

La théorie des systèmes luhmannienne : un nouveau paradigme en sciences sociales ?

Klaus-Dieter Ertler

Volume 21, numéro 1, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027249ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027249ar>

[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

Ertler, K.-D. (1994). La théorie des systèmes luhmannienne : un nouveau paradigme en sciences sociales ? *Philosophiques*, 21 (1), 3–17.
<https://doi.org/10.7202/027249ar>

Résumé de l'article

La présente étude se propose de repérer les traits principaux de la théorie des systèmes autopoïétiques qui a, depuis le début des années 80, fortement marqué les discours des sciences sociales en Allemagne. Notre analyse se réfère aux concepts-clé de ce nouveau paradigme, élaboré par Niklas Luhmann, et montre leur fonctionnement. La genèse du sens telle qu'elle s'opère dans la société moderne se trouve au centre de l'intérêt. Avec ses trois dimensions constitutives (du temps, du social et de la chose), le sens peut être mieux observé dans l'ensemble des systèmes, qui est englobé par un environnement de plus en plus complexe. Finalement nous observerons, à titre d'essai, le système littéraire pour y relever les possibilités et les limites de cette nouvelle approche.

A R T I C L E S

LA THÉORIE DES SYSTÈMES LUHMANNIENNE : UN NOUVEAU PARADIGME EN SCIENCES SOCIALES ?

par

Klaus-Dieter Ertler

RÉSUMÉ : La présente étude se propose de repérer les traits principaux de la théorie des systèmes autopoïétiques qui a, depuis le début des années 80, fortement marqué les discours des sciences sociales en Allemagne. Notre analyse se réfère aux concepts-clé de ce nouveau paradigme, élaboré par Niklas Luhmann, et montre leur fonctionnement. La genèse du sens telle qu'elle s'opère dans la société moderne se trouve au centre de l'intérêt. Avec ses trois dimensions constitutantes (du temps, du social et de la chose), le sens peut être mieux observé dans l'ensemble des systèmes, qui est englobé par un environnement de plus en plus complexe. Finalement nous observerons, à titre d'essai, le système littéraire pour y relever les possibilités et les limites de cette nouvelle approche.

ABSTRACT : In the past decade, the mainstream-discourses in German Social Sciences have been strongly influenced by the theoretical design proposed by Niklas Luhman, which is generally called Systems Theory. In the present article I will discuss the dominant conceptions of this extremely abstract approach and focalize my reflections on the problem of the sense : How does sense evolve in social systems and how can it be observed ? Is a better observation guaranteed by the unfolding three dimensions of sense ? An exemple like the literary system will show the

possibilities and limits of this new paradigm in Social Sciences.

En général, la description ou l'auto-description d'une société ne peut pas éviter une réflexion sur son objectivité. Comme l'image visuelle d'un objet à trois dimensions exige une prise de perspective, la présentation de la réalité sociale en demande autant. Puisqu'une image sans perspective est en fait irréalisable, l'objectivité pourrait être recherchée dans une sorte de confrontation comparative des différentes structures d'aspect. Tel est pour le moins le message théorique de Karl Mannheim, un des fondateurs de la sociologie de la connaissance¹. Depuis les années 20, la société – ainsi que les théories en sciences humaines – ont connu pourtant de nouvelles transformations menant à un dynamisme de plus en plus accéléré de façon à ce que, souvent, les glissements de perspectives priment sur les structures, le fonctionnalisme structural (Parsons) se fait structuralisme fonctionnel (Luhmann).

En Allemagne, un des représentants les plus en vue dans le domaine de la description de la société moderne est Niklas Luhmann².

-
1. Cf. Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie* (1929), Frankfurt, V. Klostermann, 1985.
 2. Niklas Luhmann : Sociologue allemand généralement connu pour sa polémique avec Jürgen Habermas au début des années 70, où il défendait le concept d'un fonctionnalisme instrumentaliste à l'encontre de l'École de Francfort, selon Luhmann trop près des concepts de l'Europe ancienne, donc de la vérité, de la rationalité basée essentiellement sur la construction de l'humanisme occidental, le sujet. Convergences y a-t-il, pourtant, eu égard à l'importance de la communication et du sens.
De Luhmann, il n'y a qu'un seul ouvrage traduit en français : *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, trad. par Anne-Marie Lionnet, Paris, Aubier, 1990.
D'autres publications de première importance :
- *Soziologische Aufklärung*, Opladen, Westdt. Verl., 1970-1987, 4 tomes.
- *Theorie der Gesellschaft oder Systemrationalität*, (avec J. Habermas), Frankfurt, Suhrkamp, 1971.
- *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Tübingen, Mohr, 1968.
- *Funktionen der Religion*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977.
- *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980-1989, 3 tomes.
- *Soziale Systeme*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984.
- *Archimedes und wir*, Berlin, Merve, 1987.
- *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988.
- *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992.
- *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, Westdt. Verl., 1992.

Depuis vingt-cinq ans, il essaie de jeter les bases d'un « *design* » théorique ayant plutôt référence aux fonctions des perspectives qu'à leurs normes. Par une *Théorie des systèmes autopoïétiques*, il cherche à rendre accessible, aux sciences sociales en général et à la sociologie en particulier, les résultats des recherches systémiques de différentes disciplines : biologie, théorie de l'organisation, neurophysiologie, informatique, thermodynamique, théorie des cellules et autres.

La sociologie luhmannienne se fonde essentiellement sur les faits de communication pour reléguer au second plan l'activité sociale (*Sozialles Handeln*) – doctrine-clé dans les recherches de Jürgen Habermas. Selon la version allemande de la théorie des systèmes, la question d'une société globale autarcique ne se pose plus, étant donné que l'approche se concentre sur l'autonomie des systèmes et sous-systèmes ainsi que sur leur fonctionnement : Le système fonctionne à partir d'une réduction de complexité en se perdifiant (*ausdifferenzieren*) de l'environnement. Aussi peut-il être considéré à la fois comme fermé (par le code de sélection) et comme ouvert (par l'échange avec l'environnement).

Le paradigme luhmannien fonctionnant sur le dualisme système / environnement a connu, au début des années 80, un élargissement important, à savoir l'introduction du concept de l'autopoïèse, élaboré par les neurobiologistes chiliens, H. Maturana et F. Varela. À l'aide de ce nouveau concept, la théorie peut relever tout un ensemble autopoïétique de communication qui, au lieu d'effectuer la réduction à partir de l'environnement, s'organise au moyen de ses propres éléments. Seuls ces éléments-là peuvent établir la relation à l'environnement par voie de sélection.

Cette nouvelle méthode d'approche de la société moderne fournit des outils précieux de description : elle renonce définitivement au point d'Archimède (point de vue immuable) tant apprécié, afin de pouvoir capter les jeux et les frontières fluctuantes des perspectivisations multiples.

Il serait intéressant de revoir les causes pour lesquelles le paradigme luhmannien n'a pas eu de retombées plus importantes en France et au Québec. Bien qu'il y existe des résultats de recherches abondant dans le sens de Luhmann³ et bien que celui-ci puise dans les

3. À l'occasion de la parution de l'œuvre : N. Luhmann, *L'amour comme passion*, Paris, Aubier 1990, Alain Gras a publié une petite introduction théorique sur la terminologie particulière de la théorie des systèmes allemande. (Cf. « Quelques mots clés de la sociologie de Niklas Luhmann », dans *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. LXXXIX, 1990, 389-398). En particulier les travaux sur la description de la société (post)moderne de Michel Maffesoli, où les problèmes de la complexité et de l'environnement prennent une place importante : Michel Maffesoli, *Le Temps des Tribus*, Paris, Meridiens, 1988 ou *La Connaissance ordinaire*, Paris, Mériidiens, 1985.

sources françaises sans même traduire parfois les textes d'origine, le nouveau paradigme n'a pas eu droit de cité ni en France ni au Québec⁴. En Espagne⁵ et en Italie par contre, la réception ne s'y est pas fait attendre.

Nous nous proposons donc de présenter quelques idées-clé de cette sociologie de la connaissance dont les paramètres pourront fournir des instruments adéquats pour réaliser une analyse plus pertinente de la société en transformation permanente. Dans le dernier volet, nous en examinerons les conséquences à l'égard des idéologies et de la référentialité littéraire.

Le sens comme élément essentiel de la théorie

Dans sa recherche universaliste et protéiforme, afin de préciser les fonctions dirigeant les relations entre le psychique et le social, et, en outre, pour découvrir l'émergence des normes et des valeurs, Luhmann accorde une importance de plus en plus grande – après l'élimination du sujet – au concept de *sens*. A un tel point qu'il n'hésite pas à le tenir pour le concept de base en sociologie⁶. L'intérêt qu'il porte à la recherche des traces plus profondes des activités sociales l'amène à passer outre les limites constituées par le terme de « sujet » et rôdées depuis les débuts des temps modernes. Ainsi – en quête d'un terme précis pour la captation et la réduction de la contingence des mondes possibles – propose-t-il le concept de sens. Le sens s'étend, entre autres, sur deux notions principales de l'œuvre théorique de Luhmann : le système psychique, fondé sur la *conscience* (homogène et autoréférentielle) et le

4. Les reflets de la critique systémique concernant la France ne manquent pas : la récente publication de Cornelia Bohn à propos de la théorie sociale bourdieusienne le confirme (cf. C. Bohn, *Habitus und Kontext*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1991). Selon l'auteur, Bourdieu n'attacherait pas suffisamment d'importance à la complexité sociale en insistant trop sur le fait d'un principe central de différenciation et de structuration. La hiérarchie ne peut donc pas fonctionner comme principe dominant de structuration du monde social. Le concept d'*habitus* – vu à partir de la théorie luhmannienne – serait trop figé pour rendre compte de la différenciation circulant dans la société moderne.

5. La monographie exhaustive sur l'œuvre luhmannien, récemment publiée en Espagne est digne d'être mentionnée : Ignacio Izuzquiza, *La Sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, Barcelona, Anthropos, 1990.

L'œuvre principale de N. Luhmann, *Soziale Systeme*, a été traduit, en espagnol sous le titre *Sistemas Sociales. Lineamientos para una Teoría General*, México, D.F., Alianza Editorial, 1991.

6. Cf. N. Luhmann, « Sinn als Grundbegriff der Systemtheorie », dans J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, p.25-100.

système social, fondé sur la *communication* (également homogène et autoréférentielle). Les deux systèmes s'interpénètrent, chacun représentent obligatoirement l'environnement de l'autre, sans jamais devenir indépendant. Il résulte de cet état de fait une co-évolution qui est appelée communément *sens*. Donner la préférence au système psychique serait de l'anthropologisme mal placé tel qu'on le connaît dans les œuvres de nos théoriciens classiques. Et il serait inconvenant de chercher le porteur de sens, car le sens se porte lui-même de par sa reproduction autoréférentielle. Ce ne sont que les formes d'une telle reproduction qui effectuent la distinction entre les structures psychiques et sociales. La conscience (système psychique) ainsi que la communication (système social) ne peuvent se créer respectivement qu'à condition de se référer à quelque chose d'autre. Le sens de son côté surgit comme conséquence d'une différence des références de sens, dont les actualisations se maintiennent par sélectivité. Le facteur principal en relation avec la fonction du sens est le foisonnement de références possibles (excédents de sens), donc le caractère contingent du monde. Par sa structure de référence, le sens exige une sélection à partir d'un champ de variétés (celui-ci peut contenir la réalité présomptive, la réalité possible et la négation sous la forme de l'irréel ou de l'impossible). Le sens fournit donc aux opérations des systèmes psychiques et sociaux la complexité requise contenant à son tour un certain degré de redondance. C'est ici que nous trouvons, à chaud, le creuset des valeurs qui se figeront – une fois la sélection effectuée – en normes et en schémas axiologiques tels qu'ils se présentent ensuite à nous, sous leur forme cristallisée en idéologie. Dans ces couches profondes, Foucault effectua de son côté des recherches sur l'épistémé⁷ et sur les forces énigmatiques de la genèse du discours. Luhmann s'inscrit, avec ses recherches, dans la longue liste des chercheurs qui se sont évertués à repérer les mécanismes du système de notre pensée dans les substances instables, floues, nébuleuses de la contingence et de l'entropie, tel que – à titre d'exemple – Gregory Bateson⁸ l'a pratiqué avec *maestria*.

Ce qui paraît extrêmement utile dans le concept de sens, c'est son caractère fluctuant et instable dans le traitement des informations sur la base des distinctions : sa fonction consiste à former inlassablement, et chaque fois à nouveau, une différence entre actualité et possibilité. Le sens relève les possibilités au niveau de l'actualisation et se perpétue

7. Cf. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

8. Cf. G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco, Chandler Publishing Company, 1972.

en ajoutant à la virtualité d'autres actualisations. Pourtant il faut remarquer avec Luhmann⁹, qu'aucun système producteur de sens ne pourra se soustraire au caractère sensé de ses propres processus, d'autant plus que l'ensemble des références se trouve pris dans un hermétisme circulaire, dont le dernier horizon constitue le monde (*Welt*). Celui-ci et le sens se présentent de la même manière inévitable et incontournable.

Revenons à la distinction de base, inhérente à tout sens, à la distinction entre le donné actuel et le donné virtuel, car c'est elle qui confère à tout « vécu » (*Erleben*) sa valeur d'information. Voilà un concept-clef de la théorie luhmannienne qui stipule pour tout début de processus une situation de différence au lieu d'une situation d'identité : « a difference that makes the difference », tel que Bateson¹⁰ le propage, va dans le même sens. Il ne faut donc pas décomposer le sens en tant que différence, mais en différences. Luhmann tombe au cours de cette recherche sur trois dimensions de sens : la dimension des choses, la dimension du temps, la dimension du social¹¹. Chacune des trois dimensions tire – de son côté – son actualité de la différence de deux horizons, donc d'une autre différence. Une telle distinction des différences sert d'une part à faire disparaître le caractère tautologique du sens, d'autre part, à introduire une respecification dimensionnelle de l'autoréférence du sens. Par la *dimension des choses*¹², Luhmann entend la déconstruction de la structure de référence par le sens même en deux parties : « celui-ci » et « l'autre ». De façon à ce qu'il y ait articulation matérielle de sens dès qu'une disjonction première distinguant l'indéfini d'un autre indéfini s'installe (double horizon : intérieur / extérieur). Donc le premier objet de la théorie des systèmes n'est pas une chose / objet nommé système, mais bien plus au contraire la différence entre système et environnement. La constitution de la *dimension du temps* s'effectue par la différence avant / après et par la prolongation des événements sur deux horizons particuliers, le passé et l'avenir. Ainsi le temps devient-il libre des attaches des événements immédiats, il se fait neutre à l'égard des notions de présence / absence et trouve sa place dans la tension entre le passé et l'avenir. Le temps représente pour les

9. Cf. N. Luhmann, *Sozial Systeme*, op. cit., p. 107.

10. Cf. G. Bateson, op. cit., p. 489, cité d'après Luhmann, *ibid.*, p. 112.

11. Cf. N. Luhmann, « Systemtheorie, Evolutionstheorie und Kommunikationstheorie », dans : *Soziologische Aufklärung*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1986, vol. 2, p. 193-203.

12. « Dimension concrète », selon Anne-Marie Lionnet, la traductrice d'*Amour comme passion*.

systèmes de sens l'interprétation de la réalité à l'égard d'une différence entre le passé et l'avenir. Luhmann distingue pourtant deux formes de « présent » : d'une part, le présent irréversible, ponctualisé, représenté par le tic-tac de la montre, d'autre part, le présent inéluctable, permanent symbolisant en même temps le caractère réversible de tout système de sens¹³. Pour ce qui concerne la *dimension du social*, il est important de ne pas la confondre avec la dimension des choses, c'est, selon Luhmann, une faute essentielle de l'humanisme qui veut mettre le sujet (l'homme) trop en valeur. Car la dimension du social met en évidence le rôle de l'alter ego sans pour autant empiéter sur le terrain de l'articulation matérielle. Dans la constitution de cette troisième dimension du sens (le social), la perspective d'un double horizon (ego / alter) compte à un tel point qu'une réduction du social au niveau d'une monade-sujet ne serait plus concevable. Conformément aux problèmes-déclencheurs des dimensions précédentes (disjonction primaire, et réversibilité / irréversibilité), on trouve ici le schématisme consensus / dissension, apte à mettre les doubles horizons de la dimension de sens sous pression d'option.

Les trois dimensions ne peuvent pas surgir de façon isolée – sauf en cas d'analyse – car elles sont soumises à la contrainte d'être combinées à tout moment à l'intérieur du sens; elles varient cependant selon la structure de la société en vigueur, donc selon le résultat de l'évolution socio-culturelle. En plus, il faut absolument rendre compte des corrélations au sein de l'appareil sémantique, constituées par les doubles horizons respectifs : intérieur / extérieur, passé / avenir, ego / alter. Pour que le sens puisse arriver à un processus autoréférentiel, il faut des *généralisations symboliques*¹⁴ : le symbole réalise la formation de l'unité après être passé par l'opération fonctionnelle (généralisation) d'une pluralité. Luhmann ne voit pas d'autre solution pour arriver à établir une relation système / environnement, toute correspondance point-à-point entre les deux parties étant impossible. La généralisation (terme d'origine psychologique) représente donc l'instrument idoine, permettant de surmonter le décalage de complexité entre le système et l'environnement. Cet état de fait nous intéresse d'autant plus que la formation du concept de l'*attente* (*Erwartung*) – placé au centre de la discussion autour de la fonction idéologique en général – dépend par voie

13. Cf. N. Luhmann, *Sozial Systeme*, op. cit., p. 117.

14. Elles sont organisées par des codes de communication généralisés au plan symbolique, comme le sont la vérité (pour la Science), la propriété / l'argent (pour l'Économie), le pouvoir (pour le Politique) et l'amour (pour la Famille ou l'Intimité).

directe des « généralisations symboliques » : celles-ci produisent, par compression, une structure de référence qui a tellement de significations possibles qu'il en résulte des attentes de comportement ayant – de leur côté – de l'influence par ricochet sur les généralisations. En tant que sélection, la généralisation est en même temps la limitation du possible et la présentation d'autres possibilités; les deux aspects considérés de façon synthétique (par la généralisation) suscitent l'émergence d'une complexité structurée.

Système et environnement comme critères de la perdifférenciation

Après avoir présenté le concept de sens, comme clef de voûte dans la théorie des systèmes autoréférentiels, nous présenterons de façon plus ample son paradigme essentiel : système / environnement. Les analyses fonctionnelles sans cesse proposées par Luhmann dans l'ensemble de ses articles, ne peuvent en aucun cas négliger cette distinction paradigmatique. Il faut rappeler que l'environnement n'est pas une catégorie quelconque, mais qu'il prend une place essentielle dans la formation et le maintien du système. En tant que source d'énergie et d'information, l'environnement représente en quelque sorte une autre face de la médaille, car l'identité du système ne se constitue que par différenciation avec son environnement. Cet état de fait démontre une déflagration des perspectives concernant les objets dans le monde, puisqu'il existe un manque de paramètres considérable pour, de nouveau, établir les relations de façon stable. De la même manière, les résultats d'autres analyses (complexité, sens, contrainte de sélection, double contingence) confirment – selon Luhmann¹⁵ – que tout ce qui existe, fait partie à la fois d'un système (ou de plusieurs) et de l'environnement d'autres systèmes. Par conséquent, tout changement d'un système entraîne l'environnement d'autres systèmes. Le fait que les personnes (systèmes psychiques) fassent partie de l'environnement des systèmes sociaux, devient donc plus justifiable et compréhensible. Et où peut-on placer la réalité elle-même ? Serait-elle scindée par la distinction du concept système / environnement¹⁶ ? Luhmann estime¹⁷ que la distinction de système / environnement pratiquée par un système se superpose à une réalité continue et préétablie. Tous les éléments se voient

15. Cf. N. Luhmann, *Soziale System*, op. cit., p. 243

16. Jean-François Lyotard veut aller plus loin que Luhmann sur cette question en introduisant la scission au sein du système même : La différence dans le discours écologique serait celle qui traverse en quelque sorte le système, le « *oikos* ». Extrait de « Sorge um die innere Lage », *Neue Zürcher Zeitung*, 16 / 10 / 1989.

17. Cf. N. Luhmann, *Soziale System*, op. cit., p. 245-6.

pour ainsi dire constitués – à partir d'une complexité donnée – en tant qu'unités émergentes et irréductibles par le système. La complexité génératrice d'éléments fait partie de l'environnement du système, tout comme le système chimique de la cellule constitue pour le cerveau l'environnement de celui-ci, ou, de la même façon, que la conscience d'une personne représente l'environnement pour le système social. Cela n'empêche pas que le système peut établir une description de soi-même (réduisant, par exemple, le système social à un contexte d'actions), indispensable à toute observation basée sur le paradigme luhmannien. Une observation interne du système social ne peut se réaliser que dans les sujets (thèmes) des processus de communication, en revanche, l'observation externe inclut des systèmes psychiques participant à la communication. Le but est d'arriver – à l'aide de la distinction système / environnement – à une observation de l'observation.

En ce qui concerne l'environnement proprement dit, il faudrait distinguer « l'environnement » de la gamme des systèmes compris dans cet environnement. Car même au niveau de la théorie générale des systèmes, la distinction entre les relations système / environnement et les relation de systèmes a été de mise. Mais tout système est devenu système par réduction de complexité (à partir de la « *requisite variety* ») dont le déficit trouve son équilibre dans un ordre constitué au sein du système. Luhmann insiste sur le fait que tout décalage entre le système et son environnement rend asymétrique la relation des deux côtés. Tout changement à l'intérieur du système touche nécessairement aussi le degré de complexité de l'environnement des autres systèmes. Mais le système peut rester insensible face à son environnement, ce qui lui confère une certaine autonomie dans sa propre autorégulation. Car l'émergence d'un système peut être décrite également comme une augmentation de la sélectivité pour le concret et, en même temps, comme une augmentation de l'insensibilité pour l'environnement. La régulation de la relation du système vers son environnement s'effectue donc par le mécanisme de la structure du système. Il y a par conséquent deux modes de complexité : celui de l'environnement, d'une part, et celui du système, d'autre part. En cas de trop grande complexité, le système dispose d'une structure d'orientation établie selon le paradigme et peut – suivant l'exemple avancé par Luhmann¹⁸ – réagir de deux façons différentes suivant les besoins : ou bien conditionner de façon morale sa propre complexité, ou traiter celle de son entourage d'après le schéma stratégique ami / ennemi.

18. Cf. N. Luhmann, *ibid.*, p. 251.

Une autre réflexion luhmannienne nous mène dans le domaine des fonctions des ritualisations. Elles surgissent en tant que conséquence de l'information basée sur un statut contingent et incertain de l'environnement. Les ritualisations traduisent des insécurités externes en un schématisme interne invariable jusqu'au moment où surgissent des systèmes suffisamment complexes, capables de développer – sous forme d'organisation – des équivalences fonctionnelles pour absorber l'insécurité en question.

Le décalage de complexité entre l'environnement et le système ne peut se faire qu'à condition qu'il y ait une émergence de temps au sein du système. Mais quelle relation peut-il y avoir entre le temps défini par les éléments du système et le fleuve régulier du temps dirigeant l'environnement et le système ? Tant que le système respecte le mouvement régulier et continu du temps et tant qu'il se tient aux horizons du monde (horizons de passé et d'avenir valables pour l'environnement et le système), l'émergence de son propre temps à lui se produit : le temps de l'ennui, le temps restreint, le temps qu'il a à sa disposition etc. Luhmann insiste sur le fait que le développement technique détache de plus en plus l'organisation des moments temporels de la nature pour les faire ressortir à partir de problèmes de synchronisation du temps même¹⁹.

Dans la distinction globale du système et de son environnement, il faut tenir compte de la différence entre la distinction externe (c'est-à-dire l'*observation* de l'environnement par le système) et la distinction interne (distinction du système par le système moyennant la *reproduction autopoïétique*), pour mieux capter la performance des systèmes au sein de leur environnement. Par reproduction, Luhmann ne comprend nullement la répétition de la même constellation, mais une permanente reconstitution d'événements à rattacher. Et la reproduction implique à son tour la reproduction de possibilités de reproduction.

L'excédent de sens attaché à ce processus en question offre « *in continenti* » la formation de nouveaux systèmes, c'est-à-dire il réalise de nouvelles distinctions, donc des restrictions au sein du système de départ et augmente de telle sorte sa complexité²⁰.

À l'intérieur du système émergé par distinction, d'autres systèmes peuvent se former, considérant l'environnement à l'intérieur de la limite vers l'extérieur comme un environnement spécial, tout à fait réduit en complexité par rapport à l'extérieur. Tel environnement

19. Cf. N. Luhmann, *ibid.*, p. 256.

20. Cf. N. Luhmann, *ibid.*, p. 259.

spécial fait impérativement partie du même type de système que celui qui l'englobe (par exemple les systèmes sociaux restent dans les systèmes sociaux). Le mécanisme générant les systèmes particuliers fonctionne de façon autocatalitique / autosélective; chacun d'entre eux constitue l'environnement pour les autres. L'excédant de sens (en tant que variété) mentionné plus haut stimule la sélection menant directement à la stabilisation : tel est ici, dans cette accumulation de distinctions, le point de départ pour l'évolution dans le sens darwinien du terme²¹.

Il est essentiel pour la théorie des systèmes de retenir le fait que tout système global se contient tel quel en lui-même, grâce à la reproduction autopoïétique. À titre d'exemple, il faut rappeler que Luhmann divise le système social de la « société moderne » en plusieurs systèmes fonctionnels : système fonctionnel politique, dont l'environnement est interne à la société; d'autres systèmes fonctionnels seraient l'économie, la science, la religion, l'amour²², etc. et leurs environnements respectifs internes à la même société. Dans le mouvement circulaire (la référence du système particulier au système global) s'installent pourtant des mouvements asymétriques (en tant que différence du système particulier face à son environnement, interne au système global), constitués par l'autoreproduction communicative des éléments temporalisés (événements, actions).

Les limites des systèmes sociaux, c'est-à-dire la différence entre systèmes et environnement, sont constituées – tel que nous l'avons vu plus haut – par le *sens*. Leur rôle est d'attribuer les éléments dont est composé un système à ce système et d'établir, par ce fait, une sorte de fonction de classement. Dans la communication, les sujets (thèmes) et les limites sont considérés comme aptes à former une cohérence bien établie. Plus que dans tout autre système, les limites des systèmes sociaux correspondent au terme de « *self-generated boundaries* »²³. Les limites de sens s'installent en vue d'une possibilité de communication,

21. Avec la différence que la sélection de la théorie présentée ici est effectuée par le propre système, de l'intérieur; chez Darwin, au contraire, la sélection se fait par l'environnement, de l'extérieur.

22. À voir les nombreux travaux de l'auteur sur le code de l'amour et de la passion dans la littérature classique (française) ainsi que ses recherches sur l'émergence de l'amour / passion au cours des derniers siècles : N. Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982.

23. Roger G. Barker, *Ecological Psychology : Concepts and Methods for Studying the Environment of Human Behaviour*, Stanford, 1968, p. 11-12, cité d'après N. Luhmann, *Sozial Systeme*, op. cit., p. 269.

elles passent par une mutation dès que la possibilité d'une activité collective se présente.

Observation et auto-observation des systèmes sociaux

Par le renoncement au point d'Archimède, la théorie des systèmes en question représente, souple et rigide à la fois, un modèle d'interprétation de la société. La base en est la différenciation entre système et environnement, constituée de façon autopoïétique par le sens, tel que nous venons de le voir. La société moderne comprend donc plusieurs systèmes fonctionnels indépendants, qui s'observent mutuellement et continuellement.

Dans une perspective historique, cette fonctionnalisation s'est développée à partir d'un type de différenciation segmentaire (société au Moyen-Âge), pour devenir stratificatoire par la suite (société à strate supérieure figée) et pour aboutir à une différenciation fonctionnelle (société moderne). La fonctionnalisation permet, par conséquent, la réalisation de multiples observations particulières, dont les systèmes forment – de par leur schématismes binaires particuliers – les centres. Un grand avantage de cette approche est certainement la possibilité de réaliser ce que Heinz von Foerster a appelé le « *second order observation* »²⁴. L'observation de l'observation permet – à un niveau très abstrait – de repérer les mécanismes et les fonctions des systèmes et nous donne la possibilité de mieux suivre les aléas de la société moderne. Par l'observation de second ordre on peut ainsi « *voir qu'on ne voit pas* ce qu'on ne voit pas ». Certes, à ce niveau de l'abstraction, le profit en connaissance paraît être minime, mais il est essentiel. Car, en observant les autres systèmes, un système peut construire des auto-références, p.ex. le système scientifique, observant actuellement s'auto-observe par l'écriture ou la lecture de cet article, en se référant à d'autres systèmes fonctionnels (économique, politique etc.). Par ce moyen, il crée les éléments dont il est composé à partir de ces mêmes éléments.

Luhmann exclut le sujet (système personnel) de l'ensemble des systèmes sociaux par le fait que l'observation ne semble être possible que dans un réseau récursif de l'observation d'observations, et non pas dans un acte singulier, subjectif²⁵. Mais il faut bien tenir compte du fait que la distinction de l'opération et de l'observation relèvent également d'une distinction d'un observateur, ce qui mène à une paradoxie. Celle-ci sera finalement traitée par l'opération formelle de « *re-entry* »²⁶,

24. Cf. Heinz von Foerster, *Observing Systems*, Seaside Cal., 1981.

25. N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Ffm., Opladen, 1992, p. 218.

26. Cf. George Spencer Brown, *Laws of Form* (1969), New York, 1979.

développée par George Spencer Brown, où la distinction se compose de distinction et d'indication.

Les abstractions de la théorie des systèmes permettent l'observation de l'auto-description de la société et donnent ainsi un accès, qui reste indépendant des conditions historiques ainsi que des classes / intérêts sociaux. Chaque observateur constitue – par son obligation de distinguer avant d'indiquer – un monde qui reste pour lui invisible, à partir duquel il effectue ses opérations et auquel il appartient lui-même avec ses opérations. L'observateur réalise donc ses opérations à partir d'un espace non marqué. L'opération de la distinction reste également non marqué. Par cet *a priori* de tous les relativismes, l'analyse des idéologies circulant dans la société moderne trouvera son point de départ.

Idéologie et littérature : la possibilité d'une observation

Nos recherches portant sur les liens entre le système de la littérature avec sa référentialité littéraire et les mécanismes de l'idéologie, nous ont amené à intégrer l'approche systémique.

Nous ne sommes pas les premiers à nous poser une telle question. Loin s'en faut. Une des premières tentatives fut réalisée par Erich Köhler qui tâchait de mettre en parallèle la théorie des genres et la théorie des systèmes (selon le modèle de Luhmann) en définissant le système des genres littéraires comme moyen de « réduire la complexité de l'environnement »²⁷ En prenant l'exemple du système de la poésie des troubadours, Köhler établissait une comparaison entre l'émergence autoréférentielle de systèmes partiels au sein du système social avec leur rôle de régulateur de sens, d'une part, et la fonction des genres au sein du système agissant selon les mêmes paramètres, d'autre part. Bien que le critique allemand cherchât à mettre en pratique les concepts luhmanniens de variation, contrainte d'adaptation, sélection par exclusion d'alternatives, stabilisation etc. pour rendre compte de l'évolution littéraire à l'aide du nouveau paradigme, l'homologie structurelle trop étroite entre le système social et le système littéraire qui en a résulté, a trouvé peu d'approbateurs.

La théorie des systèmes a connu un impact considérable chez les théoriciens de la réception (Jauss, Iser), dont les travaux démontrent une grande sensibilité pour le fonctionnalisme naissant qui place – contrairement au structuralisme classique – le concept de fonction

27. Erich Köhler, « Gattungssystem und Gesellschaftssystem », dans *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, Heidelberg, 1977, p. 7-8.

devant le concept de structure, et non vice versa. C'est notamment W. Iser qui met en valeur le fonctionnalisme systémique par son étude sur la théorie du discours fictionnel. L'hypothèse qu'il avance fait fi de toutes les grandes théories sur la fiction (*mimésis* et *réflexe*) en conférant au texte fictionnel un rôle prépondérant dans la constitution des systèmes de sens. Dans ce contexte, le fictionnel n'est plus en opposition avec le réel, mais en communication (fonctionnelle) avec lui. La fiction contient ainsi entièrement le système de sens et peut en déceler les faiblesses²⁸.

Enfin il ne faut pas oublier les nombreuses indications précieuses que Luhmann a données à la sociologie de la littérature. Dans un article récent²⁹, il met au point – sous l'angle évolutionniste – la formation des époques (historiques / littéraires) à partir de l'auto-description d'un système social. Selon cette hypothèse, le système social arriverait à une sémantique plus élaborée de son auto-description par un meilleur traitement de sa propre complexité. Une autre étude, particulièrement intéressante pour notre propos porte le titre significatif « Amour comme passion. La codification de l'intimité »³⁰ et présente la genèse de l'individualisme et les relations intimes sous l'influence de la transition de la société à « distinction stratificatoire » à la société à « distinction fonctionnelle » vers le milieu du XVII^e siècle. L'amour y est analysé comme matière de communication, comme code de communication généralisé au plan symbolique selon les règles duquel les sentiments peuvent être formés, exprimés, reniés.

Après ce bref historique des observations mutuelles entre systémisme et critique littéraire ainsi qu'idéologie, nous pouvons constater que la théorie des systèmes autopoïétiques n'a réussi à donner le coup d'envoi ni dans le domaine de l'analyse du discours (bien qu'ayant fouillé un palier plus profond que celui de la cristallisation des discours) ni dans la recherche de la fonctionnalité des idéologies.

Une conception plus fonctionnaliste des systèmes social et psychique ainsi qu'une compréhension du sens et de la réduction de complexité avec toutes ses particularités dont Luhmann a tracé les

28. Cf. Wolfgang Iser, « Die Wirklichkeit der Fiktion. Elemente eines funktionsgeschichtlichen Textmodells der Literatur », dans R. Warning, *Rezeptionsästhetik*, München, UTB, 1975.

29. N. Luhmann, « Das Problem der Epochenbildung und die Evolutionstheorie », dans H.-U. Gumbrecht & U. Link-Heer (éd.), *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur und Sprachgeschichte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, p. 11-33.

30. Cf. N. Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982.

lignes principales pourraient servir de point de départ pour capter les processus autopoïétiques, fondés sur la reproduction évolutionnaire, et pour mieux saisir les constellations de normes et de valeurs, encore en mouvement avant leur concrétisation. La société se présente par conséquent comme système social exluant par ses limites toute complexité indéterminée et créant en même temps les structures, et partant, toutes les possibilités virtuelles qui pourraient être réalisées. L'avantage de tels procédés est que le critique se trouve juste en amont de la conception des structures, dans la mêlée des éléments flous de l'environnement dont l'un ou l'autre parvient à s'intégrer dans une relation, à se faire structure, à fonctionner dans un système.

Notre hypothèse de travail résulte de cet état de fait : Ayant l'intention de voir de plus près les liens tissés entre la littérature et la société / idéologie, il y a grand avantage à recourir à l'ensemble des systèmes d'observation ou systèmes fonctionnels. En profitant du système scientifique avec son code de communication « vérité », nous pouvons *observer* de quelle façon le système de l'art, en particulier celui de la littérature, effectue sa propre perdifférenciation à l'égard de l'environnement, en s'instaurant système. Ce qui nous a mené à *observer* de quelle façon le système en question observe – quant à lui – l'ensemble des systèmes fonctionnels de l'environnement. Par conséquent, nous avons vu au cours de nos travaux actuels, dans quelle mesure les textes littéraires d'une époque définie observent les systèmes fonctionnels de leur époque aux niveaux lexical, phrastique et transphrastique. Le système économique avec le code de communication « argent », le système politique avec le « pouvoir » ou bien le système religieux avec « la foi », pour ne nommer que les plus importants, pénètrent ainsi par voie d'observation la clôture du système littéraire. Concernant le système de la littérature, il reste encore beaucoup de cases blanches sur l'échiquier systémique : Quel code de communication prendre ? Quels en seraient les schématismes binaires adéquats : forme / medium, forme / contexte, littérature / non-littérature ou bien divertissement / ennui ?

Quoi qu'il en soit, la nouvelle « objectivité » pour une critique d'idéologie ne pourra s'acquérir qu'à force de respecter l'ensemble des réseaux de sens qui circulent aux multiples niveaux des systèmes fonctionnels. Seule l'insertion de la propre perspective dans le réseau d'observations mutuelles fournira de nouveaux résultats surprenants à cette problématique.

Le jeune Hegel et la raison en liberté : *La positivité de la religion chrétienne*

Laurent-Paul Luc

Volume 21, numéro 1, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027250ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027250ar>

[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

Luc, L.-P. (1994). Le jeune Hegel et la raison en liberté : *La positivité de la religion chrétienne*. *Philosophiques*, 21 (1), 19–76.
<https://doi.org/10.7202/027250ar>

Résumé de l'article

À la faveur de quelle différence, en vertu de quelle altérité, la religion positive peut-elle, sans en trahir la nudité et sans se dissiper en apparence, rebondir jusque dans la raison mise en liberté ? Que l'on prenne au sérieux cette question : la religion positive apparaîtra peut-être moins comme une figure illusoire, presque maléfique, de la religion vraie, moins comme ce simulacre de la raison que le jeune Hegel ordonnait parfois d'« évincer » [verdrängen, que comme un quelque chose d'autre qui est autant le secours que l'hostilité que rencontre la religion lorsqu'elle « extériorise [...] son existence » [äussert [...] ihr Dasein]. Béance incommensurable du Positif !

LE JEUNE HEGEL ET LA RAISON EN LIBERTÉ : *LA POSITIVITÉ DE LA RELIGION CHRÉTIENNE*

par

Laurent-Paul Luc

RÉSUMÉ : À la faveur de quelle différence, en vertu de quelle altérité, la religion positive peut-elle, sans en trahir la nudité et sans se dissiper en apparence, rebondir jusque dans la raison mise en liberté ? Que l'on prenne au sérieux cette question : la religion positive apparaîtra peut-être moins comme une figure illusoire, presque maléfique, de la religion vraie, moins comme ce simulacre de la raison que le jeune Hegel ordonnait parfois d'« évincer » [verdrängen], que comme un quelque chose d'autre qui est autant le secours que l'hostilité que rencontre la religion lorsqu'elle « extériorise [...] son existence » [äussert [...] ihr Dasein]. Béance incommensurable du Positif !

ABSTRACT : How can reason, when it is set in freedom, be still intimately affected by positive religion, without making it into a mere appearance, and without betraying its otherness ? As soon as the question is taken seriously, one realizes that positive religion is less a delusive, even mischievous form of the true religion, or a semblance of reason, which Hegel demanded to expell, than something quite different which is both helpful and hostile towards religion when it « externalizes [...] its existence ». Incommensurable abyss of positivity !

Lors de son séjour en Suisse [1793-1796], Hegel entreprend la rédaction d'un long manuscrit – un manuscrit au ton sévère – pour débrouiller l'écheveau de *La positivité de la religion chrétienne*¹. Cet effort, nous devons le suivre de près. Critique jusqu'au scrupule à l'égard des « circonstances » (N., 165; P., 46) qui ont marqué le développement historique du christianisme, aussi bien à l'égard de celles qui accompagnèrent sa figure initiale que de celles qui entourent son visage moderne,

1. Sous cet intitulé qui n'est pas de Hegel, Nohl a groupé des fragments qui s'échelonnent de l'automne 1795 à la fin de la période francfortoise. Cf. *Hegels*

il nous conduira jusqu'au présupposé de religiosité, à ce que Hegel appelle « l'esprit de la religion chrétienne » (N., 153; P., 30), qui provoquait l'impatience des écrits antérieurs quand ils se désolaient, par exemple dès l'ébauche préparatoire au *Tübinger Fragment*², de le voir s'afficher dans « l'Église chrétienne – une multitude d'hommes singuliers [non une multitude liée d'hommes] qui a atteint une certaine perfection de la moralité » (N., 357). L'écrit sur *La positivité* interroge ce présupposé de religiosité selon l'optique esquissée dans cette remarque préliminaire :

[...] on remarquera ici que partout le principe qui a été posé au fondement de tous les jugements sur les figures différentes, les modifications et l'esprit de la religion chrétienne – que le but et l'essence de toute vraie religion et aussi de notre religion – est la moralité des hommes, et que toutes les doctrines plus spéciales de la religion du christianisme, tous les moyens d'étendre celle-ci, tous les devoirs se rapportant aux croyances [zu meinen] et à l'observance [zu beobachten] d'actions d'ailleurs en soi arbitraires doivent être évalués du point de vue de leur valeur et de leur sainteté selon leur liaison plus proche ou plus lointaine avec ce but (N., 153; P., 30, trad. mod.).

Pour suivre le fil conducteur des thèmes qui étaient cette évaluation et à supposer qu'ils ne baignent pas dans une simple reprise des travaux qui l'ont précédée³, efforçons-nous de garder en mémoire cette note du *Tübinger Fragment* soucieuse de maintenir une « différence entre la pure religion rationnelle qui adore Dieu dans l'esprit et dans la vérité et met son service seulement dans la vertu – et entre la foi-fétichiste qui croit pouvoir se faire aimer de Dieu encore par quelque chose d'autre [etwas <anderes>] qu'une volonté en soi bonne » (N., 17).

theologische Jugendschriften, herausgegeben von H. Nohl, J.C.B. Nohl (P. Siebeck), Tübingen, 1907, reproduction photomécanique par Minerva, Frankfurt, 1966. Abréviation utilisée : N. Ce que Haering (*Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, Leipzig – Berlin, Teubner 1929 – Neudruck Aulen, 1963) appelle *ursprünglicher Text* (Band I, 225) et Schüler (*Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften* dans les *Hegel-Studien*, Band 2 (p. 130)) *Hauptstück* constitue le manuscrit que nous étudions (Nohl p. 152-213). Il a été daté par Hegel : 2 novembre 1795 et fin avril 1796.

Nous nous référerons, en nous permettant parfois de la modifier, à la traduction proposée aux P.U.F., Paris, 1983 : *La positivité de la religion chrétienne*. Cité dorénavant : P.

2. Cf. notre étude : *Le statut philosophique du « Tübinger Fragment »* dans les *Hegel-Studien*, Band 16, 1981.
3. Comme le prétend Haering (*op. cit.*, I, 225) : « In den ursprünglichen Text [...] sind [...] zum Teil uns schon bekannte frühere Aufzeichnungen hineingearbeitet worden und aufgegangen ».

Le rappel de cette note ne tend pas à annoncer que l'écrit sur *La positivité* mettrait en cause la teneur rationnelle du « concept de la religion », de la religion authentique que les fragments antérieurs voulaient tout entière pétrir de moralité. Lorsque pour tenter de surprendre « le sens spirituel du royaume de Dieu » qui a inspiré la *Vie de Jésus*⁴, la première partie de *La positivité* se tourne vers la religion de Jésus en souhaitant l'honorer comme « religion de raison » (N., 159; P., 38), lorsqu'elle se met en peine de la confronter à une « raison mise en liberté », une raison qui bien loin de ployer au « contraste entre ce qu'exigeaient les lois civiles, ou encore les commandements religieux devenus par la suite lois civiles, et ce qu'exigeait la moralité », bien loin aussi de répartir la pesanteur des « commandements positifs », en pulvérise les instances pour « suivre ses propres commandements » (N., 176; P., 60), nous reconnaissons l'écho des phrases que le *Tübinger Fragment* et la *Vie de Jésus* consacraient à l'amour pour relever [*aufheben*] cette tension entre légalisme et moralisme que l'entendement, aveugle à la connivence qui lie l'une à l'autre raison et nature, ne saurait régler sans ruiner l'« essence de la religion ». Un autre écho encore, plus inattendu : celui d'une raison investie dans la communauté instituée d'un peuple. Cet écho franchit le style kantien de la seconde partie de *La positivité* lorsqu'elle confère à la religion ce statut privilégié : elle est « excellemment » le « moyen » qu'emprunte l'État pour susciter la « confiance » à l'égard de ses institutions. Hegel écrit :

[...] amener les citoyens à user de ces institutions [de l'État], il [l'État] le peut seulement à travers la confiance qu'il doit nécessairement éveiller pour elles. La religion est excellemment ce moyen, et cela dépend de l'usage qu'en fait l'État si elle est apte à correspondre au but. Ce but est clair dans les religions de tous les peuples, elles ont toutes l'une avec l'autre [en commun] le fait qu'elles s'attachent toujours à faire sortir [*hervorzubringen*] cette conviction [*Gesinnung*] qui ne peut être aucunement objet des lois civiles [...]. Si les dispositions religieuses de l'État sont érigées en lois, alors il n'obtiendra rien de plus qu'avec toutes les autres lois civiles : la légalité (N. 175; P., 59, trad. mod.).

Quoi qu'il en soit de la substitution à laquelle la religion se trouve soumise dans ce passage (nous examinerons plus loin le vœu de liberté qui la sous-tend), ces citations suffiront pour le moment à indiquer qu'en cherchant à élucider l'allure propre de *La positivité de la religion*

4. N., 75-136. Trad. fr. D.D. Rosca : *Vie de Jésus*, J. Gausber, 1928, Éditions d'aujourd'hui, Collection « Les Introuvables », Paris, 1976. Abréviation utilisée : Rosca.
Cf. notre étude : « La Vie de Jésus du jeune Hegel » dans *Science et Esprit*, vol. XLIII, Montréal, 1991.

chrétienne, Hegel n'a pas renoncé à l'idéal tûbinguien de l'être-chez-soi qui lui permettait d'appuyer son projet d'éducation populaire à la liberté sur le « seul lien », celui d'une vie réconciliée, où « sont tressés ensemble » l'esprit, l'histoire, la religion, le degré de liberté politique d'un peuple (N., 17). A elle seule, remarquons-le, l'attention qu'il accorde à un Jésus devenu d'une façon que ne laissait pas prévoir la *Vie de Jésus* un *Volkserzieher* qui pour « agir au sein [in] de son peuple » (N., 158; P. 37) a célébré de « manière émouvante et humaine » (N., 169; P. 51) les cultes religieux de son temps, attesterait la persistance des thèmes tûbinguiens lorsque, fascinés par la religion grecque « bâtie sur l'amour » (N., 29), ils établissaient comme « une grande et difficile exigence » que les doctrines universelles de la religion populaire « doivent nécessairement être en même temps humaines – et à vrai dire si humaines qu'elles sont appropriées à la culture de l'esprit – et au degré de moralité sur lequel un peuple se tient » (N., 21).

Si ces indications nous invitent à inscrire l'écrit sur *La positivité* dans la fascination que les religions et le message évangélique en particulier ont exercée sur le modèle d'une nouvelle religion publique tant recherché depuis Tübingen, elles ne nous autorisent pas pour autant à aborder cet écrit comme si Hegel y répétait, sans introduire d'éclaircissement, l'agencement des thèses qu'il avait déployées pour mesurer « la force de la religion » (N., 8). Le parallélisme que nous évoquons n'accroît pas un prolongement : il déplore une omission. Celle qui a consisté dès la thématique initiale du *Tübinger Fragment* à faire silence sur l'ambiguïté incontournable qui frappe le phénomène religieux. Lorsque, ainsi raisonnait notre séminariste, la religion « extériorise [...] son existence » [*äussert [...] ihr Dasein*] (N., 8), elle risque sans cesse de se dissiper en simple apparence. Celle qui menace de la figer en religion « objective ». Mais sans que « l'essence de la religion » y perde sa « force ». Autant il est nécessaire d'affirmer non seulement qu'« il est impossible que la religion populaire, et si lce qui est déjà lié au concept de la religion en soit ses doctrines doivent être efficaces dans la vie et l'action, puisse être construite sur la simple raison » (N., 14) mais aussi qu'« il n'est pas sans doute possible qu'une religion publique puisse être établie qui enlève toute possibilité d'en tirer une foi-fétichiste » (N., 17), autant il faut convenir, « puisqu'une église spirituelle universelle ne demeure qu'un idéal de la raison » (N., 17), qu'« incarnée » (N., 24) dans l'âme des peuples la religion que pour ce motif Hegel appelait « subjective », s'allie à son essence, se survit dans son extériorisation [*Äusserung*]. Elle est alors pleinement manifestée, « vivante, efficacité dans l'intérieur de l'être et activité vers l'extérieur » [*Wirksamkeit im Innern des Wesens und Tätigkeit nach aussen*] (N., 7). Hegel lui-

même n'écrivait-il pas que « la religion objective est entrelacée à la religion subjective » (N., 7) ? Cet entrelacs formait pourtant à ses yeux un noeud d'ambiguïté qu'il ne parvenait pas à trancher puisqu'il ajoutait aussitôt : « mais la religion objective ne constitue qu'une petite partie presque nulle de celle-ci [la religion subjective] » (N., 7). La même hésitation s'était maintenue jusqu'à la fin du *Tübingen Fragment* qui stipulait que la religion populaire doit proposer des doctrines qui « exigent et établissent peu de Positif » [*wenig Positives*] (N., 23).

Ici naissent les interrogations auxquelles se confronte l'écrit sur *La positivité*. Le « peu » n'installe-t-il pas un clivage entre « l'essence de la religion » et tout ce qui s'en objective ? Comment le « Positif » peut-il, en même temps qu'il nomme l'émergence de la religion qui n'attend que la formation achevée des institutions pour se révéler et jouir naturellement de sa pleine présence à elle-même, en désigner la cristallisation dans une foi-fétichiste, cette croyance artificielle dont se rengorge un entendement qui « ne jouit qu'avec une demi-conscience, [n'est] ni libre, ni ouvert » (N., 6) ? Formulées dans les termes empruntés à la note que nous rappelions plus haut, ces questions pourraient prendre la forme suivante : par quelle « différence », en vertu de quelle « altérité » la religion positive peut-elle, sans en briser la simplicité, rebondir jusque dans la « raison mise en liberté » ? Que l'on prenne au sérieux cette question : la religion positive apparaîtra peut-être moins comme une figure illusoire, presque maléfique, de la religion vraie, moins comme ce simulacre de la raison que le *Tübingen Fragment* ordonnait parfois d'« évincer » [*verdrängen*] (N., 17), que comme un « *etwas anders* » qui est autant le secours que l'hostilité que rencontre la religion lorsqu'elle « extériorise son existence ». Béance incommensurable du Positif ! C'est de creuser cette béance profondément pressentie dans des phrases comme celle-ci : « l'essence de la religion consiste pourtant en quelque chose d'autre qu'un Positif » [*in etwas anderem als einem Positiven*] (N., 158; P. 36, trad. mod.), que l'écrit sur *La positivité* marque un approfondissement, par là crucial, du « sol » (N., 18) sur lequel les thèmes túbuingiens laissaient croître la religion.

Engageons-nous dans cet approfondissement épineux que Hegel poursuit à travers des recherches qu'il qualifie lui-même de « scabreuses » (N., 152; P., 29) et dont on s'étonne qu'elles soient truffées de nombreux intertitres. Comme s'il s'agissait de familiariser un lecteur peu aguerrí avec les diverses implications que comporte l'étude fondamentale du modèle inédit de la religion qui devra présider au fonctionnement politique et social de toute société au lendemain des espérances trompées du fondateur du christianisme qui « eut le

chagrin de voir que son projet d'introduire la moralité dans la religiosité de sa nation échoua complètement » (N., 152; P., 33, trad. mod.).

L'impuissance de la raison

Le projet de Jésus, Hegel voulut sans doute le reprendre. Sans désespérer de l'inflorescence du « sentiment enthousiasmant de la valeur de la religion » (N., 164; P., 45). Au contraire : en comptant sur les possibilités de son renouveau. Mais à l'écart de « l'erreur fondamentale » dans laquelle « tout le système d'une Église » s'est englouti : « la méconnaissance de chaque faculté de l'esprit humain, notamment de la première d'entre elles, la raison » (N. 211; P., 103). Il n'est pas besoin d'une longue fréquentation des *Jugendschriften* pour reconnaître dans le motif de cette reprise la prégnance de l'autonomie à laquelle a toujours été suspendu l'avènement du nouvel « être-chez-soi » que le jeune Hegel voyait se profiler à l'aube de la modernité. Aussi il n'est pas surprenant qu'à la question de savoir ce que « ce pénible système de règles instituées par l'Église a donc fait gagner au genre humain » (N., 207; P., 97), il réponde que « si la raison a été méconnue par le système de l'Église, le système de l'Église ne peut être autre chose qu'un système du mépris des hommes ». Pas surprenant non plus qu'il écrive : « C'est sur la possession et le maniement de ce code [moral de l'Église] que se fonde tout le pouvoir législatif et judiciaire de l'Église, et s'il est contraire au droit de la raison de chaque homme d'être soumis à un tel code étranger, toute la puissance de l'Église est illégitime » (N., 211-213; P., 103-104). Comment enrayer cette « erreur fondamentale » qui a ravagé aussi bien l'époque du christianisme naissant et les temps révolus du Moyen Âge qu'une modernité livrée aux « intrigues » (N., 193; P., 80) d'une religion d'État ? Comment vaincre cette mystification généralisée qui ne doit pourtant pas faire oublier que « le but et l'essence de toute religion, et aussi de notre religion, est la moralité des hommes » (N., 153; P., 30) ? La longue déroute qui emprisonna l'élément religieux dans ce qu'une note du *Tübinger Fragment* [note barrée par un instinct prémonitoire ?], appelait le « génie myope » (N., 29) de l'Occident – « le génie de l'Occident n'ose ni regarder joyeusement de tous côtés dans le monde, ni s'élever dans le sentiment de soi-même » [im Gefühl seiner selbst] (N., 29) – est pourtant moins signe de déclin que soin offert à tous ceux qui, bien loin de « renier leur sentiment-de-soi » [Selbstgefühl] (N., 153; P., 30, trad. mod.), peuvent encore ressentir, tel un Jésus libre de toute ambition qui « l'aurait contraint à pactiser avec les préjugés », l'urgence d'« éveiller le besoin d'une activité plus libre que de mener une existence sans conscience-de-soi » [Dasein ohne Selbstbewusstsein] (N., 153; P., 31, trad. mod.). Emportée par cette ambiguïté, la dérivation de la religion amorce une

ouverture nouvelle au règne de la « raison universelle » comme l'attestent, à l'ombre d'une obsédante affinité que nous aurons à interroger, ces lignes qui louent le criticisme kantien d'avoir établi une théorie de la science à laquelle le « juste sentiment » des Grecs leur aurait déjà permis d'accéder : « la salutaire séparation des pouvoirs de l'esprit humain que Kant a faite pour la science, cette séparation n'a pas été faite par les législations de l'Église et des siècles s'écouleront encore avant que l'esprit des Européens connaisse et apprenne à faire dans la vie active, dans les législations cette différence à laquelle le juste sentiment des Grecs les avait conduits de lui-même » [*von selbst*] (N., 211; P., 103, trad. mod.). C'est du fond de cet horizon où n'a cessé de se lever « la jouissance d'une liberté conquise par elle-même » [*selbsterrungener Freiheit*] (N., 176; P., 60, trad. mod.) que l'écrit sur *La positivité* aborde les questions que nous venons de pointer en se proposant de « chercher, d'une part dans la forme originelle de la religion de Jésus elle-même, d'autre part dans l'esprit de l'époque lui-même, quelques raisons générales qui ont conduit de bonne heure à pouvoir méconnaître la religion chrétienne comme religion morale, d'en faire au début une secte et plus tard une foi positive » (N., 156; P., 35, trad. mod.).

Un propos aussi sobre, presque neutre, voire compassé, contraste étrangement avec la « mauvaise humeur » (N., 4) des fragments antérieurs si habiles à contrarier les injures malsonnantes quand il s'agissait de mettre en relief les conséquences désastreuses du « goût du pouvoir des prêtres » (N., 23), l'inépuisable manie de la religion chrétienne, cette « gouvernante fatigante » (N., 26), de tout régler, la décrépitude de la morale chrétienne qui maquille la « conscience acquise à travers l'expérience » (N., 12) dans des manuels que notre séminariste réservait... à « l'emballage d'un fromage puant » (N., 11) ! Certes, la « société chrétienne » suscite encore des descriptions hérissées de pointes d'ironie : « Socrate, lui, n'avait pas sept ou trois fois trois disciples » (N., 163; P., 44); « contre les terreurs de l'enfer la pensée que l'on n'y fera que partager le sort de beaucoup d'autres a souvent quelque chose de consolant » (N., 172; P., 54-55); « ses chefs plus récents ldu christianismel sontl contraints d'user parfois d'une sainte tromperie en faveur de leur bonne cause – ce que les non-initiés continuent d'appeler impiété » (N., 172; P., 55); la « foi d'église... une foi qu'on pourrait faire entrer dans le cerveau comme on empoche de l'argent » (N., 204; P., 93); « le flot de la vérité d'Église coule à quand bruit par toutes les ruelles, chacun peut s'emplir le cerveau de son eau » (N., 204; P., 94). Complaisances répétitives ? Sans doute. Mais dont le ton rogue trahit moins ce fond de férocité qui, quelques mois auparavant, faisait claquer des « coups de fouets » pour chasser « les théologiens qui apportent des

matériaux critiques pour consolider leur temple gothique »⁵ que le souci de substituer aux attaques directes du christianisme et aux persiflages insolents qui défiaient la « *fides quæ creditur* » (N., 6), les accommodements d'un Jésus lui-même devenu plus serein que celui que la *Vie de Jésus* avait chargé de « contester les préjugés des Juifs ». Ici, aucune trace de l'attitude revancharde inspirée par le dépit. Plus attentif à la « conjecture » sur l'attente d'un messie qui lui assurait l'audience des Juifs, Jésus, écrit Hegel, « ne pouvait les contredire directement » (N., 160; P., 39). Surprenant revirement ! Davantage encore pour peu que l'on prête attention au seuil d'aversion où en viennent à se croiser la « doctrine de Jésus » et celle d'une « école philosophique » : « se distinguer de la foi officielle et [...] la tenir pour indifférente » (N., 166; P., 47) ! Plus profondément que cette indifférence qui les conduit à tenir « la foi populaire à base d'imagination pour indigne d'un homme pensant », philosophie et religion se partageraient-elles « le pur amour de la vérité » (N., 156; P., 36) ? Que l'écrit sur *La positivité* ne voue plus les religions historiques aux gémonies – soulignons l'attachement que Hegel éprouve à l'égard de « notre religion » (N., 153; P., 34) – témoigne implicitement de la perplexité de Hegel devant ce débat auquel il veut participer sans pour autant classer la « sèche esquisse » de sa contribution sous les bannières d'« une conviction individuelle » [*individuelle Ueberzeugung*] (N., 153; P., 30, trad. mod.).

N'y calculons pas les aubaines à tirer d'une position équivoque qui comme à un carrefour mènerait aussi bien au témoignage d'un engagement religieux qu'à la confession d'une laïcité inflexible. Atrociement vaine pour qui n'a d'yeux que « pour la chose même » (N., 152; P., 30), entendons : « la religion dans [iml] le vrai sens du mot » (N., 176; P., 60, trad. mod.), une « conviction individuelle », qu'elle s'épuise en déclaration d'athéisme ou en profession de foi, proscrire d'une démarche désormais confrontée au plus ambigu des statuts d'une rationalité universelle le détachement qui doit la préparer à séjourner dans ce fond abyssal où la raison ne sait plus si la religion positive est son décalque ou sa défroque, l'intruse qu'elle tolère ou l'initée qu'elle accueille. Faut-il abandonner la prolifération aussi désordonnée qu'oppressante des sectes religieuses, ces sectes dont chacune « donne sa foi d'Église comme le *non plus ultra* de toute vérité » (N., 204; P., 93), au caprice de « l'esprit des nations et des époques » (N., 152; P., 29) ? Exclure l'universalité

5. Hegel à Schelling, fin janvier 1795 dans *Briefe von und an Hegel*, Hoffmeister, Hamburg, F. Meiner, 1952, I, 17. Abréviation utilisée : *Briefe. Correspondance*, trad. J. Carrère, Paris, Gallimard, 1962-1967, vol. I (1785-1812), p. 22. Abréviation utilisée : *Cor.*

qu'ennoblit le « contenu d'une religion qui doit nécessairement être éternel et inaltérable » (N., 155; P., 33, trad. mod.) du « cours des choses » (N., 187; P., 73) qui, lui, ne connaîtrait que la corrosion ? Comme si, même revêtue du statut de « suprême mesure du savoir et de la croyance », la « raison pure incapable d'aucune limitation » qui fascinait la *Vie de Jésus* était frappée d'une impuissance qui dissolvait jusqu'au souvenir de son identité dès qu'elle cherchait à se reconnaître dans tout ce qu'elle a elle-même rendu possible.

Cette impuissance dont Hegel nous dit que la raison la « sent » [*fühlt*] menace l'enquête menée sur *La positivité de la religion chrétienne*. S'il faut affirmer que « des vérités éternelles, de par leur nature, ne [peuvent] fonder leur nécessité et leur validité universelle que sur l'essence de la raison et non pas sur des phénomènes du monde sensible extérieur, contingents au regard de cette raison » (N., 161; P., 40), il est tout autant nécessaire de maintenir que « c'est un trait de la raison, qui se sent impuissante à donner le sceau de la nécessité aux doctrines positives fondées sur l'histoire, que de leur imprimer, ou d'y trouver du moins, l'autre caractère des vérités de raison, celui de l'universalité, autant que faire se peut » (N., 171-172; P., 54). C'est au creux de cette impuissance de la raison, c'est sur le circuit qui pourrait y être tracé – s'il est vrai comme le soulignait le *Tübingen Fragment* que « la religion rationnelle la plus pure est incarnée dans l'âme des hommes, encore plus dans celle du peuple » (N., 24) – pour faire se reconvertir réciproquement l'une dans l'autre « foi positive » et « foi morale », « foi historique » (N., 158; P., 36) et foi d'une « religion pure » (N., 161; P., 41), que Hegel installe son enquête. Il le précise dès le début lorsqu'il évoque la double fonction normative et explicative qui caractérise « la manière aujourd'hui en vogue de traiter la religion chrétienne » : celle « qui prend pour base de son examen la raison et la moralité » (N., 155; P., 33, trad. mod.), celle qui « pour l'explication a recours à l'esprit des nations et des époques » (N., 152; P., 29, trad. mod.). Sans nous engager ici dans le débat que ne manquerait pas de soulever cette double fonction si on interrogeait les réminiscences qu'elle charrie⁶, nous aurons à la laisser se déployer en son étroite conjonction avec le projet d'une éducation populaire à la liberté amorcé dans le *Tübingen Fragment*. En conjonction aussi avec tous les thèmes qui y étaient mis en branle pour spécifier ce que dès cette époque Hegel appelait « le concept de la religion » (N. 15). Nous y invitent l'appel à la « libre recherche de la

6. Pour « la raison et la moralité » : Kant et Fichte; pour « l'esprit des nations et des époques » : Montesquieu et Gibbon.

vérité » (N., 179; P., 64), à une « science puisée au plus intime de [la] vie » (N., 204; P., 94), à un type d'éducation approprié à une humanité qui a maintenant accédé à « l'âge d'homme » [*Stand der Männlichkeit*] (N., 162; P., 42) et la volonté de circonscrire – gardons l'expression que Hegel affectionne – « l'essence de toute religion vraie » (N., 153; P., 30).

S'il y a une vérité de la religion, le temps est venu de délimiter le champ où elle s'en fait la depositaire et la gardienne. En larguant d'abord les demi-questions distillées par les disciplines qui foisonnent autour de l'Histoire de l'Église et de ses dogmes pour « expliquer la genèse de l'édifice de la religion chrétienne » (N., 156; P., 34). Ces disciplines ne peuvent que susciter une curiosité que Hegel – se souvenant sans doute qu'à Tübingen il avait salué au passage l'étude de l'Histoire de l'Église dans la mesure où « les dogmes de la théologie perdent leur prestige lorsque nous les éclairons par l'Histoire de l'Église » et écarté cette discipline dans la mesure où « une telle réflexion froide offre si peu de soutien aux hommes » (N., 14) – qualifie pour sa part de « très faible »⁷ : elles sont trop envahies par la positivité des religions pour sonder le sol sur lequel ces dernières s'établissent. En larguant ensuite les questions qui entérinent tout « système dogmatique » : leur âme n'est plus en elles mais en une technique d'énoncés qu'on triture pour y « tailler [...] le mol oreiller d'une fausse quiétude pour sa conscience » (N., 170; P., 52). Quand il s'agit de « l'essence de toute religion vraie », quand il s'agit d'y comparer la religion chrétienne, cette religion qui prétend se hisser au rang d'une religion morale, il ne faut pas perdre de vue la « chose principale » tant ressassée dans les premiers fragments bernois : « La chose principale n'est pas [de savoir] si les sentences d'une pure morale se laissent dénicher dans la doctrine de Jésus [...] [mais de savoir] dans quelle lumière, dans quelle liaison, dans quel rang elles sont mises en place » (N., 53). L'écrit sur *La positivité* s'efforce de cerner non pas la lettre mais l'esprit – cet esprit dont Hegel affirme qu'il « est quelque chose de trop éthéré pour pouvoir être enfermé dans des mots et des formules impératives ou pour l'exprimer dans des sentiments et états d'âmes de commande » (N., 207; P., 98) – qui préside à cette liaison. En réveillant ces questions engourdies d'attente dans la *Vie de Jésus* : « comment la religion de Jésus est-elle devenue positive ? », « comment une religion positive a-t-elle pu s'introduire si facilement ? » (N., 155; P., 34).

Mais ces questions prêtent à malentendu. Tourné vers les « phénomènes du monde sensible extérieur », leur « comment » ne

7. Hegel à Schelling, le 30 août 1795; *Briefe*, I, 33; *Cor.*, I, p. 36.

semble pas passer la portée des disciplines pusillanimes qui viennent d'être écartées en raison de leur aveuglement à « la chose même ». Pourtant, si ces questions font un pas en direction des « phénomènes », ce n'est pas pour les envelopper d'une connaissance qui s'en ferait le simple reflet. Leur visée ? Placer ces « phénomènes » sous l'illumination de la raison dont la Vie de Jésus avait assuré que « souvent [...] obscurcie, mais jamais éteinte complètement »⁸, elle régit le « plan du monde ». Qu'il faille opérer ce mouvement pour approcher « l'essence de toute religion vraie », on en trouve une première indication dans l'insistance mise par Hegel à préciser d'abord que son étude s'éloigne d'une approche uniquement positiviste de la religion chrétienne : « Notre intention, écrit-il, n'est pas de rechercher comment telle ou telle doctrine positive est entrée dans le christianisme ou bien quels changements se sont produits peu à peu avec telle ou telle doctrine ». A préciser ensuite que son étude échappe tout autant à un examen purement rationaliste : « Notre intention n'est pas de rechercher [...] si telle ou telle doctrine est effectivement positive ou en partie seulement, est connaissable à partir de la raison ou pas » (N., 157; P., 35, trad. mod.).

Penser « l'essence de toute religion vraie », c'est alors aborder avec une extrême méfiance les interprétations usuelles du christianisme qui pour opposées qu'elles soient à « cette représentation que Jésus aurait été maître d'une religion purement morale, non positive [...] s'accordent en ceci que la religion contient à vrai dire des principes de la vertu, *mais* en même temps aussi des prescriptions positives pour gagner la bienveillance de Dieu encore par d'autres exercices, sentiments et actes que par la moralité » (N., 157; P., 35, trad. mod.). La source de cette méfiance ? Elle nous est indiquée par les « mais » qu'utilise prudemment Hegel pour pister l'approche que la pensée courante réserve à cette question que notre texte soulève en intertitre : « D'où le Positif » [*Woher das Positiv*] ? (N., 155; P., 33, trad. mod.). Soit, en plus du « mais » que nous venons de souligner, celui qui ouvre cette phrase que Hegel introduit immédiatement après celle qui vient d'être citée en ramenant à « deux partis » distincts la manière d'instiller le « en même temps » qui ajointe « principes de la vertu » et « prescriptions positives » : « Mais ces deux partis se distinguent l'un de l'autre en ce que l'un tient ce Positif dans une pure religion pour extra-essentiel, même pour condamnable et à cause de celui-ci aussi ne veut pas placer la religion de Jésus au rang d'une religion morale; l'autre en revanche pose la supériorité de celle-ci

8. N., 75; Rosca, p. 49.

justement dans ce Positif, le tient pour aussi sacré que les principes de l'éthicité [*Sittlichkeit*], édifie souvent entièrement ceux-ci sur celui-là, même lui accorde parfois une plus grande importance » (N., 155; P., 32-33, trad. mod.).

Comment s'expliquer avec ces « deux partis » ? Aussi bien avec le premier, rationaliste, lorsque, déclarant le Positif *ausserwesentlich*, il l'accuse de contaminer l'essence rationnelle de la religion, voire même dénonce dans la « vertu positive » l'occultation de la raison dégradée au surplus en une pure apparence qu'avec le second, positiviste, lorsque, proclamant le Positif *heilig*, il le décline en aspects rationnels de la vertu, se réjouit même que le lien des aspects positifs et rationnels atteste la vanité de toute raison dont on prétendrait, bien à tort, qu'elle fonde la religion ? Comme y tend la dernière citation que nous venons de commenter, suffit-il, pour s'expliquer avec ces interprétations de la coexistence des « principes de la vertu » et des « prescriptions positives », de les envoyer dos à dos en se contentant de faire remarquer qu'elles nient cette coexistence dès qu'elles l'ont affirmée ? Que, dans une même hâte, elles font basculer l'autonomie intérieure des « principes de la vertu » dans l'autorité extérieure des « prescriptions positives » ? Qu'elles se recoupent autrement dit dans un même présupposé : la moralité libre et rationnelle, bien loi d'exister « en même temps » que la légalité non libre et positive, s'y engloutit ? Dans ce cas, une simple « conviction individuelle », tranquille, exempte de paradoxe aurait tôt fait de mettre fin à une enquête dont la seule excuse est de scruter la distinction classique à laquelle se réfèrent les « deux partis » lorsqu'ils ne retiennent de la relation de la moralité et de la légalité, en termes plus généraux : de la rationalité et de la positivité, que l'incompatibilité de ces notions en s'interdisant du même coup d'accéder à ce que la *Vie de Jésus* appelait le « sens spirituel du royaume de Dieu comme un règne des lois morales parmi les hommes » *als einer Herrschaft der Tugendgesetze unter den Menschen*⁹.

Se distancier de la pensée régnante signifie moins alors engager un long débat avec les solutions qu'elle propose au problème de *La positivité de la religion chrétienne* – encore que, nous le verrons, Hegel s'applique à faire ressortir les incohérences où s'enferment les « deux partis » – que la libérer de l'attitude linéaire, mécanique qui l'accule à abolir, aussitôt évoquée, la coexistence du « rationnel » et du « positif ». Sans se précipiter pour autant dans la ferveur d'une « conviction individuelle » : elle

9. N., 114; Rosca, p. 119. Trad. modifiée.

revendique une immédiateté trop éphémère – « chacun pose son système comme étant la religion chrétienne » (N., 152; P., 29) – pour donner accès à « l'essence de toute religion vraie ». Si, en son sens et en sa phénoménalité même, l'esprit du christianisme – ces « vérités éternelles » qui font irruption dans les « phénomènes du monde sensible extérieur » – n'est pas infidèle à cette essence, si son émergence est à comprendre comme l'institution d'une religion authentiquement rationnelle, celle où « règne seulement la raison, et sa fleur, la loi éthique », ce ne peut être qu'à la condition de mettre à profit une *Denkungsart* qui consent à chercher à conférer aux notions bien connues dont se réclame la philosophie usuelle pour maintenir la religion chrétienne dans l'espace de la « religion morale », un statut qui les rende adéquates à l'existence d'une religion dont Hegel constate qu'aux yeux mêmes de son fondateur qui pourtant « prônait une vertu propre let libre » (N., 155; P., 33, trad. mod.), elle n'est parvenue qu'à « un résultat très équivoque » (N., 154; P., 32)¹⁰ déchiffré en ces termes : « Malgré toute leur religiosité, ils les auditeurs de Jésus ne pouvaient être que citoyens de l'État juif; de citoyens du royaume de Dieu il n'y en avait que peu ». Résultat si équivoque que l'empiètement de la moralité et de la légalité pratiqué par cette religion invite à porter l'interrogation sur « l'esprit de la religion chrétienne » au-delà des vaines déductions d'une raison purement « explicative ». Au-delà aussi de l'affreuse alternative du légalisme et du moralisme qui enserme une raison seulement « normative ». Car abstraites l'une et l'autre. Plus abstraites, si une telle évasion est imaginable, que les « états d'âme de commande » amassés pour les défaillances d'une « conviction individuelle ». Ne reconnaissant dans la religion chrétienne que ce qu'elles attendent de la prestigieuse autorité de la loi morale qu'elles étreignent « comme quelque chose de subsistant en dehors de nous, comme quelque chose de donné », la raison explicative et la raison normative refusent que le christianisme puisse se prêter à cet exercice de la liberté dont nous avons vu dès le *Tübinger Fragment* et davantage encore dans la *Vie de Jésus* que Hegel la voulait si près de la vie que la pratique de la vertu elle-même ne s'exercerait pas dans la « dignité » si elle éteignait la « voix

10. *Die Positivität...*, 154; *La positivité...*, p. 32. Hegel invoque *Matth. XX, 20* « Alors la mère du fils de Zébédée s'approcha de lui, avec ses fils, et se prosterna pour lui demander quelque chose. "Que veux-tu ?" lui dit-il. Elle lui dit : "Ordonne que mes deux fils que voici siègent, l'un à ta droite et l'autre à ta gauche, dans ton Royaume" et *Actes, I, 6* « Étant donc réunis, ils l'interrogèrent ainsi : "Seigneur, est-ce maintenant le temps où tu vas restaurer la royauté en Israël ?" ».

authentique du cœur »¹¹ qui résonne comme une « voix céleste »¹², si elle broyait « le germe du bien que la nature planta dans le cœur des hommes »¹³. Dans ces conditions, réviser le donné positif et le donné rationnel, les déplacer sur le terrain d'une liberté concrète, cette liberté où s'emmêlent nature et raison, équivaut à prendre prétexte de *La positivité de la religion chrétienne* pour poursuivre la mise au point d'une position conquise dès Tübingen et assumée à Berne au cours de l'été 1795. Comme si, interpellé par un message évangélique qui décelait dans le heurt implacable des « penchants naturels » et de la « foi » la promesse d'une relève avalisée par l'amour, il s'agissait maintenant de transcrire l'être-chez-soi qui a fonctionné comme lieu d'élection d'un savoir « in concreto » (N., 13), dans le langage inédit de ce que Hegel ose appeler pour la première fois « conscience-de-soi » (N., 153; P., 31, trad. mod.). Comme si c'était dans une force identitaire mieux nommée encore par ce mot que par celui de *Selbstkenntnis* sur lequel pivotait la *Vie de Jésus* qu'il fallait, ultimement, nouer le lien qui tisse la coappartenance du positif et du rationnel. L'étude de *La positivité de la religion chrétienne* permet de statuer sur ce lien à la condition que l'on s'en tienne « à ce qui dans la religion de Jésus donna lieu qu'elle devienne positive, c'est-à-dire ou bien n'était pas postulé par la raison, lui était même contraire ou bien en accord avec elle mais n'"exigeait" que d'être cru sur autorité » (N., 157; P., 35-36, trad. mod.).

La main de l'histoire

Dans la patience de cette méditation encore bien fragile, une seule hantise : la « faible lueur »¹⁴ d'une raison qui a réussi à se maintenir jusque dans l'oubli le plus épais auquel l'a condamnée le « cours des choses ». À travers quelle réfraction ? Les « vérités éternelles » se confirmeraient-elles dans les limites qui régissent les « phénomènes du monde sensible » ? Que l'écrit sur *La positivité* ne poursuive pas d'autre tâche que celle qui consiste à tester cette confirmation, on en trouve encore une indication dans l'angle même sous lequel Hegel choisit d'aborder la « doctrine de Jésus ». Si, à ses yeux, cette doctrine témoigne, à titre privilégié, de l'inscription de la raison dans l'Histoire, c'est qu'elle est une doctrine qui vise ou plutôt visait à former une secte d'une espèce tout à fait originale, une secte « qui à vrai dire par un côté

11. N., 98; Rosca, p. 90.

12. N., 79; Rosca, p. 57.

13. N., 81; Rosca, p. 60. Trad. modifiée.

14. N., 75; Rosca, p. 49.

fait le principe positif de la foi et de la connaissance de ce qui est vouloir de Dieu et droit comme sacré pour la base de la foi, mais pour l'essentiel en celui-ci ne tient pas les doctrines commandées qui peuvent s'y rencontrer et les pratiques qui y sont ordonnées mais les commandements de la vertu » (N., 158; P., 36-37, trad. mod.). Faisant éclater « les considérations les plus contradictoires » qu'on projette sur le christianisme – celles qui le transforment en « simple fantôme... créé de toutes pièces ou depuis longtemps disparu » jusqu'à celles qui l'envisagent comme « objet de respect et de croyance pour de nombreux hommes » (N., 152 : P., 39) –, une seule question guide l'exploration du sombre destin qui fut tissé autour de la doctrine de Jésus sur laquelle la religion chrétienne a fini par « s'établir comme religion publique » (N., 163; P., 43). Citons-la intégralement :

Comment eût-on pu s'attendre à ce qu'un tel maître, qui s'était déclaré non contre la religion établie elle-même, mais seulement contre la superstition morale qui voulait que l'on eût satisfait aux exigences de la loi éthique par l'observance des usages de cette religion – qui prônait non une vertu fondée sur l'autorité [laquelle est ou bien dépourvue de sens ou bien immédiatement une contradiction] mais une vertu propre et libre, – qu'un tel maître donnât lieu à la naissance d'une religion positive [fondée sur l'autorité et ne plaçant pas du tout ou du moins pas exclusivement la valeur dans le Moral *[in Moral]* ! (N., 155; P., 33, trad. mod.).

On ne s'étonnera pas trop que pour mieux suivre la simulation de la « vertu propre [et] libre » qui est intervenue lorsque la religion chrétienne devenue « dominante » (N., 187; P., 73) puis « une affaire de l'État » (N., 205; P., 95, trad. mod.) donna le message évangélique pour autre qu'il n'est en le figeant dans la raideur d'un système dogmatique, Hegel fasse vibrer une comparaison que les premiers fragments bernois nous ont rendu familière, celle des deux « sages » que furent Socrate et Jésus. « S'il est permis », propose-t-il amusé et caustique, « de comparer sur ce point [l'établissement de la religion chrétienne comme religion publique] le destin de la philosophie de Socrate avec le destin de la doctrine de Jésus, nous trouvons entre autres choses encore dans la différence entre les élèves des deux sages que la philosophie socratique, en Grèce ou ailleurs, ne se développa point en religion publique » (N. 163; P., 43, trad. mod.). Arrêtons-nous à cette comparaison. Elle nous aidera à comprendre comment, aux yeux de Hegel, « l'efficacité [*Wirksamkeit*] de la vertu » (N., 158; P., 37, trad. mod.), cette ressource de ce que notre texte bien rodé aux formules kantienues appelle le « royaume de moralité de l'Église invisible » (N., 177; P., 61), a été outragée lors de l'extension du christianisme qui lui a substitué cet amalgame pourtant impossible, ce « concept contradictoire [...] : une doctrine positive de

vertu » (N., 166; P., 47). A comprendre aussi lorsqu'on se demande « comment une société morale ou religieuse se change en État » (N., 173, P., 56) que la société chrétienne devient « le plus lamentable des spectacles [...] offert à qui examine de près dans l'histoire quelle misérable forme de culture le genre humain a adoptée quand chacun a renoncé dans sa personne et celle de ses descendants, à tout droit de juger par soi-même de ce qui est vrai, de ce qui est bon et juste dans les plus importants objets de notre savoir et de notre foi, et en toutes les autres matières » (N., 177; P., 61-62).

La comparaison des disciples de Socrate et de ceux de Jésus reprend, à la lettre, celle qui, dans les travaux précédant l'écrit sur *La positivité*, saluait dans le génie socratique l'art d'avoir « simplement conduit l'homme en lui-même » (N., 35). Dégageons-en les principaux éléments. Si, insiste très pesamment Hegel, les « amis éprouvés » (N., 163; P., 44) de Jésus « ne se distinguaient ni comme généraux, ni comme hommes d'État profonds, mais mettaient au contraire leur gloire à ne pas l'être », ceux de Socrate, ces « hommes grands par eux-mêmes », se nourrissaient, eux, de « cet esprit républicain qui donne plus d'autonomie à chaque individu pour lui-même » (N., 162-163; P., 42-43). Autonomie que les disciples de Jésus ne pouvaient pas ressentir, eux qui « n'avaient pas conquis eux-mêmes la vérité et la liberté » (N., 162; P., 43, trad. mod.) et dont les « intérêts se limitaient à la personne de Jésus » (N., 163; P., 43). Des hommes certes remarquables par « leur probité, le courage » (N., 162; P., 42). Mais privés de l'« Énergie de l'Esprit » [*Energie der Geistes*] : ils ne parvinrent pas à « dépasser toutes les idées et préjugés juifs » (N., 162; P., 42, trad. mod.). A leur « caractère », Hegel oppose l'« originalité propre » (N., 162-163; P., 42-43) des compagnons de Socrate qui « aimaient la personne de Socrate pour sa vertu et sa philosophie non la vertu et sa philosophie à cause de lui » (N., 163; P., 43, trad. mod.). Tableau peu flatteur pour les hérauts de la religiosité moderne, eux-mêmes victimes de la mentalité d'un maître qui, tout *Tugendlehrer* qu'il fut, a confondu vertu et fétichisme en fixant à douze le nombre de ceux à qui il avait conféré « des pleins pouvoirs » sans soupçonner peut-être que la « prééminence de certains individus » qu'il avait arbitrairement consacrés allait s'accroître encore et de triste façon lors des « conciles qui se prononçaient sur des vérités à la majorité des voix ». Les disciples de Socrate n'eurent pas affaire à un maître aussi jaloux de ses secrets : « tout ami de la vertu était le bienvenu pour lui » (N., 163; P., 44). Aussi, bien loin de devenir de « simples philosophes inactifs [...] de simples élèves de Socrate », ils ne cessaient, au contact même de leur maître qui les inspirait, de renouveler « l'appris » (N., 163; P., 43, trad. mod.) et plusieurs « fondèrent leurs propres écoles » (N., 163; P., 43).

Une extrême amertume ferme la comparaison sur ce coup de semonce lancé par-dessus la tête des apôtres à tous les pontifes qui trônent depuis des siècles : « Pour la diffusion de la vertu, et pour fonder le royaume de Dieux sur terre, il n'y a aucun nombre sacré pour des hommes qui se sentent appelés à entreprendre cela » (N., 163; P., 44, trad. mod.). Lorsque la comparaison pèse sur les traits de caractère des disciples de Jésus pour souligner leur « ambition de comprendre fidèlement [*getreu aufzufassen*] et de conserver cette doctrine [de Jésus] et de la transmettre aussi fidèlement aux autres, sans addition [*Zusatz*], sans qu'elle doive recevoir des particularités divergentes à travers une élaboration originale » [*durch eigene Bearbeitung*] (N., 162-163; P., 43, trad. mod.), ce n'est pas seulement pour rejeter la mante doctrinaire dont ils ont revêtu la « religion de raison » qui leur était imposée. Comme si « l'esprit de la religion chrétienne » avait pu échapper à ce moment ambigu où la fidélité la plus haute vire en trahison ! Bien en-deça d'une « manière de répandre une religion », ce que la comparaison des disciples de Socrate et de Jésus entreprend de décrire, ce qu'elle vise à faire ressortir, c'est quelque chose comme une fatalité, un *Schicksal* qui se serait moqué de la « probité », bien contingente, de ceux qui « avaient tout quitté pour suivre Jésus » (N., 163-164; P., 43-44). Impossible, selon Hegel, d'élucider *La positivité de la religion chrétienne* sans affronter cette fatalité qui s'est jouée du zèle des disciples à professer la doctrine de leur maître. L'uniformité nivelante qui fit entrer en agonie le christianisme naissant n'a pas résulté de faux pas humains : « il devait nécessairement en être ainsi [*so musste es sein*] si la religion chrétienne devait se maintenir, si elle devait s'établir comme religion publique et comme telle parvenir à la postérité ». Qu'exhibe donc « la vérité de la religion chrétienne » (N., 156; P., 34) si la décision à son propos doit tomber sur un constat aussi radicalisé ? Pourquoi, traitant du « Positif provenu [*von*] des disciples de Jésus » (N., 162; P., 42, trad. mod.), évoquer ce qui n'est pas loin de suggérer une histoire de l'essence du christianisme alors que soulignée comme un motif parmi d'autres pour ponctuer le déclin de la religion chrétienne, la « manière de répandre une religion » adoptée par les premiers propagateurs de la foi renverrait plutôt à ce qui s'écarte de toute nécessité, à ce que Hegel lui-même nomme des « circonstances diverses » (N., 164; P., 46, trad. mod.) ? Soupesés « à même la main dirigeante de l'Histoire » [*an der leitenden Hand der Geschichte*] (N., 156; P., 35, trad. mod.), les arguments chapeautés d'intertitres pourtant tournés vers des réponses aussi relatives que locales au problème de *La positivité de la religion chrétienne* – par exemple : *État de la religion juive*, *Jésus parle beaucoup de lui-même comme individu*, *Miracles*, *Douze* – nous permettent d'articuler l'empiètement de ces niveaux d'enquête.

D'accéder surtout à la négativité du déclin qui transforma la « religion de raison » de Jésus en un christianisme d'État. Comment Hegel retrace-t-il les étapes de cette déviation funeste ?

La première « circonstance » qui détourna la religion chrétienne de sa vocation initiale, de celle qui la vouait tout entière à maintenir la moralité dans « sa liberté propre » (N., 154; P., 31, trad. mod.), renvoie à la mentalité juive que le message évangélique devait éveiller au « besoin d'une activité plus libre que de vivre une existence sans conscience-de-soi » : « Le triste état de la nation juive, – d'une nation qui dérivait sa législation de la plus haute sagesse même, et dont l'esprit à présent gisait à terre sous un fardeau de commandements statutaires, qui prescrivaient d'une façon tatillonne une règle pour chaque action insignifiante de la vie quotidienne et donnaient à toute la nation l'aspect d'un ordre monastique – tout comme ils avaient classé et fait entrer de force le plus sacré, le service de Dieu et de la vertu, dans des formulaires morts et n'avaient rien laissé d'autre à l'esprit que la fierté de cette obéissance des esclaves à des lois qu'ils ne se sont pas données eux-mêmes, fierté qui par ailleurs fut profondément mortifiée et exaspérée par la soumission de l'État à une puissance étrangère – cet état de la nation juive devait nécessairement chez des hommes meilleurs de cœur et d'esprit qui ne pouvaient abandonner, renier leur sentiment de soi [*Selbstgefühl*] et se laisser rabaisser au rang de machines mortes, éveiller le besoin d'une activité plus libre que de vivre une existence sans conscience de soi [*Selbstbewusstsein*] en s'occupant sans cesse, mécanique sans esprit et sans âme, à se soumettre comme des moines à des usages mesquins : il devait éveiller aussi le besoin d'une jouissance [*Genuss*] plus noble que de se croire grand dans ce métier d'esclaves » (N., 153; P., 30-31, trad. mod.). Il n'est pas nécessaire de s'arrêter longuement sur cette évocation de la nation juive pour y reconnaître la résurgence explicite des thèmes tubinguiens. L'oppression que des commandements promulgués sous forme de statuts exercent sur la mentalité d'un peuple et « la vie quotidienne », la codification du « plus sacré » en des « formulaires morts », la perte de l'autonomie de l'État, la manie du rabaissement des hommes au rang de « machines mortes », autant d'arguments qui nous rappellent, jusque dans le vocabulaire, le combat mené dans le *Tübinger Fragment* contre l'avilissement du *ganz einheimisch*. L'enjeu demeure le même : une liberté à fleur de vie. En témoignent les mots *Genuss*, *Selbstgefühl*, *Selbstbewusstsein* qui orchestrent la critique du judaïsme. N'y relevons pas, même lorsque ces mots font signe vers les « floraisons bien plus belles de l'esprit humain » qui s'offrirent à ceux qui fréquentèrent des nations étrangères, une argumentation aussi courte que réductrice

qui s'appuierait sur un langage humaniste pour houspiller des esclaves. Comme à Tübingen, c'est bien plutôt une pensée de la vie que couronnent ces vocables. Ils ne peuvent s'appesantir sur « le triste état de la nation juive » qu'en le faisant contraster avec l'heureuse audace du peuple grec, celle qu'il laissait advenir dans la libre effusion de la sensibilité et l'harmonieux développement de la vie éthique. Comment, autrement, parler de l'obéissance à la loi comme du lieu de formation de la « vertu autonome » (N., 153; P. 31) ? Et d'une autonomie qui ne peut pas être seulement humaine s'il est vrai que les « usages mesquins », la « mécanique sans esprit et sans âme » qui qualifient les « commandements statutaires » de la religion juive repoussent ces commandements comme une scission néfaste à ce que Hegel appelle encore la « jouissance de la vie » [*Genuss des Lebens*] (N., 207; P., 98), jouissance, insiste-t-il, qui doit se ressaisir et s'exhiber en « conscience de soi ».

Pour cerner de plus près le sens de cette logique d'acheminement vers « l'âge d'homme », il convient de se rendre attentif à la façon dont Hegel mêle au souvenir de la religion belle qui vient de lui servir de paradigme pour dénoncer les « concepts pervers » [*verkehrte Begriffe*] (N., 153; P., 31, trad. mod.) de la mentalité juive celui de la religion morale que la *Vie de Jésus* avait placée au cœur du message évangélique pour légitimer toute démarche qui s'enquiert de l'origine de *La positivité de la religion chrétienne*. Mais, notons-le tout de suite, le fondateur du christianisme qu'on nous invite à rencontrer à nouveau ne s'apparente guère à celui qui s'était contenté de pratiquer l'*Aufhebung* de la contradiction entre les penchants naturels et la loi morale¹⁵. C'est un tout autre sort que lui réserve maintenant Hegel : « Jésus en effet était pour sa part [*für sich selbst*] obligé de parler beaucoup de lui, de sa personne » (N., 158; P., 37, trad. mod.). Une seule phrase condense les nouveaux traits du personnage en les accentuant d'une manière telle qu'elle semble rayer ceux qu'en avait esquissés la *Vie de Jésus* : « A côté de la recommandation d'une religion morale, Jésus, le maître de celle-ci, devait nécessairement toujours se mettre en jeu – et exiger foi en sa personne dont sa religion rationnelle n'avait besoin que pour s'opposer au Positif » (N., 159; P., 38, trad. mod.). Phrase rocailleuse ! En quel sens cette phrase marque-t-elle une difficulté dans la problématique de la religion rationnelle que depuis son arrivée à Berne Hegel a centrée sur Jésus ? Plus qu'une difficulté, puisqu'en prenant Jésus au mot, Hegel va jusqu'à prétendre ici que bien loin de servir « la vertu et la vérité » (N., 164; P., 45), certains

15. N. 114; Rosca, p. 118.

propos de Jésus¹⁶ « ne sont possibles que dans la bouche d'un maître d'une religion positive, non dans la bouche d'un maître de vertu » (N., 165; P., 46, trad. mod.). Un verdict aussi cassant n'empêche pourtant pas de situer le message évangélique au centre de « l'essence de toute religion vraie ». A la condition d'y ménager une ouverture qui ne réduise pas « la vérité de l'évangile » (N. 165; P., 45) aux formulations perverses qu'en a proposées un Jésus qui, sous le poids des « circonstances », « demande attention à ses enseignements non pas parce qu'ils sont adaptés aux besoins moraux de notre esprit, mais parce qu'ils sont la volonté de Dieu » (N., 159; P., 38, trad. mod.). Comment accueillir ce Jésus ? Pourquoi cette insistance sur un maître de vertu qui décide de prendre à son compte « la façon dont son peuple voulait exclusivement se laisser approcher » (N., 158; P., 37, trad. mod.) ? Au point que plutôt que d'enseigner une « foi fondée en elle-même » (N., 160; P., 40), une foi que l'homme puiserait dans « sa propre force de vertu », il lui cache à elle-même son essence dans « ce détour par les miracles » de telle sorte que « la doctrine ne requerrait respect qu'à cause du maître et celui-ci à cause de ses miracles » (N., 161; P., 41, trad. mod.) ?

Il serait vain, faut-il le souligner, de tenter de rattacher à une influence kantienne la convoitise d'un tel vedettariat. Hegel a beau relever dans le judaïsme régnant – cette religion dont la seule « fierté » consistait à faire dériver les « lois culturelles, politiques et civiles » directement de l'autorité divine et par là « réduisait l'efficacité de la vertu à une obéissance aveugle à des commandements qu'ils [les juifs] ne s'étaient pas donnés eux-mêmes » (N., 158; P., 37, trad. mod.) –, les « circonstances » qui contraignaient Jésus à prêcher sous l'autorité de Dieu ou encore, comme l'exprime Hegel dans le langage criticiste, « conduisirent à faire de la raison une faculté simplement réceptive, non législatrice » (N., 165; P., 46), la prégnance de la terminologie kantienne n'épouse pas cette étonnante désinvolture qui s'empare de la christologie élaborée dans *La religion dans les limites de la simple raison* : « Le bon principe cependant est descendu du Ciel en l'humanité, non seulement à une époque déterminée, mais d'une manière invisible depuis le

16. Hegel réfère à Marc XVI, 15-18 : « Et il leur dit : « Allez dans le monde entier proclamer l'Évangile à toute la création. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé, celui qui ne croira pas sera condamné. Et voici les signes qui accompagneront ceux qui auront cru : en mon nom ils chasseront les démons, ils parleront en langues nouvelles, ils saisiront des serpents, et s'ils boivent quelque poison mortel, il ne leur fera pas de mal; ils imposeront les mains aux infirmes, et ceux-ci seront guéris » [sid.

commencement de l'espèce humaine »¹⁷. Kantienne, la mise en vedette de la personne de Jésus l'est aussi peu lorsqu'elle s'efforce de faire apparaître non pas l'inventeur de la morale mais celui qui se limita à remémorer [*zurückrufen*] « les principes moraux qui se trouvaient dans les livres sacrés de son peuple [...] Jésus trouva les principes suprêmes de la morale tout prêts et n'en établit pas de nouveaux » (N., 154; P., 31, trad. mod.). Même voué à l'expansion d'une religion rationnelle en religion morale, obsédé par un seul but qui « était de réveiller le sens pour la moralité; d'agir sur l'attitude intérieure » (N., 176; P., 60), même astreint à utiliser « beaucoup de représentations [*Vorstellungen*] de ses contemporains, comme par exemple leur attente d'un messie – représentation [*Vorstellung*] de l'immortalité sous la forme imagée [*Bild*] de la résurrection » (N., 155; P., 33, trad. mod.), le Jésus que Hegel met en scène pour élucider *La positivité de la religion chrétienne* brouille tout souvenir du Christ kantien. Qu'il suffise, pour s'en convaincre, de remarquer qu'en acceptant que sa doctrine subisse une « matérialisation [*Versinnlichung*] à travers des exemples sensibles [paraboles] » (N., 158; P., 37, trad. mod.), le Jésus hegelien ne cantonne pas pour autant son enseignement au niveau des « représentations » : il n'a fait que s'en servir [*nur gebraucht habe*] « pour recouvrir des concepts plus nobles » (N., 155; P., 33). Non pas ceux, comme Kant l'enseignait, qui étayeraient la « foi statutaire de l'Église », ce simple « véhicule »¹⁸ provisoire que la religion morale est appelée à répudier au cours de l'histoire : « l'attitude intérieure » privilégiée par le Jésus hegelien ne dicte pas la quête d'un Dieu lointain. N'absorbe pas, à la manière kantienne, la figure du Christ dans « l'idée personnifiée du bon principe »¹⁹. Révoquant toute « pratique culturelle mystérieuse », prônant une liturgie « tout humaine » – la célébration de la pâque juive échappe à tout « sens métaphysique » : « repas religieux ou simplement amical », la pâque n'est qu'« un symbole par lequel dans la représentation [*in der Vorstellung*] il [Jésus] mettait lui-même en relation le souvenir de lui avec des parties du repas qu'ils [ses disciples] consommeraient » (N., 169; P., 51, trad. mod.) –, ce sont beaucoup plus des accents provenus, comme à travers une pluie magnétique, de la religion grecque que des échos d'une religion où « il n'est [...] nul

17. Kant, *Die Religion innerhalb den Grenzen der blossen Vernunft*, dans *Kant-Werke*, Band 7, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, 768. Abréviation utilisée : *Die Religion*. Trad. fr. : *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1968, p. 85. Abréviation utilisée : *La religion*.

18. Kant, *Die Religion...*, 768; *La religion...*, p. 143.

19. Kant, *Die Religion...*, 712; *La religion...*, p. 85.

besoin d'un exemple tiré de l'expérience pour faire de l'idée d'un homme moralement agréable à Dieu un modèle pour nous »²⁰ qu'éveille ce Jésus qui tenait à « agir au sein de [in] son peuple » (N., 158; P., 37)²¹. Plus encore : si ce Jésus avait voulu « en appeler seulement à la raison, c'eût été prêcher le poisson » (N., 159; P., 37) ! Comparaison rebu-tante, presque grossière ! Mais le ramassé saisissant de la formule révèle que le Jésus hegelien ne se plie pas docilement aux consignes kantien-nes. Voyons ce que cette formule donne à penser.

Elle survient pour affermir la position que Hegel adopte à l'égard de la question de savoir si et jusqu'où « les lois de Jésus sur la vertu sont elles aussi quelque chose de Positif *letwas Positives*, c'est-à-dire tirent leur validité du fait que Jésus les a décrétées ». Cette question, rappelons-le, ne vise ni à combler d'éloges l'enseignement de Jésus, ni à le décrier. Elle ne se propose pas non plus d'en livrer un sens théolo-gique ou politique. La référence explicite au « discours sur le pain de vie »²², discours dont le « sens métaphysique a été même par des théo-logiens déclaré quelque chose de difficile » [*für etwas hart*] (N., 169; P., 51, trad. mod.), met en garde contre les « inventions que notre temps a fait naître » : « lettre morte » [*toter Buchstabe*] adressée à « l'homme du système » (N., 206; P., 96-97) ! Peut-être même devons-nous ajouter que la question soulevée concerne moins le christianisme en tant que tel que sa mission civilisatrice. En cherchant à spécifier l'« allure » [*Beschaf-fenheit*] (N., 157; P., 35, trad. mod.) du message de Jésus, Hegel tente de l'évaluer comme « forme de culture » (N., 157; P., 61). Forme positive ? Comment l'interpréter ? Voici sa réponse : « l'affirmation que les lois de Jésus sur la vertu sont elles aussi quelque chose de Positif, c'est-à-dire tirent leur validité du fait que Jésus les a décrétées, témoigne sans doute d'une humble modestie et d'une renonciation à tout bien propre, hon-neur et grandeur dans la nature humaine, mais elle doit nécessairement aussi au moins présupposer que l'homme a un sentiment naturel de l'obligation envers des commandements divins; et si dans notre cœur absolument rien ne correspondait à l'exhortation à la vertu, aucune corde propre en nous n'était touchée par là, alors l'entreprise de Jésus d'enseigner la vertu à l'homme aurait eu la même allure et le même suc-cès que le zèle de saint Antoine de Padoue pour prêcher les poissons : ce dernier aurait pu lui aussi s'en remettre à une aide d'en haut pour ce

20. Kant, *Die Religion...*, 715; *La religion...*, p. 87.

21. Sur cette image d'un *Volkserzieher*, cf. N., 154, 159, 176; P., 32, 38, 59 où figurent les expressions suivantes : « amplifier son action sur l'ensemble du peuple », « agir sur ses contemporains », « parmi un peuple ».

22. Hegel réfère à *Jean*, VI, 47.

que ni son prêche, ni la nature des poissons n'avaient pu faire » (N., 157; P., 35, trad. mod.). Cette réponse porte un coup décisif à la manière courante de traiter la religion chrétienne. Par la fluidification des notions de positif et de rationnel qu'elle opère le positif du « décrété », le rationnel du « cœur », elle renverse l'explication positiviste de la religion. Bien loin, comme cette dernière le prétend, que la concomitance du positif et du rationnel atteste que ces termes s'unissent en extériorité, elle manifeste non seulement que le premier est attaché au second mais qu'il lui rend témoignage. Malgré lui ! On le verra mieux en gardant sous les yeux ce portrait de Jésus qui accompagne la réponse que nous venons de citer : « Il était un Juif, le principe de sa foi et de son évangile était la volonté révélée de Dieu comme la lui avaient transmise les traditions des Juifs, mais *en même temps [aber zugleich]* [nous soulignons] le sentiment vivant [*lebendige Gefühl*] [nous soulignons] du devoir et du droit qui se trouvait dans son propre cœur » (N., 158; P., 37, trad. mod.). Les mots que nous avons soulignés refusent d'instaurer un dilemme entre l'affirmation du positif et celle du rationnel qui les figeraient l'un et l'autre dans une opposition insurmontable. Ils appuient au contraire une *Denkungsart* qui ne peut pas manquer d'ébranler l'évidence de ces affirmations en les enfermant dans un cercle vicieux. De montrer ensuite que même abritée pudiquement sous l'autorité divine et la « foi en sa personne », la religion rationnelle de Jésus n'a pu, comme dit Hegel, « s'opposer au Positif » qu'en l'intégrant. Voyons d'abord comment se dessine le cercle vicieux.

L'énergie de l'Esprit

Si nous examinons de près la façon dont Hegel nous demande dans la réponse que nous rapportons plus haut de « s'expliquer » (N., 156; P., 34) sur la validité des lois morales telles qu'elles furent prescrites par Jésus, c'est moins vers la passive réception d'un donné que vers sa source, vers la libre spontanéité [*spons* signifie source] à l'égard de tout impératif qu'il faut se tourner pour penser « l'exhortation à la vertu » lancée par le fondateur du christianisme. Ferait-on reposer l'obligation morale sur l'autorité d'une parole ou d'une personne que cette spontanéité devra toujours être présupposée ne serait-ce que pour reconnaître en l'homme la capacité d'y répondre. Davantage : d'y correspondre [*lentsprechen*]. L'effacement de cette spontanéité peut bien sous le couvert d'une « humble modestie » immuniser l'annonce d'un message qu'on ne devrait alors interpréter, dit Hegel, qu'avec « une aide d'en haut ». Mais outre qu'une telle mise à l'abri n'équivaudrait, fait-il remarquer, qu'à une renonciation à tout ce qui appartient en propre à la nature humaine, elle ne cesserait pourtant de faire appel à une correspondance à la fois dite et tue, celle du cœur et du décret. C'est dans une telle

correspondance que comme dans un cercle vicieux s'installe l'explication positiviste de la religion. Sans s'apercevoir qu'en faisant de « l'obligation envers les commandements divins » une simple matière à décret, elle se condamne à réduire « la nature humaine » à la naturalité des poissons ! Réduction d'autant plus étonnante que cette explication sombre dans une contradiction méprisante, intolérable lorsqu'elle traite la foi chrétienne comme un don qui viendrait combler la déficience d'une humanité ouverte à cette foi uniquement dans la mesure où il lui est impossible de se l'accorder elle-même. Hegel fait bien ressortir cette contradiction en refusant d'adhérer au « parti [selon lequel] aucune autre religion n'est aussi appropriée que celle-ci [la religion chrétienne] aux besoins de l'humanité, pour avoir répondu de manière satisfaisante aux problèmes de la raison pratique que cette raison serait tout à fait incapable de résoudre par elle-même » (N., 156; P., 34). L'étude du portrait du Jésus hegelien permet d'échapper à cette contradiction et au cercle vicieux qui la sous-tend. Son point de fuite ? Non pas l'écart que l'explication positiviste de la religion creuse entre « sentiment naturel » et « commandements divins » mais le lien qui noue les deux aspects de ce que Hegel appelle le « principe » de la foi de Jésus : « volonté révélée » et « sentiment vivant du devoir et du droit ». Un portrait tout en nuances, presque un fondu enchaîné, où l'on voit ce lien intensifier l'appartenance de ces deux aspects après les avoir laissé se juxtaposer. Efforçons-nous d'en préciser les contours.

Pour Hegel, le Jésus qui devait « susciter [...] quelque attention dans un peuple sourd au Moral » [*in einem für Moralische tauben Volke*] (N., 155; P., 33, trad. mod.) et « agir sur ses contemporains » pour qu'ils y reconnaissent, eux que leur religion avait imprégnés de « l'illusion que la légalité était déjà [du] Moral » (N., 176; P., 59, trad. mod.), le contenu authentique de l'essence de toute religion vraie, ce Jésus ne pouvait enseigner sa « religion rationnelle » qu'il opposait à la « foi positive » qu'en revêtant l'armure de cette dernière : foi en l'autorité et miracles, ces « chaînes de la raison », écrit Hegel, qui provoquent un « attachement [...] d'autant plus grand qu'elles deviennent plus pesantes » (N., 159; P., 38, trad. mod.). A quelle pédagogie confronter un tel mécanisme inhibitif ? Le procédé apologétique adopté par le *Volkserzieher* que Hegel surprend en Jésus en fait aussi bien un « maître de vertu » qu'un « maître d'une religion positive ». On l'affublera du dernier titre si, par exemple, l'on s'arrête aux « commandements après sa résurrection ». Hegel les commente : « Au lieu de : Allez, etc., un maître de vertu aurait peut-être dit : que chacun, dans le domaine d'activité que lui assignent la nature et la providence, fasse tout le bien possible. Lors de cet adieu, le maître de vertu accorde toute la valeur à l'agir. Ici, il l'accorde à la foi;

ici, il institue aussi un signe extérieur, le baptême, en signe distinctif, et fait de ces deux choses positives, foi et baptême, la condition de la béatitude, et à l'incroyance il attache la damnation » (N., 164; P., 45.). Maître d'une religion positive, celui qui voulait pourtant « travailler à contre-courant de la corruption des mœurs de son temps » (N., 158; P., 37), il l'était davantage encore pour avoir emprunté les armes de la religion juive : elles ne lui auront permis que de fortifier une « foi qui ne repose pas à proprement parler sur la raison » (N., 157; P., 36), une foi qui a fini par exiger de ses propagateurs qu'ils établissent « la reconnaissance de cette autorité [de Jésus] comme une partie de la volonté divine et aussi « comme » un devoir » (N., 165; P., 46, trad. mod.). Bien que Hegel ne conteste pas cette partition ambiguë, il est clair qu'elle ne rappelle plus le redoublement du devoir et du sentiment, de la raison et du cœur qui modulait l'enseignement recueilli dans la *Vie de Jésus*. Et pourtant ce n'est pas dans une mémoire différente de celle qui y avait dressé un tableau pour ainsi dire non figuratif du message évangélique que l'écrit sur *La positivité* rassemble les traits d'un Jésus qu'il vient d'entailler durement, représentativement. Si cet écrit nous présente un maître livré à une « conjoncture » telle qu'il ne pouvait entreprendre l'œuvre de libération de ses compatriotes qu'en niant « la foi ecclésiastique statutaire » à laquelle ils s'étaient enchaînés par une « obéissance aveugle », jamais cette négation n'est décrite comme une pure et simple suppression. C'est de « l'insuffisance » (N., 158; P., 37) de cette foi, insiste Hegel, que « ce maître qui ne s'était pas déclaré contre la religion établie elle-même » (N., 155; P., 33) devait « persuader » son peuple. Au point même de transformer ce qui aux yeux des Juifs ne pouvait s'imposer qu'en Positif en un simple stratagème qu'il aurait pour sa part et en pleine connaissance de cause et comme gâté par la force plastique de son génie ordonné à l'avancement de la moralité. Mais sans instaurer pour autant d'autres principes moraux que ceux « qui se trouvaient dans les livres sacrés de son peuple » (N., 158; P., 37). Abordé sous cet angle paradoxal, le portrait du Jésus hegelien ne livre tout son sens que par un étrange et efficace recouplement : le maître de vertu, celui que condamne l'analyse positiviste de la religion, se double d'un maître d'une religion positive, celui qui se méfie de l'analyse rationaliste de la religion. Déjouant les « buts bien intentionnés » (N., 152; P., 29) de l'une et l'autre analyse, le Jésus hegelien apparaît en effet moins comme le maître qui pour « s'opposer au Positif » doit le briser à la manière d'une entrave au libre exercice de la raison pratique que comme le maître qui l'assume au sein d'une *Tugendreligion* dont la rationalité, bien loin de se tenir à l'écart de toute extériorité qui risquerait de l'affecter, consent à y séjourner comme dans le lieu même de sa propre éclosion. Un maître plus

déconcertant encore s'il est vrai, comme le précise Hegel, qu'il s'agit d'un personnage qui n'a cru réveiller la mentalité juive qu'à la faveur de cette conscience hybridée : celle, toute positiviste, d'« un lien [*Verbindung*] avec Dieu lui-même » (N., 159; P., 39, trad. mod.), celle, toute rationaliste, de « la loi gravée dans nos cœurs [...] comme une révélation immédiate de la divinité » (N., 159; P., 38). Conscience hybridée, mais si tenaillée par « l'efficacité de la vertu » qu'elle parvient à conjuguer à même une raison que Hegel va jusqu'à comparer à celle qui préside au destin des sectes philosophiques les éléments positifs et rationnels désunis par la manière courante de traiter la religion. L'approfondissement de cette conjonction devrait nous aider à dégager la spécificité du concept de religion morale qui n'a cessé, au moins depuis la *Vie de Jésus*, de requérir une *Denkungsart* libérée de tous les partages [vie-mort; fini-infini; bien-mal; d'une manière générale : représentation-concept] qui ont gêné l'instauration d'un savoir où l'homme apprendrait à vivre à l'aise dans les institutions qui ont jalonné « le cours des choses ». L'examen de la « disposition morale » (N., 159; P., 38) telle qu'elle a été recommandée par le Jésus hegelien nous conduit au cœur de ce savoir.

A première vue, et abstraction faite des « circonstances » qui le contraignaient à répandre un enseignement placé sous son autorité, le Jésus hegelien paraît affectionner une pratique de la vertu qu'on pourrait ajuster aux critères établis dans la *Critique de la raison pratique*. « Combat contre les penchants » [*Kampf mit den Neigungen*] (N., 134; P., 32, trad. mod.), « agir par respect pour le devoir parce que c'est le devoir » (N., 176; P., 60, trad. mod.), telles sont les expressions d'allure kantienne qui émaillent la description qui nous est proposée d'un moraliste qui fonda une religion destinée à « rétablir la liberté de la moralité » (N., 154; P., 31) en-deça de ce « scrupule hypocrite dans les seuls exercices extérieurs du culte » (N., 154; P., 32), scrupule qui détourne la vertu du seul « caractère obligatoire » (N., 161; P., 40) dont elle tire toute sa valeur : « l'obéissance à la loi morale » [*Gehorsam gegen das Sittengesetz*] (N., 154; P., 32, trad. mod.). La vertu que chérit le Jésus hegelien, la vertu « en soi » [*an sich*] (N., 154; P., 32, trad. mod.), celle qu'il adresse « à l'homme » (N., 157; P., 35, trad. mod.), ne portait aucunement atteinte à « la dignité de la moralité qui, autonome [*selbständig*], dédaigne tout autre fondement [qu'elle-même], se suffit à elle-même, ne veut être fondée que sur soi » [*sich selbst genug nur auf sich gegründet sein will*] (N., 161; P., trad. mod.). Et pourtant, à y regarder de plus près, l'appel à la primauté absolue de la loi qui commande cette exhortation à la vertu ne prolonge pas le moralisme kantien qu'on serait tenté d'y soupçonner. Sauf peut-être pour substituer à l'inhumaine intransigeance de la volonté que la *Critique de la raison pratique* conçoit « comme indépendante des conditions

empiriques, partant comme volonté pure, déterminée *par la simple forme de la loi* »²³, une veine d'inspiration qui ébranle le simple ordonnement formel des maximes agencées sous l'impératif catégorique. Cet ébranlement se laisse déjà percevoir à travers les glissements de sens que Hegel fait subir au mot sentiment [*Gefühl*] pour lui faire occuper la place que Kant réserve à la raison. Quelques exemples types : « sentiment naturel [*natürliche Gefühl*] de l'obligation » (N., 157; P., 35, trad. mod.); « sentiment vivant du devoir et du droit » (N., 158; P., 37) « sentiment de sa nécessité [de la vertu] » (N., 171; P., 54); « sentiment élevé du droit » (N., 199; P., 88). Expressions éclatées qui reviennent trop fréquemment pour qu'on les attribue à une lecture maladroite de l'œuvre kantienne. Elles rayonnent du reste avec une intensité telle que la juste appréciation de la « manière d'agir » relève non de l'*Urteilkraft* kantienne mais du « sentiment immédiat » (N., 206; P., 96). Ébranlement ou gauchissement ? Un indice qui ne lève aucune hésitation : « les devoirs de l'homme et leurs mobiles » [au pluriel] (N., 166; P., 96) ! N'allongons pas davantage cette liste qu'on risquerait, objectera-t-on, de faire basculer dans un kantisme turbulent en lui ajoutant le poids des phrases rédigées dans le style suivant : « pour la recommandation d'une disposition morale, il [Jésus] pouvait sans doute s'aider de la voix indestructible du commandement moral en [im] l'homme et de la voix de la conscience » (N., 159; P., 38). Demandons-nous alors de quel « commandement », de quelle « conscience » le Jésus hegelien fait surgir « l'efficacité de la vertu ». A quelle « jouissance » (N., 153; P., 31) suspendre « l'idéal de la sainteté » [*Ideal der Heiligkeit*] (N., 161; P., 41, trad. mod.) que ce Jésus soustrait à toute naturalité – lui-même « libre [...] d'ambition et d'autres penchants » (N., 153; P., 31), il menait des entretiens « sur l'élévation de l'homme vertueux au-dessus des passions » (N., 159; P., 38) – pour l'ancrer dans le seul « caractère de la liberté » (N., 161; P., 41) ? De quelle vérité s'agit-il lorsque tout le message évangélique doit en appeler au souvenir d'une « recommandation de la vérité » (N., 158; P., 37, trad. mod.) et s'il ne m'est possible, soutient Hegel, d'« apprécier la vertu » et de « promettre ma foi », une foi que Jésus aurait voulu « fondée en elle-même » (N., 160; P., 40), que si « moi-même je me suis mis d'accord avec moi sur les fondements de la vérité » [*ich selbst über die Gründe der Wahrheit mit mir einig geworden bin*] (N., 179; P., 63, trad. mod.) ?

23. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, dans *Kant-Werke*, Band 6, Wissenschaftliche Buschgesellschaft, Darmstadt, 1975, 141. Trad. fr. *Critique de la raison pratique*, Paris, P.U.F., 1965, p. 30.

On pourrait s'étonner qu'en cherchant réponse à ces questions on tombe sur une conception de la vertu articulée en un langage humaniste. La perfection exigée par la vertu chrétienne, Hegel la déclare adaptée à « la condition de la nature humaine ». Non seulement adaptée mais tout entière liée à elle puisque le « fondement propre *leigentlichem* *Grundlagel* de la vertu réside dans la raison de l'homme » (N., 162; P., 42, trad. mod.) en laquelle les « doctrines de la vertu » établissent « le critère interne de leur nécessité » (N., 165; P., 46). Mais nécessité si peu contraignante qu'aux yeux du Jésus hegelien la pratique de la vertu n'entraîne pas à proprement parler de soumission à une règle de conduite édictée par un impératif catégorique. Pas une fois, du reste, Hegel ne fait appel à la célèbre injonction kantienne. S'il enseigne que la conscience trouve « apaisement » (N., 154; P., 32) dans l'obéissance à la loi morale, c'est qu'elle exerce pour ainsi dire naturellement son devoir : elle se vit comme obligée. Comme dans une coïncidence sans surprise ! Et sans jamais n'avoir rien à apprendre de ce qui s'offre à elle puisque ce qui lui appartient en propre ne lui est pas extérieur. Vertu « propre et libre » aime à dire Hegel. Et d'une liberté, d'une « autonomie » (N., 205; P., 35) qui ne lui advient pas de sa conformité à une loi prescrivant des obligations qui s'imposeraient dans la visée d'un universel à venir : la loi morale dont s'imprègne la parole de l'Évangile est une « loi gravée dans nos cœurs ». Étonnante apologie ! La *Vie de Jésus* n'avait-elle pas rompu avec cet humanisme lorsqu'elle prolongeait le « travail sur soi »²⁴ chargé de prévenir toute collision entre les penchants et les devoirs, plus encore : d'abriter leur *Aufhebung*²⁵ dans un domaine ouvert par « l'esprit du monde rationnel » ? Et pourtant, contrairement à ce que pourraient laisser croire les extraits que nous venons de prélever, les couleurs humanistes que *La positivité* prête à la vertu ne modifient en rien « le sens spirituel du royaume de Dieu »²⁶ que la *Vie de Jésus* cherchait à galvaniser dans le cadre d'une religion morale. Ici, il s'agit bien encore d'ouvrir la ronde d'une vie vertueuse où l'on se rend capable d'« atteindre la fin dernière de l'homme » (N., 166; P., 47) et d'« admirer la force incorruptible du Moi » (N., 170; P., 53). Une force qui vous aide à traverser l'opacité de l'existence dans la transparence de la « conscience-de-soi ». Mais le *Selbst* de ce *Selbstbewusstsein*, tout autant que celui du *Selbstgefühl* qu'on ne saurait renier sans se « rabaisser au rang de

24. N., 85; Rosca, p. 67.

25. N., 114; Rosca, p. 118.

26. N., 114; Rosca, p. 119.

machines mortes », n'est ni singulier, ni abstrait, ni même humain. Si c'est en lui que la moralité se ramifie au point que ce que Hegel appelle « le service de la vertu » devient « le plus sacré » [*das heiligste*] (N., 153; P., 130-131, trad. mod.), s'il « triomphe, comme Hegel y insiste, de l'entendement et des mots savants de la mémoire » [*des Verstands und gelernte Worte des Gedächtnisses*] (N., 170; P., 53, trad. mod.), c'est que « la loi gravée dans nos cœurs » est « une étincelle de la divinité » (N., 159; P., 38). Divinité qui peut bien avoir été désignée comme « volonté révélée de Dieu », voire même chez Jean : comme « Père ». Mais ce n'était là que manœuvre de la « représentation dominante » (N., 159; P., 38) dont la genèse tourmentée, celle des « circonstances » et des « idées relevant d'une époque » (N., 155; P., 33), révèle qu'elle masque la subversion opérée dans le message évangélique : « la foi à même [an] la vertu s'appuie sur le sentiment de sa nécessité, sur le sentiment qu'elle ne fait qu'un avec votre Soi le plus propre » [*leins ist mit dem eigensten Selbst*] (N., 171; P., 54, trad. mod.). *Soi le plus propre*, voilà une expression qui nous ramène au *Soi* dans lequel la *Vie de Jésus* installait la perfection morale comme dans un cercle où la raison devient monde et le monde, raison. La « voix inaltérée » qui en ouvrait pleinement l'accès à ce que notre évangéliste d'occasion nommait « conscience » se fait encore entendre dans la « voix indestructible » dont nous parle *La positivité* pour signifier que la « jouissance » promise par la vertu ne connaît qu'une seule « vérité » : celle qui advient lorsque faisant feu de toute altérité l'on s'assure de sa propre égalisation à soi en épousant, grâce à l'« Énergie de l'Esprit », le procès circulaire que nous avons rappelé et dont témoignent ces lignes où ne se peint aucun effarement devant l'« échec » qu'essuya le fondateur de la religion chrétienne : « Une fois dégagée des commandements positifs, qui avaient dû tenir lieu de moralité, la raison, ainsi mise en liberté, aurait pu suivre ses propres commandements. Mais trop jeune, trop inexpérimentée pour suivre ses lois propres, ignorant ce qu'est jouir d'une liberté qu'on a soi-même conquise, la raison fut à nouveau soumise au joug du formalisme » (N., 176; P., 60). Ces lignes sont précieuses.

Elles allègent la religion de la mission d'émancipation dont elle n'a pu pleinement s'acquitter sous le zèle judéo-chrétien que Hegel vitupère : « misérable forme de culture » (N., 177; P., 61) ! Mais sans réduire pour autant la distance entre un présent vacillant et la « faible lueur » de la raison que la *Vie de Jésus* avait laissé s'épandre dans l'Histoire. Comme s'il fallait retrouver, même et surtout lorsque la raison déraisonne, la sérénité, la paix tubinguienne : la raison « autorise », à son heure, les formes non rationnelles [positives] de la religion dont *La*

positivité vient de nous confirmer que comme dans un lent apprentissage, la raison s'y initie à sa propre liberté. Liberté qui ne reflète rien d'autre que les étapes de croissance d'un monde en mal d'« âge d'homme ». Dans ces conditions, le tour effectif pris par la religion ne repose pas, pour employer l'image que privilégiait le *Tübinger Fragment*, sur un « sol » qu'il suffirait d'aménager au gré des « circonstances » pour y bâtir le grand œuvre : la *selbsterrungene Freiheit* de la raison. Comment du reste repérer un tel « sol » si les formes successives empruntées par la religion, bien loin d'être imputables à des individus, voire même à des époques déterminées, se greffent sur le mouvement de cette liberté que la raison, presque prise au dépourvu par l'Histoire qui a pour ainsi dire pris les devants sur elle, a la patience d'acheminer elle-même le long du « cours des choses » ? Pas surprenant alors que la vigilance critique qu'appelle ce « cours des choses », Hegel la tourne, nous l'avons déjà dit, vers la mission civilisatrice du judéo-christianisme. La deuxième partie de *La positivité* est consacrée à cette tâche.

L'action civilisatrice du christianisme

La mission civilisatrice du christianisme, Hegel choisit d'en divulguer le sens à travers l'analyse du changement le plus important entraîné par son expansion : « la manière d'encourager la moralité » (N., 205, P., 95). L'adoption de ce critère ne le conduit pas à composer une simple reprise des thèmes qui ont étayé le projet tûbinguien d'une éducation populaire à la liberté. Bien plutôt l'amène-t-elle à en resserrer les exigences qui, dès qu'il était question d'investir ce projet dans la communauté vivante d'un peuple, tendaient à s'épuiser dans une stérile aversion à l'égard de tout despotisme. Ici, le regard haineux s'approprie au maniement d'un appareil conceptuel complexe où les notions de contrat [*Vertrag*] et de volonté générale [*allgemeine Willen*] articulent les rapports entre l'Église et l'État. Où surgit aussi la figure Maître [*Herr*] – Esclave [*sklave, Knechtschaft*] pour dompter les mots « chaînes » [*Fesseln, Ketten*] et « joug » [*joch*] qui se sont bousculés pour dénoncer sauvagement toute doctrine, principalement celle de l'Église, qui décline vers la nuit lorsqu'elle s'affaire à « mépriser la jouissance de la vie » (N., 207; P., 98). Belle occasion pour nous de voir à l'œuvre une *Denkungsart* que Hegel veut exercer en se conformant au « juste canon de la critique » (N., 195; P., 84). Suivons-le d'abord sur le chemin où il voit le judaïsme et le christianisme tisser aveuglément un même destin : « l'esclavage sous une loi » : « Le trait caractéristique de la religion juive – l'esclavage sous une loi dont les chrétiens se félicitent tant d'être libérés – se retrouve également dans l'Église chrétienne » (N., 208; P., 99).

Cet esclavage, Hegel l'envisage d'abord comme le malheur dans lequel est plongée dès sa naissance la nation juive. Sa fierté ? S'être condamnée à « cette obéissance des esclaves à des lois qu'ils ne se sont pas données eux-mêmes » (N., 153; P., 30, trad. mod.). Même érigée en « législation politique », la divinité fut honorée par la religion juive comme dans un « ordre monastique ». Religiosité abâtardie comme l'attestent ces expressions à l'emporte-pièce qui cascadenent sur le « triste état » d'une nation « dont l'esprit [...] gisait à terre » (N., 153; P., 30) : « formulaires morts », « machines mortes », « mécanique sans esprit et sans âme », « scrupule hypocrite », « fausse dévotion », « superstition morale », « croyance servile ». La mordacité de cette critique s'expliquerait mal si elle ne soulignait pas la nécessité de redresser les prémisses d'un beau risque – celui d'un « âge d'homme » pour la liberté – que Hegel réfléchit sous un seul mot : éducation. Il suffit de le voir détailler les épisodes décisifs du développement de la religion chrétienne pour mesurer l'enjeu d'un projet éducatif qui surmonterait l'attitude servile et l'ascétisme monacal si chers au judaïsme mais encore envahissants dans le style d'éducation prôné par l'Église moderne. La même option inhumaine, la même inculture étalée sans pudeur continuent de prévaloir aussi bien dans l'enseignement moral de l'Église, cette « arithmétique » si étendue que « l'ascétique [...] ne laisse plus de libre franchise à aucune pensée » (N., 205; P., 96), que dans son enseignement dogmatique à propos duquel « la raison et l'entendement [*Vernunft und Verstand*] n'osent même plus se risquer à devenir conscients de leur liberté » (N., 189; P., 76, trad. mod.). L'hégémonie normative de l'Église sur les peuples n'a pu être conquise que par un « pouvoir absolu » (N., 202; P., 91) insatiable qui est allé jusqu'à « étouffer l'entendement et la raison » (N., 189; P., 75). L'Église vous désabuse de l'Église : elle « éduque [*erzieht*] en vue de la foi, c'est-à-dire que ce ne sont pas la raison et l'entendement [*Vernunft und Verstand*] qui y sont développés de manière à forger eux-mêmes leurs propres principes ou à porter selon leurs lois un jugement sur ce qui leur est présenté. Bien plutôt les représentations et paroles, gravées dans l'imagination et la mémoire, sont si bien faites pour inspirer l'effroi, elles sont présentées autoritairement dans une lumière si sainte, inviolable et aveuglante que, d'une part, devant un tel éclat, les lois de l'entendement et de la raison doivent nécessairement se taire [*verstummen müssen*], on n'a plus le droit d'y recourir, et, d'autre part, c'est par elles que l'entendement et la raison sont soumis à la prescription de lois qui leur sont donc hétérogènes » (N., 189; P., 76, trad. mod.). Morfondu dans les emblèmes d'une « législation étrangère » (N., 180; P., 76), tuméfié de « prétendues vérités » bâties *a priori* sur une « lettre morte » (N., 206; P., 96), le message évangélique assujettit

désormais le « sens spirituel du royaume de Dieu » aux règles d'une « tutelle tatillonne » (N., 177; P., 61) qui astreignent les membres de la société chrétienne à faire passer sous le titre de vertu « leur envie mesquine, leur manie d'avoir toujours raison, la suffisance avec laquelle ils se placent au-dessus des autres » (N., 179; P., 64). Les premières communautés chrétiennes échappaient pourtant à cette soumission complaisante à l'égard d'« une organisation achevée en soi » [*in sich*] (N., 192; P., 79, trad. mod.) qui contraint ses adeptes à une foi qu'ils finissent par laisser s'ancrer en eux aussi fortement que le « sentiment de sa propre existence » (N., 171; P., 53). La vertu y était pratiquée à travers des prescriptions et des institutions « qui ne lésaient les droits de personne » : rigueur de la foi, égalité, communauté des biens, humilité, autant d'attitudes qui nouaient une « union et [une] fraternité si étroites » (N., 166; P., 48) qu'on y privilégiait ces comportements vassalisés dans une Église dominante : « les entretiens amicaux, le plaisir d'être ensemble, l'ouverture et le réconfort mutuel des âmes » (N., 169; P., 52). En faisant coïncider, devenues Église nationale, dimensions religieuses et civiles, les premières communautés de croyants universalisèrent leurs coutumes dans des « lois de la foi [...] entièrement faites par leurs dirigeants » (N., 193; P., 81). « Légalité ecclésiastique » [*kirchliche Legalität*] (N., 210; P., 102, trad. mod.) plutôt que « foi générale [*allgemeiner Glaube*] [...], c'est-à-dire de tous les individus » (N., 196; P., 84, trad. mod.), « uniformité des opinions » (N., 167; P., 48, trad. mod.) plutôt que « foi vivante et agissante » (N., 164; P., 45), tel est l'axe qui a perverti l'accroissement de ces communautés sapées, à leur insu, par les institutions. Même et surtout lors de ces époques où elles tentèrent de fleurir à l'ombre de personnages « qui se sentaient capables de se donner une loi de la moralité qui fut issue de la liberté. Gardaient-ils leur foi non pour eux seuls, alors ils devenaient fondateurs d'une secte qui s'étendait lorsqu'elle n'était pas réprimée par l'Église et au fur et à mesure qu'elle s'éloignait davantage de sa source, elle ne retenait plus, à nouveau, que les règles et les lois de son fondateur – lesquelles, pour les sectateurs, n'étaient plus des lois issues de la liberté, mais, à nouveau, des statuts d'Église » (N., 210-211; P., 102).

Cent fois reprisés, ces statuts n'invitent guère à se cabrer pour gagner l'altitude des options qui guidaient la vie des premiers chrétiens. S'agit-il de la communauté des biens ? Prescrite, à l'origine, comme une maxime incitant à rendre hommage à la « majesté divine », elle fut, dans une Église percluse d'avidité, remplacée par les « contributions volontaires à la caisse de la société comme un moyen de payer son entrée au ciel » (N., 167; P., 49, trad. mod.). L'égalité ? La « mine amusée ou méprisante » des prélats chrétiens ne laisse subsister aucun doute :

elle indique « qu'il ne faut tout de même pas prendre cela au pied de la lettre et que l'application ne doit s'en trouver véritablement qu'au ciel ». Sur ce point, la cérémonie du lavement des pieds ne trompe personne : « une comédie après laquelle tout continue comme avant » (N., 168; P., 50) ! S'agit-il de la fraternité ? Les « différentes histoires de conversions » en font oublier jusqu'au nom du Christ : « elles [...] sont prisées, même par beaucoup de ceux qui se disent chrétiens, pour l'enrichissement qu'en retirent la géographie, l'histoire naturelle et la connaissance des mœurs des peuples » (N., 172-173; P., 56). Que la fraternisation ait cessé d'agir comme un idéal de vertu chrétienne, qu'elle ait perdu toute « efficacité », on ne le décele pas seulement dans le désaveu de l'inégalité simulé par le christianisme : l'« inégalité lestée certes rejetée dans la théorie, mais maintenue *in praxi* » (N., 169; P., 54, trad. mod.), on le remarque aussi à « l'aspect le plus haïssable de l'histoire des pays catholiques » : « la foi, déterminée par la majorité des voix ou par le pouvoir absolu, doit avoir force de loi pour chacun » (N., 202; P., 91). Si on ajoute à ces simulations « la prétention contradictoire de commander des sentiments » affichée dans l'éducation chrétienne, on ne notera aucune différence profonde entre les orientations tracées par la religion juive et la religion chrétienne. La « disposition d'esprit » favorisée par la seconde ne l'emporte aucunement sur les « cérémonies extérieures » fixées par la première. Non seulement est-elle, comme celle-ci, « prescrite de façon très précise » mais elle ne peut, elle non plus, produire « plus que de la légalité et une vertu et une piété mécaniques ». L'unique résultat obtenu par l'assollement chrétien : un « état intérieur produit artificiellement » qui ne peut égaler le « sentiment vrai et naturel » (N., 209; P., 100). Pour dépeindre cette scène, Hegel s'aide d'une comparaison tuinguienne. Celle qu'il établissait entre la vertu et la plante qui croît à partir de sa propre impulsion et de sa propre force sans qu'il soit nécessaire d'inventer des artifices pour forcer sa croissance comme dans une serre où, pour ainsi dire, il serait impossible qu'elle meure (N., 20). Parce qu'elle n'est qu'une « serre spirituelle », l'Église méconnaît ce que nous avons déjà vu *La positivité* appeler la « propre force de vertu ». Méconnaissance dont témoignent les héros de l'Église qui ne surent jamais héroïser leur vie : des « fainéants, des déments, des vauriens » (N., 178; P., 62), et les affligés trompés par ses promesses : « Il résulte de cette tromperie sur soi ou bien une fausse quiétude qui mise beaucoup sur ces états intérieurs produits dans la serre spirituelle et qui fait valoir une haute idée de soi-même et s'affaiblit par là cependant qu'il serait indispensable d'être fort. Lorsqu'un tel homme y prête attention lui-même, il sombre dans le désarroi, la peur, la défiance de soi – état d'âme qui est souvent

poussé jusqu'à la folie, comme celui-là souvent désespère qui, malgré toute sa bonne volonté et ses efforts, ne croit cependant pas s'être élevé encore au niveau des exigences qu'on veut qu'il ressente; et comme il se trouve dans le domaine de la vie intérieure et ne peut jamais atteindre une mesure fixe de sa perfection [sauf peut-être par les illusions de son imagination], il se trouve ainsi dans une anxiété à laquelle manquent force et décision et qui ne trouve quelque apaisement que dans la grâce illimitée de la divinité. Que la tension de l'imagination s'élève un tant soit peu, et cet état se trouve également transformé en folie et démence » (N., 209; P., 101). Sous « l'éternelle tutelle » (N., 150; P., 38) judéo-chrétienne, il n'y a pas que le « sentiment naturel et vrai » qui éclate en morceaux de folie et de démence : les doctrines qu'on y combine pour « régner sur la liberté de l'homme » (N., 210; P., 102, trad. mod.) sont dépourvues de « libre culture ». Non seulement ces doctrines « isolées en une terrible majesté » dédaignent-elles « toute parenté, tout mélange avec d'autres doctrines » mais elles aplatissent l'esprit de celui qui avant de s'engager sur leur voie rétrécie avait fréquenté « celle des affaires domestiques, des sciences, des beaux-arts » (N., 203; P., 93).

Comment lever, sans créer le chaos, cette « éternelle tutelle » que les hommes ont acceptée en renonçant « à leur propre force et à leurs propres libertés natives » (N., 159; P., 38) ? La réponse hegelienne n'a pas changé depuis Tübingen : par un projet éducatif dont l'esprit, bien loin de chavirer dans le « nous ne sommes bons à rien » (N., 206; P., 47) tant vanté dans l'éducation chrétienne, apprendra à juger « tout le bon, le noble, le grand propres à *l'essence* la nature humaine » (N., 157; P., 35, trad. mod.). Sur quelles prémisses appuyer ce projet ?

La diffusion de l'éthicité

Le blâme que vient d'encourir le judéo-christianisme nous assure que le type hegelien d'éducation qui permettra de défier la religiosité chrétienne n'en partagera pas les présupposés les plus apparents : « notre dépendance à l'égard de la divinité » (N., 205; P., 95) et « la corruption innée de notre nature ». Adopter ces dogmes équivaldrait à bâtir « un monde ensorcelé » (N., 206; P., 97) où « les mœurs [...] ne se rapportent pas tant aux sentiments que l'on a effectivement *wirklich* qu'aux sentiments qu'on doit *sollen* avoir ». Si cette insistance, presque obsessionnelle, sur le « sentiment vrai, et naturel » nous semble céder aux prestiges d'un humanisme intégral, l'enthousiasme qui l'inspire la préserve pourtant de tout réductionnisme anthropologique. Il serait facile ici de se méprendre sur l'auréole dont Hegel pare le « développement du sens moral parmi les hommes » (N., 208; P., 99). C'est, bien sûr, en termes de « droits humains » qu'il fait valoir la promptitude du

sentiment qui soutiendra ce développement. Droit, par exemple, qui appartient à « tout homme, en venant au monde, [...] de devenir un homme », droit des « jeunes citoyens [...] à un libre développement de leurs énergies » (N., 188; P., 75). Droit encore d'être à soi-même son « propre législateur » (N., 213; P., 105). Élargissons la perspective de ces droits en citant cette phrase qui redresse une liberté trop inclinée par le poids du « vaste code moral » de l'Église, ce « code étranger » qui n'inflige que des avanies : « au droit de se donner lui-même sa loi, de n'avoir à rendre compte qu'à soi du maniement de celle-ci, nul homme ne peut renoncer, car avec cette aliénation [*Veräusserung*], il cesserait d'être homme » (N., 212; P., 104-105, trad. mod.). Laisserions-nous ce redressement évoquer une autonomie conquise d'une manière purement volontariste, humaine, que cette conquête se retournerait aussitôt contre elle-même. L'aliénation que tout homme est appelé à relever est moins celle que couve une loi à laquelle il obéit sans l'avoir lui-même constituée que celle qui résulte de la perte d'une unité qui lui demeure cachée même lorsqu'il s'avise de déterminer les règles auxquelles il se soumet. C'est jusque dans la perte de la « nostalgie » (N., 207; P., 98) de cette unité que s'abîme toute prétention, en particulier celle de l'Église chrétienne, de prescrire « les lois à notre façon de penser, de sentir et de vouloir » (N., 208; P., 99, trad. mod.). Sous l'emprise du judéo-christianisme – et c'est bien encore confronté à l'idéal de liberté esquissé dans le *Tübinger Fragment* que Hegel surprend la faillite des espérances chrétiennes – « l'homme n'a tout simplement aucune unité ». Pour avoir ignoré sinon méprisé cette unité, la religiosité chrétienne n'a rien de l'univers qu'elle entend recréer. Non seulement a-t-elle mesquinement asséché la sève du message évangélique dans la fausse emphase de commandements plus figés qu'à l'affût mais elle a établi avec une froideur calculée une aire de civilisation bigarrée : « notre religion publique, écrit Hegel, et beaucoup de nos mœurs se rapportent aux règles des sentiments, règles qui doivent avoir une valeur générale, nos usages sont vides et dépourvus de signification spirituelle à présent que le sentiment s'en est retiré, alors qu'il nous est toujours imposé par la règle » (N., 208; P., 99).

A travers ce constat d'échec, ce qui se fait entendre ce ne sont pas les plaintes d'un clabauder qui regimbe devant des émotions truquées mais les ambitions du *Volkserzieher* qui dès Tübingen réclamait que « les impulsions religieuses à bien agir doivent nécessairement être sensibles » (N., 5). Fidèle à ces impulsions « si collées à nos sentiments » (N., 5), la « force de la religion » (N., 8), estimait alors notre *Stiftler*, se déploiera en des doctrines qui, pour être « fondées sur la raison universelle » (N., 20), n'en conservent pas moins un « visage si humain » (N., 35) que le cœur, l'imagination et la sensibilité ne peuvent

en sortir vides (N., 20). Cette connivence de la sensibilité et de la raison sur laquelle le *Tübinger Fragment* avait installé le « tout à fait chez soi », n'est-ce pas sur elle que la *Vie de Jésus* s'était appuyée pour nous apprendre que l'*Aufhebung* de la pulsion s'achève dans la sphère du Soi où se recueille le « sens spirituel du royaume de Dieu » ? En affirmant que dans la « serre » ecclésiastique, les mœurs, vidées de tout sentiment, sont *Geistloses*, l'écrit sur *La positivité* ne récuse pas le doublet tubinguien raison-sensibilité. Ce doublet, rappelons-le, notre évangéliste d'occasion l'avait déjà repris pour déchiffrer la Bonne Nouvelle à même l'aventure de l'Esprit qu'il dessinait comme un cercle d'immanence toujours déjà présent et agissant dans l'homme. Nul anthropocentrisme dans ce cercle puisqu'il s'agissait du cercle où s'épousent raison et monde. Dans ce devenir mondain de la raison qui est en même temps devenir rationnel du monde, l'Homme façonne moins son humanité qu'il ne se l'accorde comme un don provenu du travail de « l'esprit en lui » [*Geist in ihm*]²⁷, cet esprit que le Jésus hegelien n'a cessé d'évoquer comme « esprit du monde rationnel ». Et dont il a spécifié aussi que le christianisme institué a été incapable d'en porter témoignage sauf à le dégrader en une présence immédiate destinée aux basses complaisances de la *sinnliche Vorstellung*. C'est au même aplatissement, aux mêmes « mirages » que la *Vie de Jésus* dénonçait sous l'épais registre de l'« ici ou là » que s'oppose l'écrit sur *La positivité* lorsqu'il fustige les « états d'âme de commande » exploités par les gens d'Eglise pour « déposséder l'esprit de la jouissance de sa liberté ». Pour Hegel, cette liberté, liberté qu'il associe à « la jouissance de la vie » (N., 207; P., 98), le judéo-christianisme y demeure irrémédiablement fermé puisqu'il en rompt l'immanence en faisant de « la vérité de l'évangile » l'œuvre d'une « volonté étrangère » (N., 204; P., 94) qu'il suffit de servir dans l'avilissante dépendance à l'égard d'une loi morale existant « comme quelque chose en dehors de nous, comme quelque chose de donné ». En conférant, comme à Tübingen, au « sentiment éthique non corrompu » [*unverdorbenes sittliches Gefühl*] (N., 212; P., 104, trad. mod.) plutôt qu'à « un art très compliqué » la capacité de « décider à l'instant même » (N., 212; P., 104) ce que requiert la pratique de la vertu, Hegel indique clairement en quel sens s'ordonne le « sentiment vrai, et naturel » à la vie de l'Esprit.

Cette vie – celle qui s'éprouve au creux d'une raison sensible et d'une sensibilité rationnelle – ne s'atteint pas dans une sèche

27. N., 79; Rosca, p. 56.

conformité à un donné immédiat : on en rayonne en s'abandonnant sans réserve à l'émerveillante spontanéité à la faveur de laquelle « l'esprit du monde rationnel » s'éveille patiemment à son essence sous les espèces de la conscience-de-soi. C'est dans la mémoire de cette patience que s'invente la modernité. Mémoire si adorante, si vigilante que non seulement les discriminations dont la religion a été victime seront réparées mais l'avenir des institutions sera préservé pourvu, comme s'en inquiétait déjà le *Tübinger Fragment*, que l'« affaire de l'éducation, de la culture » fasse naître une « effective réceptivité pour les idées et les sentiments moraux » (N., 8). Pourvu, comme y insistaient encore les premiers fragments bernois, que soient spécifiées les « organisations » permettant de sauvegarder et d'accroître dans la vie d'un peuple sa « disposition de réceptivité à l'égard d'idées morales et à la moralité » (N., 68).

Le bilan que la *Vie de Jésus* et l'écrit sur *La positivité* ont dressé de deux mille ans de christianisme s'est suffisamment alourdi pour que nous ne doutions pas de l'impasse qui guette toute organisation sociale, politique et religieuse d'une liberté qui s'enticherait encore de religiosité chrétienne : la dislocation du chez-soi par « une imagination surexcitée, sauvage, abandonnée au désordre » (N., 213; P., 105). Bilan si affligeant, ajouterions-nous, que même le fondateur du christianisme tant admiré auparavant pour s'être uni à l'éclat de la vertu (N., 57) devient maintenant un préconiseur décevant de la « diffusion de l'éthicité » [*Verbreitung der Sittlichkeit*] (N., 164; P., 45, trad. mod.). S'il faut puiser dans l'Histoire des exemples qui n'en ont pas démenti les pré-supposés authentiques, c'est plutôt Socrate, ce maître de la vertu qui « avait lui-même combattu pour sa patrie, rempli tous les devoirs d'un libre citoyen, comme soldat courageux en temps de guerre et juge équitable en temps de paix » (N. 163; P., 43), qui inspirera tout autant l'application des vérités éthiques que le sentiment de leur renouveau. Observons, pour mieux suivre Hegel, les ombres socratiques sur la théorie de l'État qu'aménagent de longues pages de la seconde partie de *La positivité* pour libérer la vie éthique des tensions que n'arrive pas à apaiser « la manière aujourd'hui en vogue de traiter la religion chrétienne ». Il nous suffira de risquer un œil vers ces lignes qui circonscrivent le devoir de l'État : « L'État ne peut exiger de ses citoyens la moralité en tant qu'État, mais seulement en tant qu'être moral [*als moralisches Wesen*]; en outre, son devoir est bien plutôt de ne rien prescrire qui soit contraire à la moralité ou qui la sape secrètement, parce qu'il est de son intérêt le plus haut – ne serait-ce que pour susciter cette légalité qui est son but – que ses citoyens soient aussi moralement bons » [*auch moralisch gut*] (N., 175; P., 58, trad. mod.). A prendre acte de la limite

que ce texte impose à l'État – « ne rien prescrire qui soit contraire à la moralité » –, on ne peut pas être tenté de penser, si tant est qu'il faille qualifier d'un mot l'inlassable témérité des *Jugendschriften*, que le développement du thème tübinguin de l'« être chez soi » a obéi à une inspiration « politique ». Ni même « théologique » puisque le rapide survol des « siècles de barbarie » (N., 198; P., 87) fait saillir une autre limite, étonnante : la modernité ne pourra sortir des contrées désolées du christianisme que si les devoirs assumés du fait d'une adhésion à une Église poursuivent un « but [qui] n'est pas opposé à celui de l'État » (N., 174; P., 58). Limite d'autant plus étonnante que dépouillée comme une ombre, la religion, nous l'avons déjà noté en ouvrant l'écrit sur *La positivité*, s'abaisse ici au rang de « moyen » utilisé par l'État pour susciter la « confiance » en ses institutions : « cela dépend de l'usage qu'en fait l'État si elle [la religion] est apte à correspondre au but » (N., 175; P., 59, trad. mod.).

Pourquoi jouer le jeu de ces restrictions sévères alors que depuis Tübingen au moins tout l'effort de pensée s'est noué en faisceau de liberté qui conviait à accroître l'espace du « tout à fait chez soi » autour d'« un seul lien », celui qui unissait l'Histoire, la religion, le degré de liberté politique ? Les invectives qu'a soulevées la décadence à laquelle s'est immolée la religion chrétienne favoriseraient-elles une « libre culture » qui dévore la promotion de ce lien ? Y a-t-on renoncé quand d'un côté on prétend que les préceptes religieux ne doivent pas, comme ce fut le cas lors de la triste expansion du christianisme, délaisser l'« intérêt pour l'État » et quand, d'un autre côté, on proclame désormais non seulement que tout citoyen doit « pouvoir pratiquer librement sa religion » mais que cette pratique doit être exercée dans la fidélité à un « droit à sa propre foi », un « droit humain qui ne peut pas être abandonné » [*laufgegeben*] (N., 198-199; P., 87, trad. mod.), un « droit éternel », un « droit sacré » (N., 199; P., 88) ? Ces revendications dignes d'un plaidoyer pour une religion toute privée, individuelle, ne marqueraient-elles pas un rétrécissement de l'idéal tübinguin d'un peuple religieux ? Et un rétrécissement plus énigmatique encore si nous les laissons prolonger non seulement l'éloge adressé aux disciples de Socrate qui eurent le génie de ne pas développer la pensée de leur maître « en religion publique » (N., 163; P., 43) mais aussi l'admiration devant la « grande œuvre » de Luther qui a enseigné que « chacun a le droit de convenir avec lui-même de ce qu'est sa foi » (N., 194; P., 82) ? Pourquoi soutenir maintenant que le « devoir de croire » (N., 190; P., 77), bien loin de se retremper dans l'État dont on dit qu'« en tant qu'État civil » [*als bürgerlicher Staat*] il ne doit « avoir aucune foi » (N., 186; P., 72, trad. mod.), n'a même pas besoin de se ressourcer dans tout ce que les fragments

antérieurs honoraient sous « l'esprit du peuple » : « seule la libre reconnaissance d'un tel devoir doit nécessairement contenir le fondement du caractère obligatoire de ce devoir » (N., 204; P., 94, trad. mod.). Singulier retournement ! Mais moins inattendu qu'il n'y paraît si nous nous rappelons l'indignation [morale ?] que faisait éclater dans la lettre révolutionnaire du 16 avril 1795 le « jeu caché » auquel se sont vilement adonnées religion et politique pour étendre à leur profit un inique despotisme. N'est-ce pas pour contrecarrer cette sombre alliance que *La positivité* est bien près d'affirmer que la pratique religieuse ne dépérit pas en restant une « affaire privée » (N., 205; P., 95) ? S'il faut s'opposer à ce que l'Église et l'État soient « fondus en un » (N., 188; P., 75), serait-ce qu'un tel fusionnement a, par-dessus le marché et comme dans une brume bleutée, mal camouflé l'esprit mercantile des castes isolées qui en profiteraient pour établir leur feu au détriment de l'État : « une Église dominante est celle qui exerce à son avantage les droits de l'État » (N., 202; P., 92) ? Mais discréditer, pour ce motif, toute religion étatique, n'est-ce pas invoquer une primauté absolue du « politique » ? Effacer les limites que le texte que nous venons de citer a fixées pour que soit arbitré de haut le « Conflit [Streit] de l'Église et de l'État » (N., 183; P., 69) ? Ou encore diluer la « force de la religion » dans une sinieuse « application » de la philosophie kantienne... ? Explorons d'abord cette dernière possibilité.

L'atténuation qu'elle postule n'est pas dénuée de tout fondement. Un simple relevé des traits qui caractérisent l'attitude religieuse que Hegel veut substituer aux statuts intraitables de la religion chrétienne qui plutôt que des citoyens libres a « élevé des esclaves en son sein » (N., 189; P., 76) le confirmerait aisément. Ces traits, de quelle façon Hegel les trace-t-il ? Au premier abord, d'une façon peu sensible à l'« affaire de la religion du peuple » à laquelle le *Tübinger Fragment* avait confié, comme à une « nourrice » (N., 27), le soin de former l'esprit d'un peuple. Comme si le souci, spécifiquement bernois, de délimiter le rôle de l'État dans le développement de la religion vivante avait retordu le langage religieux pour qu'il ne déborde pas l'ordre auquel l'avait confiné la *Vie de Jésus*, celui de la *Vorstellung*. L'expérience religieuse ? Rien d'autre que celle qui s'arrondit dans une « société d'amis » (N., 171; P., 63-64) ! Une société, précise Hegel, à laquelle je peux promettre mon obéissance seulement si « elle m'a convaincu qu'une certaine sorte d'action est mon devoir ». Une société que je peux même abandonner « si je crois pouvoir me passer d'elle ». Une société qui doit me laisser « le choix des moyens » pour « faire des progrès moraux » (N., 179; P., 63). Tenue à distance heureuse des libres citoyens, cette société dont Hegel avait déjà parlé comme d'un « club » (N., 42) formera le modèle des Églises

nouvelles. Elles échapperont alors à la désœuvrante impudence de l'Église chrétienne. Simple « association en vue d'une fin », les Églises de l'avenir n'auront pour tâche – c'est leur seule légitimité – que d'« organiser un culte approprié et [de] susciter chez [leurs] membres des qualités conformes à l'idéal ecclésiastique de perfection » (N., 199; P., 88-89). Dans ces conditions, nous comprenons facilement que le type d'Église que Hegel a en vue soit contractuel : « l'Église est un contrat de chacun avec tous et de tous avec chacun » (N., 181; P., 66). En organisant des fêtes et des cérémonies qu'elle conjugue comme une suite fortuite d'événements au « bon vouloir » (N., 179; P., 64) de ses membres, cette Église veille beaucoup plus à l'expansion d'un arbitraire qu'à l'expression d'une liberté effective. Comme si la « libre reconnaissance » du « droit à sa propre foi » atteinte dans cette association insolite s'obtenait à la faveur d'un accord trop amical pour qu'on n'y soupçonne pas une sérénité venue d'ailleurs. À preuve : « chacun n'est tenu d'y rester que le temps qu'il voudra » (N., 182; P., 67). Et sans être contraint de confronter le choix de ses conduites aux règles du reste purement conventionnelles que codifie le « cercle d'amis » (N., 180; P., 65) pour inviter ses membres à accomplir des « progrès moraux ». Hegel insiste : « il faut que ce choix ne dépende que de mon propre jugement ou de la confiance que j'accorde aux amis » (N., 179; P., 63). Nous voilà peu éloignés d'une radicalisation de la conception kantienne de l'Église !

Mais cette parenté est pourtant trompeuse. Au moins sur un point, fondamental : l'ecclésial bernois participe à l'instauration politique d'une communauté qui est à comprendre comme l'aire de liberté de « citoyens moralement bons ». Hegel va jusqu'à écrire : « à travers son influence invisible [de la constitution politique] un esprit vertueux du peuple est formé » [*gebildet wird*] (N., 175; P., 59, trad. mod.). C'est dans cette invisibilité formante, culturante devrait-on pouvoir dire, que se tracent les limites régissant les rapports de l'Église et de l'État. Gardons-nous d'oublier que la présentation de ces limites a fait appel à une sphère d'activité qui transgresse aussi bien l'élément religieux que le champ politique : l'activité morale. En circonscrire le statut, c'est maîtriser le jeu des restrictions que nous ont imposé les lignes où nous avons entrevu « l'intérêt le plus haut » de l'État. Puisque c'est par le biais d'une possible reprise des thèses kantiennes sur la religion que nous avons choisi d'aborder l'analyse de cet intérêt, poursuivons notre examen de la « force de la religion » telle qu'elle intervient dans la théorie bernoise de l'État.

Il est remarquable que Hegel esquisse cette intervention aussi indispensable que redoutable en captant les traits de l'aventure de la religion en terre allemande depuis la Réforme. Vers quel maléfice

plonge son regard désabusé lorsqu'il écrit : « l'Église constitue à présent un État » ? L'entrée moderne de la religion dans la cité n'établit-elle pas sans réserve et dans le dos des promesses fatiguées d'un passé grec que la « force » de la religion, bien loin d'avoir rencontré dans la modernité une complicité qui ne se serait pas moquée de son « extériorisation », est minée par une charge négative si forte que ses deux pôles, vertu et vérité, « se trouvent défigurées dans leur essence » (N., 180; P., 65) ? Les faits allégués : mariages déclarés valides s'ils sont effectués par un ministre du culte (N., 184; P., 70), droits civils abolis pour quiconque quitte l'Église de son pays (N., 188; P., 74), postes administratifs accordés à la suite d'une profession de foi (N., 191; P., 78), impôts infligés aux incroyants pour l'installation et le maintien du culte et du clergé de l'Église dominante (N., 196-197; P., 85-86) ! « Injustices et contradictions » (N., 180; P., 65), telle est la dénonciation hegelienne de ces faits bâtards bénis par une Église qui s'incruste dans le champ politique. Qu'elle ait été commise par l'Église catholique ou par l'Église protestante, cette immixtion a perpétué une collusion des pouvoirs qui n'honore pas plus la seconde que la première. Sans doute, même en matière religieuse, l'Église protestante s'est-elle abstenue de sombrer dans la démesure qui caractérise le catholicisme. Pensons, entre autres, aux conciles œcuméniques convoqués par les « chefs de l'Église chrétienne » (N., 193; P., 81). A l'instar du pouvoir législatif dans la société politique, ces conciles prescrivent aux fidèles qui ont pourtant adhéré librement à la doctrine simple du fondateur du christianisme, de soumettre leur foi à des dogmes improvisés à la « majorité des voix ». L'adoption d'une telle procédure exigerait au moins que soit reconnue la participation des laïcs. Mais, sans même se conformer à cette exigence minimale qui était respectée dans la primitive Église dont l'organisation la rapprochait d'une « république représentative », d'une « pure démocratie », les évêques, désormais érigés en gestionnaires, laissent à l'« éloquence », aux « intrigues », voire à la « fraude » (N., 192-193; P., 80-81) le privilège de décréter ce qu'ils estiment être la « vraie foi » (N., 200; P., 89) mais qui n'est en réalité que ce qui « doit être loi pour chacun » (N., 202; P., 91, trad. mod.). Comme un censeur amer, Hegel s'attriste de ces déviations de l'Église catholique qui sanctionnent une perte peut-être irréparable : « le peuple a perdu depuis longtemps le droit qu'il avait pendant plusieurs siècles d'élire lui-même ses représentants » (N., 192; P., 79). S'agit-il de l'Église protestante ? Voici quelques exemples des abus de pouvoir auxquels elle s'est livrée : le tribunal pour quiconque ne participe pas à l'office religieux, obligation pour les Juifs d'assister au culte protestant (N., 201; P., 91). Excès injustifiables mais presque insignifiants si on les compare aux aberrations de l'Église catholique. D'autant plus que « le

grand principe de la liberté protestante » mérite cet éloge apparenté au panégyrique des disciples de Socrate : « la foi de chaque protestant doit donc nécessairement être sa foi, parce que c'est sa foi, non pas parce que c'est la foi de l'Église » (N., 194; P., 82, trad. mod.). Mais ce n'est pas pour avoir reconnu ce « grand principe » que le protestantisme peut être exempté de tout « reproche d'illégalité » : sous l'influence de ses « théologiens pointilleux » qui assumèrent loin de l'« intelligence populaire » leur « tâche d'interprète » des livres des Symboles, il en est venu à professer une doctrine si peu affranchie de subtilités qu'« il est impossible de les tenir pour des opinions résultant du consentement du peuple tout entier » (N., 194; P., 82). Sous ce rapport, l'Église protestante n'a fait qu'obéir à des « hommes d'étude » (N., 195; P., 83) qui tout autant que les « docteurs de l'Église » ne sont que de vils fonctionnaires : « ils se nomment serviteurs de la parole divine – parce que leur science n'est pas puisée au plus intime de leur vie, parce que ce sont des paroles qui sont venues à eux, – serviteurs, parce qu'ils ne sont pas maîtres, mais obéissent à une volonté étrangère » (N., 204; P., 94).

L'embarquée religieuse allemande ? Comme si, sous le « génie myope de l'Occident », les Églises l'avaient abîmée dans un dénuement intégral.

Déroutante déroute ! Si confondante que Église et Religion semblent inaliables. A ce point que l'Église n'a pu survivre que pour s'être « de tout temps liée à l'État » (N., 183; P., 68). Et en confisquant à son profit les droits de la société politique. Deux remarques, parmi tant d'autres, se heurtent à ce scandale qui s'est abattu sur les pays d'Europe : « dans les cas où les droits de l'Église et de l'État entrent en conflit, la plupart des États ont dû céder aussi bien à l'Église protestante qu'à l'Église catholique et leur sacrifier leurs droits » ; « Dans presque tous les pays tant catholiques que protestants l'État ecclésiastique a affirmé ses droits à l'encontre de l'État politique » (N., 183-184; P., 69). A travers cette honte, c'est la religion elle-même que les Églises ont vidée de son « énergie spirituelle ». Délaissant la bienfaisance et la persuasion qui seules doivent en traduire la « force », elles ont conspiré sa propre mort en s'arrogeant un droit exclusivement réservé à l'État : appliquer la contrainte (N., 173; P., 56). L'État, à son tour, n'a pas moins souffert de l'ingérence de l'Église dans le domaine politique puisqu'il s'est lui-même démis de ses droits. Principalement en matière d'éducation : « il a trahi le droit des enfants au libre développement des facultés de l'âme » lorsqu'il a remis la charge de l'éducation aux gens d'Église, eux qui n'éduquent qu'en vue d'une foi nourrie par des « représentations [*Vorstellungen*] [...] si bien faites pour inspirer l'effroi », une foi assujettie à une « législation étrangère » pour le bénéfice de laquelle « la liberté de

la raison et de l'entendement, c'est-à-dire la capacité de suivre des lois qui leur sont propres, qui sont fondées dans leur nature, est enlevée ».

Pour se prémunir contre cette double atteinte, ecclésiastique et étatique, à la liberté, quel cheminement amorcer ? Répliquer par la suppression des Églises ? l'abolition de la religion ? l'abrogation de l'État ? Le style de données que Hegel a recueillies pour souligner la dépravation des pays européens, celle de l'Allemagne en particulier, aurait pu motiver la mise en œuvre de ces mesures drastiques. Lui-même n'envisage-t-il pas la possibilité d'« éduquer les enfants hors des croyances positives d'une Église afin de préserver pour leur maturité la liberté du choix » ? Mais il ne s'agirait là, observe-t-il aussitôt, que d'un « expédient » (N., 189; P., 76). Comment interpréter cette hésitation devant une issue pourtant généreuse ? Comme le signe d'une attention encore plus généreuse, à la fois plus tolérante et plus radicale que les ruptures révolutionnaires : celle d'un *Volkserzieher* qui, seul parmi ceux que le *Tübinger Fragment* appelait les « hommes pensants » (N., 21), acquiesce aux lésions, aux brèches culturelles qui annoncent la lente rédemption du « cours des choses ». Pour innocenter « la main dirigeante de l'Histoire ».

N'insistons pas sur la modeste part qu'en assumera l'Église à venir. Nous avons déjà rappelé le rôle limité que Hegel assigne à toute assemblée conventuelle : l'organisation du culte selon le « bon vouloir » de ses membres. Cette assignation ne vise pas qu'à protéger les citoyens contre l'arbitraire ecclésiastique toujours en attente de son heure. Si elle ne semble plus portée par l'enthousiasme avec lequel le *Tübinger Fragment* célébrait les fêtes de la religion grecque, elle n'en efface pas pour autant la dimension communautaire. L'histoire du christianisme l'a assez montré : il ne suffit pas qu'une Église soit publique pour qu'elle accède au rang d'une religion populaire. Entendons : une religion gardienne et mémoire des promesses infinies qui ensemencent l'ingéniosité du « cœur » (N., 98). Hegel y insiste lorsqu'il plaint celui qui devant le retard du Messie se laisse prendre par l'« appareil » chrétien : « Il a sans doute beaucoup progressé en anxiété et en prudence, en soumission et en obéissance, mais par contre il est resté en arrière pour ce qui est du courage, de la résolution, de la force et des autres vertus qui seules rendent capable d'aider au bien des particuliers et de l'État, ou bien même il est revenu de tout cela les mains vides » (N., 206-207; P., 97). La liste des vertus qui viennent d'être énumérées, leur champ d'application : « le bien des particuliers *et de l'État* » (nous soulignons), attestent qu'en songeant à l'organisation d'une nouvelle Église, Hegel n'a pas oublié le moment de « l'action effective » (N., 12) qu'il avait, à Tübingen, soustrait au « tas de règles » emmagasinées dans une

« religion objective ». N'est-ce pas, du reste, dans la même foulée qu'il clôt le débat soulevé par la distinction « foi de l'Église » et « foi du peuple » sur cette sentence mémorable : « vouloir croire quelque chose, on ne le peut, et la foi de l'Église doit, au sens le plus strict, être une foi générale de cette Église, c'est-à-dire une foi de tous les individus » (N., 196; P., 84) ? Même la notion de « secte » ne peut illustrer l'accusation du christianisme d'État qu'en y pointant un signal d'obliquer qui avait éveillé la méfiance tubinguienne à l'égard des usages d'une religion positive (N., 14) : l'homme-machine (N., 13). Voici le chef d'accusation :

Lorsqu'un homme est [...] entré dans la société d'une secte positive chrétienne, il a assumé le devoir d'obéir aux statuts, non pas parce qu'il croyait lui-même que ce soit conforme au devoir mais parce qu'il [lui] fallait abandonner à la société son pouvoir de juger de ces choses, et s'en remettre, pour reconnaître ce qui est un devoir, au commandement et au jugement des autres; cet homme a pris sur lui de croire à telle chose, de la tenir pour vraie, parce que la société a commandé d'y croire.

Le fidèle de la nouvelle Église ? Rien ne lui interdira de s'afficher comme membre d'une « secte » mais jamais il n'aura à lui céder « le droit de décider pour lui de ce qui est vrai » (N., 177; P., 61). Le sens de ce droit est clair. Aucune Église, même celle de l'avenir, ne peut être un lieu d'éclosion de la vérité, de « ce qui est vrai ». D'où sans doute ces réticences qui coupent l'exposé sur l'ordonnance de la future Église. N'en soyons pas trop déçus. Elles nous rappellent que beaucoup plus qu'à un simple système de régulation ecclésiastique, c'est à la teneur de la religion, à la religiosité de la religion, à ce qui y est appelé « l'essence de la religion », qu'a voulu nous conduire l'écrit sur *La positivité*. Si aucune Église ne peut remplir la sphère du *eigensten Selbst*, la religion y réussit-elle ? Abordons cette question en nous éclairant de la comparaison que Hegel instaure entre trois sectes : philosophique, religieuse et positive.

De l'une à l'autre, une même visée fondamentale : garantir l'accomplissement de la nature de l'homme grâce aux « enseignements sur ce qui constitue essentiellement pour l'homme le devoir et la vertu » et aux « représentations de la divinité ». Si ces sectes se rejoignent en refusant que la nature de l'homme soit ce qu'il est immédiatement, plus encore : en posant que son perfectionnement ne peut s'obtenir dans ce qui « ne repose pas à proprement parler sur la raison », elles se distinguent par les pédagogies éthiques qu'elles prônent. Alors qu'une secte positive condamne une « foi fondée dans l'imagination des peuples » (*in der Phantasie der Völker*), les sectes religieuse et philosophique, bien qu'elles estiment cette foi « indigne d'un homme pensant », se gardent bien de la rejeter. Surtout la secte philosophique :

elle « ne mérite pas qu'on lui impose un non associé à l'idée de condamnation et d'intolérance » (N., 157; P., 36). Hegel écrit pourtant qu'une « secte seulement philosophique [...] ne reconnaît pas d'autre juge que la raison » (N., 166; P., 47). Comment accueillir alors la tolérance dont elle fait preuve à l'égard de la foi populaire ? Le croyant le plus farfelu serait-il déjà le miroir lointain de l'« homme pensant » ? Ce dernier conjuguerait-il tolérance et indignité sans avoir à éprouver la fidélité d'une pensée qui sait toujours s'assurer d'elle-même ? Il nous faut citer ici deux longues phrases qui encerclent les trois sectes dans ce qui pourrait commander aussi bien leur défense que leur désertion.

De s'affilier à une secte philosophique ne change pas grand-chose ou même rien à la situation domestique, civile ou autre; on reste sur le même pied avec sa femme et ses enfants, ainsi qu'avec tous les gens non instruits, et l'amour des hommes que peut éprouver l'ami d'une secte philosophique garde la même orientation et la même ampleur. Au contraire, l'homme qui se liait à la petite secte chrétienne s'éloignait par là de beaucoup de gens auxquels l'avaient attaché auparavant la parenté, la fonction ou le service; sa compassion, sa bienfaisance se trouvaient bornées à un cercle délimité et étroit qui, à cause de l'uniformité des opinions, se recommandait désormais d'une manière privilégiée à son amour des hommes, à ses bons offices, à l'influence qu'il pouvait avoir (N., 167; P., 48, trad. mod.).

En même temps qu'elles font ressortir la gratuité de l'appartenance à une secte – la gratuité de l'amitié –, ces phrases insistent sur la nécessité de bien répartir l'ampleur des gestes qu'elle entraîne. D'un côté, des croyants qui piétinent dans un « cercle délimité et étroit »; de l'autre, des « hommes pensants » qui s'illimitent et s'universalisent. Cette démarcation va bien au-delà d'un simple échelonnement d'activités consacrées à « l'amour des hommes ». Dans une secte positive et religieuse, cette dilection est si bien définie qu'elle s'évade dans une vide abstraction où se neutralise dans une identité indifférenciée toute la luxuriance de la vie. En revanche, dans une secte philosophique : un « amour des hommes » ouvert à leurs différences, attentif à toute « situation domestique, civile ou autre ». Si nous ne voulons pas ignorer les motifs de l'éloge adressé aux membres d'une secte philosophique, nous devons noter que Hegel prend soin de les démarquer sans laisser les sectes religieuses et philosophiques extérieures les unes aux autres. Il les fait apparaître dans le service d'un même avènement : celui du savoir. Mais sans pour autant leur conférer une égale dignité. La figure de la religion est nettement délinéamentée : son royaume est celui des opinions et des représentations. Celle de la philosophie est imprécise. Mais l'allusion fugitive aux « gens non instruits » élève les « hommes pensants » à un niveau de connaissance qui leur est propre. Tel un Jésus qui au-delà des *Zeitideen* s'était servi des « représentations »

de ses contemporains pour « recouvrir », dit Hegel, des « concepts plus nobles » (N., 155; P., 33), ils épellent « la raison mise en liberté » (N., 176; P., 60). Liberté qu'ils ont pour tâche de traduire en *Selbstbewußtsein*. Pourtant, même instruite de la sublime rigueur du concept, la philosophie – au moins dans les systèmes qui monnaient son enseignement – ne comble pas les attentes des sectateurs qui la courtisent. Cette mise en garde nous en prévient : « Convaincu par un système philosophique, je me réserve le droit de changer de conviction si ma raison le réclame » (N., 177; P., 61). Les « hommes pensants » ont toute liberté de s'affilier à une secte philosophique mais leur travail de pensée ne s'y accomplit pas. Il s'alimente d'une énergie plus rayonnante, plus souterraine aussi que celle qui fait se lier d'amitié les membres d'une secte. Cette énergie, nous l'avons souvent rappelé, elle s'est imposée à Hegel sous le nom de l'*Energie des Geistes*. Les pages que nous commentons s'efforcent d'en grader la puissance invincible telle qu'elle s'exerce dans la vie d'un peuple. Au niveau, principalement, de ce que le *Tübinger Fragment* appelait la *wirkliche Moralität* à laquelle il ordonnait déjà la religion comme « impulsion [...] à bien agir ». C'est cette « impulsion » qui réapparaît dans les lignes qui font maintenant de la religion un « moyen » dont dispose l'État pour amener les citoyens à avoir « confiance » aux institutions. Qu'est-ce donc que la religion, la religion vraie, doit s'attacher à « produire » [*hervorzubringen*] (N., 175; P., 59)²⁸ ?

Une « disposition intérieure » répond d'abord Hegel en précisant que ce for interne ne peut être « objet des lois civiles » (N., 182; P., 68). La religion se limiterait-elle à nourrir des « intentions », surtout les bonnes, pour une vertu qui échapperait à la visibilité des lois civiles ? Répondre affirmativement à cette question, ce serait applaudir à l'extension de religions inhumaines du type de la religion chrétienne qui se soucie tellement du « salut éternel » que les « actes ayant valeur légale au point de vue civil [...], par comparaison, ne concernent que de la boue » (N., 163; P., 43, trad. mod.). Religions au fond plus paresseuses qu'inhumaines puisque tout autant que les « philosophes inactifs », entendons : les philosophes qui restent de « simples élèves » de leur maître, les fidèles qu'elles rassemblent redoutent l'« efficacité de la vertu ». La religion vraie, celle qui sera conforme à son essence, n'a pas d'autre but que de viser cette « efficacité ». Pour l'atteindre, elle développera une *Gesinnung* à la faveur de laquelle se mettra en scène « un acte accordé partie avec les lois civiles, partie avec les lois morales »

28. En ajoutant « en l'homme », les traducteurs francophones ne rendent pas hommage au *Geist* de cette « production ».

(N., 175; P., 59). Dimorphisme ? La question permet d'affiner la métaphore tubinguienne qui reléguait la religion au rang de la « nourrice » d'un peuple pour en privilégier la « mère » : la constitution politique (N., 28). Ici, parce qu'elle « extériorise son existence » en s'insérant harmonieusement dans la législation civique, la religion joue moins le rôle d'un substitut que celui d'un partenaire. Elle ne risque plus d'être défigurée dans son essence. Si l'État peut en faire « usage », c'est que, comme elle, il veille « en tant qu'être moral » à ce que les citoyens soient « moralement bons ». « Moralement bons » ne veut pas dire harnachés de commandements religieux ou étatiques. « Moralement bons » ne veut pas dire poursuivant un Bien inatteignable. « Moralement bons » veut dire intégrés dans un royaume de liberté, celui qui portait l'espérance du *Tübinger Fragment* lorsque Hegel y évoquait un « chez soi » où irradie le « Bien [...] effectif en totalité » [*im Ganzen wirklich*] (N., 9). De cette évocation à notre texte qui abolit tout écart entre la visée religieuse des fins et la condition de citoyens, l'effectivité du Bien n'est jamais apparue comme un idéal questionnable, extérieur à sa mise en œuvre. L'idéal de perfection est toujours advenu dans une *Sittlichkeit* aux vertus non seulement communautaires, mais efficaces : le Bien dont elles témoignent et qu'elles servent s'exhibe dans une réalité conçue comme étant son propre résultat. Politico-religieux. Et sans que l'ordre politique, malgré toute la puissance dont Hegel vient de revêtir l'État en lui reconnaissant le droit d'« user » de la religion, ne pèse sur la « diffusion de l'éthicité ». C'est dans ce paradoxe que s'installe l'attachement de l'écrit sur *La positivité* au « droit d'État » (N., 187; P., 74). Donnons-nous la peine de l'explicitier.

Le droit d'État

« La sûreté des personnes et des biens de chaque citoyen » (N., 183; P., 69), « le libre exercice de la religion », (N., 198; P., 87), « le devoir de protéger quiconque veut gagner sa vie comme il l'entend pourvu qu'il ne viole pas les lois civiles » (N., 185; P., 70), ce ne sont pas là des idéaux auxquels serait suspendu le pouvoir de l'État mais des droits que défend tout État sain. Défense si vigilante qu'elle peut s'étendre jusqu'à devenir une « prise en charge » : prise en charge, par exemple, de la fortune du « dilapidateur » ; prise en charge, autre exemple, du « dément » que l'État doit « remettre d'aplomb ». N'y voyons pas la défense des libertés individuelles. L'intervention salutaire de l'État, Hegel l'affirme expressément, ne vole pas au secours des volontés privées. Freiner le dilapidateur, c'est protéger « le droit des héritiers présomptifs ou de la communauté qui autrement devrait l'entretenir ». Interner le dément s'impose comme un devoir « parce qu'il ne peut plus faire respecter lui-

même son droit à l'exercice du bon jugement » [*gesunden Verstand*]. Le second cas ne semble pas annoncer un parti pris de rupture avec l'individu. Mais, pour mieux apprécier la portée de la prise en charge confiée à l'État, il faut bien voir que la *Gesundheit* résulte d'une demande éducative qui ne laisse guère de place aux transgressions imprévisibles. Elles seraient fatales à la « formation scientifique » [*wissenschaftliche Bildung*] que l'État doit procurer à « sa jeunesse » [nous soulignons] en employant « qui il veut et qui il trouve propre à cette fonction ». Sur ce point, seul l'État qui « s'est démis de son droit » peut « prendre à son service comme savants seulement ceux qui sont passés maîtres [*magistri* ou *doctores*] dans la corporation de cette branche du savoir » (N., 185; P., 71).

Le programme d'éducation populaire à la liberté qui s'ébauchait à Tübingen trace ici ses bornes les plus nettes : c'est dans le lien étatique que se noue la vie des individus. A commencer par celle des enfants dont Hegel soutient que l'État qui « a déjà fait siens » leurs droits « a sur eux le droit de les former dans ses maximes et selon ses desseins » (N., 188; P., 75). Mais comment concilier une telle déclaration qui va jusqu'à accorder à l'État le pouvoir de surveiller et de punir avec d'autres propositions de style nettement plus libéral ? Avec celle-ci par exemple : « Si donc un citoyen, parvenu à sa maturité intellectuelle, trouve que les lois ou d'autres dispositions propres à sa patrie ne lui conviennent pas, dans la plupart des États européens il aura la liberté de l'abandonner; l'assujettissement aux lois de son pays est fondé sur la libre décision de la volonté [*Willkür*] qu'il a de vivre sous leur empire; et même si l'habitude ou la crainte ont fortement pesé sur une telle décision, elles ne peuvent néanmoins jamais enlever la possibilité d'un choix libre » (N., 184; P., 75). Autant les extraits que nous rapportons plus haut refusaient d'élargir le pouvoir étatique, autant celui que nous venons de lire l'émorale. En soutenant que celui qui est banni de sa patrie est privé de « tout ce que la nature et la coutume lui rendent cher » (N., 188; P., 74), Hegel ne suggérerait-il pas que les « lois de la patrie » se laissent interpréter comme des conventions auxquelles les citoyens choisissent librement de se soumettre – aussi longtemps en tout cas qu'ils ne les estiment pas contraires à leurs habitudes ? Cette suggestion semble corroborée par la seule vertu que l'État paraît renforcer : l'obéissance. L'obéissance inconditionnelle à ses décrets que sa propre santé lui enjoint de promulguer et de faire respecter en recourant, si nécessaire, à la « force » (N., 192; P., 79) ! Le « droit d'État », si lourd de menaces, ne tolérerait donc pas qu'on porte atteinte à sa majesté, la majesté de l'arbitraire ? Mais comment entendre cette question s'il faut affirmer que lorsque l'État « s'applique la contrainte », il

« me traite en être naturel » (N., 173; P. 56) ? S'il faut affirmer encore que lorsque l'État fait « siens » les droits des enfants à l'éducation, il s'agit pourtant de « droits naturels » (N., 189; P., 76) ?

Ces questions suffisent à montrer qu'en s'attaquant à une théorie étatique, Hegel se confronte à une énigme, celle où s'emmêlent Nature et Convention. Énigme indécidable ? Ce serait peut-être trop en concéder à la *Denkungsart* en vogue qui avoue elle-même son impuissance en se faisant tantôt positiviste, tantôt rationaliste. Positiviste lorsqu'elle aborde les individus et l'État en les traitant comme des entités pleines, entourées d'elles-mêmes, rationaliste lorsqu'elle érige des Idéaux. Cette impuissance, la première partie de *La positivité* nous en avait repéré la racine : le maintien d'une extériorité des termes qu'il s'agit d'unifier.

C'est ce maintien qui gêne le dénouement de l'énigme soulevée par l'institution de la société politique. La résolution qu'en propose l'écrit sur *La positivité* pourrait tenir dans cet énoncé dont ne démordrait pas un analyste implacable : « quelle qu'ait été l'origine de la société politique et des droits de ses souverains et législateurs, il est dans sa nature que les droits de l'individu y soient devenus les droits de l'État » (N., 191; P., 78). Comment se façonne cette identité qui plutôt que de confondre les genres doit bien pouvoir les métamorphoser s'il est vrai que la *Sittlichkeit* qui s'y déploie, bien loin de s'appuyer sur une « législation étrangère » – celle qui se soutient de « la loi éthique comme [de] quelque chose en dehors de nous, comme [de] quelque chose de donné » – jaillit de « l'autonomie de la volonté » (N., 205; P., 95) ? et d'une autonomie qui fait resplendir une harmonie telle que « l'éclat de la vertu » préserve, plus qu'un jour, cette « unité » de l'homme qui a pu tendre son arc dans les diverses Églises y compris l'Église chrétienne mais sans jamais réussir à y risquer ses chances ?

L'allusion que nous venons de faire au christianisme ne nous éloigne pas de notre propos. Car c'est au message de son fondateur tel que nous l'a déchiffré la *Vie de Jésus* que nous devons nous reporter si nous voulons recueillir les minces indices que nous propose l'écrit sur *La positivité* pour comprendre que le « droit d'État », droit qui y est associé à la « violence », doit être honoré « comme un droit plus élevé » (N., 187; P., 74, trad. mod.) que les droits religieux. Ces indices, les voici : la volonté du souverain de l'État politique doit être « considérée comme l'expression de la volonté de tous » (N., 180; P., 65); la religion est « excellemment » le moyen qu'emprunte l'État pour susciter la « confiance » en ses institutions (N., 175; P., 59); « l'État ne peut accepter que je concède à une société le droit sur ma vie » (N., 174; P., 58). A suivre de trop près ces indices, nous risquerions de nous dévoyer de la piste sur laquelle Hegel veut nous conduire. Nous indiqueraient-ils que l'État

s'institue comme une puissance absolue à laquelle l'individu devrait sacrifier le fond le plus naturel de son être en lui cédant jusqu'à sa vie qu'ils nous ramèneraient non seulement à « l'esclavage sous une loi » si cher au judéo-christianisme mais encore à ce que Hegel estime être une contradiction : une « doctrine positive de vertu » qui traite les titulaires de liberté en « machines mortes ». L'État qu'envisage l'écrit sur *La positivité* se défend bien d'être associé à un tel État-machine puisque, nous nous en rappelons, le peuple qu'il gouverne acquiert, grâce à l'« influence invisible » de la constitution, un « esprit vertueux ». Disons-le carrément : l'État hegelien fait œuvre spirituelle. Même et surtout lorsqu'il contraint.

Mais comment trancher cette ambiguïté ? Sous quelle « impulsion » des individus pourtant libres peuvent-ils réclamer la domination exercée par la puissance étatique dont la seule teneur – à première vue insensée – paraît être celle de leur permettre d'atteindre ce qu'aucune religion ne peut accomplir : la « mesure fixe » (N., 209; P., 101) de l'exigence de perfection témoignant de « tout ce qui peut être divin dans [in] les actions et événements des hommes » (N., 212; P., 104, trad. mod.) ? Et sans devoir en saisir le « Tribunal » institué par les Églises qui, elles, prétendent, bien à tort, savoir et juger ce que l'homme « doit à Dieu et se doit à lui-même » (N., 212; P., 104) ? Par quelle métamorphose la contrainte dont use et abuse l'État conduit-elle à gravir l'échelle transparente de la vertu que Hegel soustrait pourtant au « droit d'État » lorsqu'il écrit : « Si un État édictait des lois exigeant que ses membres soient moraux, ces lois ne seraient pas de son ressort, elles seraient contradictoires et risibles » (N., 175; P., 59) ? N'affirme-t-il pas en plus : « contraindre ou punir, ce serait vouloir imposer le bien par la violence » (N., 201; P., 91) ? Et encore : « vouloir contraindre l'homme à être homme, ce serait violence » (N., 212; P., 105) ? Ces affirmations n'atténuent pas le paradoxe qui est proposé à notre méditation. Elles l'atténuent d'autant moins qu'issues de la visée d'un État situé à mille lieues des sociétés modernes que fustige Hegel en parlant d'État « mal organisé » (N., 100; P., 89) ou fourvoyé sur « l'étendue de ses droits » (N., 211; P., 103), elles énoncent que l'État n'est pas totalitaire par nature même s'il a recours à la « force » pour protéger « la personne et la propriété » (N., 192; P., 79). Mettre en relief la légitimation de ce recours, c'est inscrire les fondements de la théorie étatique ébauchée par *La positivité de la religion chrétienne* dans la mission de spiritualisation que depuis le *Tübingen Fragment* Hegel a reproché aux gens d'Église d'avoir trahie, spiritualisation qui consiste à « envelopper toutes les ramifications des concepts [*Begriffe*] et des activités humaines, toutes les ramifications des tendances et de la volonté humaines » (N., 190; P., 77).

Que les tendances et la volonté se ramifient sans se diviser, la *Vie de Jésus* et la première partie de *La positivité* nous ont déjà invité à y reconnaître l'œuvre unifiante du « Soi le plus propre » qui, une fois atteint « l'âge d'homme », célèbre en *Selbstbewusstsein* l'autonomie d'une liberté capable de jouir paisiblement d'elle-même en pratiquant l'*Aufhebung* des pulsions où le « propre vouloir », en attente de lui-même, s'était d'abord enfoui. L'enveloppe de cette unité pleinement différenciée n'est rien d'autre que celle qu'étend l'« Énergie de l'Esprit ». C'est de cette Énergie – Hegel y insiste en parlant de la « force [que] les premières impressions exercent sur l'imagination et le cœur des enfants » – que doit témoigner « toute éducation » dans la mesure où bien loin d'être non rationalisables, « les premiers liens de la nature » non seulement n'entravent pas « la liberté de la raison » (N., 189; P., 76) mais assoient son déploiement. Sans cette assise, l'« Énergie de l'Esprit » tisserait une enveloppe sans entraille. Comme si la « supériorité » de la volonté était celle d'une « force incorruptible » (N., 170; P., 53) qui se prodigue à même la nature qui doit participer à l'« unité » de l'homme à l'écoute de laquelle, en matière de morale par exemple, prépare mieux le « sain entendement humain » [*gesund Menschenverstand*] (N., 210; P., 102, trad. mod.) qu'un « système de normes et de règles » (N., 210; P., 101). C'est vers cette conception d'une nature de part en part galvanisée par l'« Énergie de l'Esprit » qu'avance à pas d'épisodes inachevés l'échelonnement berinois de la profondeur d'une vertu qui se développe à la faveur de la contrainte qu'autorise la « constitution civile » sous la forme du « droit d'État ». Essayons d'en dégager le fil conducteur.

L'enchaînement des raisons qu'invoque Hegel pour justifier le « droit d'État » unit ce droit à un devoir : « le devoir de l'État est de protéger les droits qu'il [chaque citoyen] a en tant que citoyen, et vis-à-vis de l'État, il ne peut perdre ces droits que s'il lèse les droits d'autrui. En ce cas l'État fait valoir contre lui les maximes que le citoyen lui-même professe, et c'est d'après elles qu'il le traite » (N., 183; P., 69). Ces lignes sont rédigées avec une grande fermeté : du pouvoir de l'État aux maximes professées par l'individu, nulle discontinuité puisque c'est en s'appuyant sur les normes d'actions promulguées par ce dernier que l'État l'amène à respecter les droits d'autrui. Lorsqu'il y a lésion de ces droits, le pouvoir de l'État ne s'impose pas à l'individu comme une puissance qui lui serait étrangère. Davantage : ce pouvoir est appelé par la vie tout entière de l'individu. À tenter, même « pour des raisons morales » de s'évader du droit d'autrui pour bénéficier d'une liberté prétendument absolue, l'individu renoncerait à la « vertu propre [et] libre », celle où il ne peut s'épanouir qu'à la faveur de son appartenance à la

communauté politique. Œuvre de liberté authentique, la vertu ne peut y prétendre que si elle relève la volonté de puissance dont l'individu n'est jamais sûr d'être préservé. Y succomberait-il qu'il chuterait au niveau d'un « être naturel » que l'État doit alors traiter comme tel en lui appliquant la « contrainte » : « Le droit de l'autre personne doit [*müssen*] être soutenu, que je me fasse ou que je ne me fasse pas un devoir de le respecter pour des raisons morales. Dans ce dernier cas l'État me traite en être naturel et m'applique la contrainte » (N., 173; P., 56).

Nous évaluerons mieux la charge négative investie dans cette notion de contrainte si nous la comparons à celle que la *Vie de Jésus* avait surprise dans la nature. Là comme ici, cette charge se libère à travers une ruse. Si la *Vie de Jésus* décelait dans la « contrainte de la nature » ce moment astucieux où l'individu, forcé de renoncer à toute immédiateté, ne se façonne une singularité que pour mieux apprendre que même sa mort ne lui appartient pas, l'écrit sur *La positivité* attribuée à la contrainte une astuce plus grande encore : sous la contrainte de l'État, c'est la nature elle-même qui perd pour ainsi dire sa naturalité.

Expliquons-nous. Subir le pouvoir coercitif de l'État ne renforce pas l'absoluité d'une instance dont la seule raison d'être serait d'étendre le règne d'une majesté absolue. Majesté aussi aveugle que celle des penchants heurtant sans succès l'instauration d'une liberté qui ne peut être fondée que sur l'équivalence des droits et des devoirs de tous les individus, l'État se livrerait alors à une lutte de pouvoirs d'où ne pourrait jaillir le seul ordre qui légitime la contrainte qu'il exerce : l'ordre de la justice. Pourtant Hegel affirme que l'État a beau exiger la justice, jamais l'individu n'y accèdera comme à une vertu s'il fait de cette exigence le seul motif de son action : « La justice consiste en ce que je respecte les droits d'autrui; quand est-elle une vertu ? Lorsque j'en fais ma maxime, non pas parce que l'État l'exige mais simplement parce qu'elle est le devoir, et dans cette mesure elle n'est pas une exigence de l'État mais de la loi morale » (N., 174; P., 57). Qu'en conclure sinon que le lien étatique, pour contraignant qu'il soit, s'inscrit dans l'effectuation d'une liberté dont il n'est que ce gardien qui veille à ce que les citoyens soient « moralement bons » ? Comme si, naturellement, entendons : abandonnés à la violence des penchants dont Hegel dit qu'on ne peut, sans la volonté de reconnaissance, tirer plus que de la « compassion », l'individu requerrait lorsqu'il n'est pas « convaincu du droit de l'autre » d'être éveillé par la « sentence d'un juge » à une vie qui ne soit plus naturelle, soumise à l'arbitraire effréné qui affecte un « être pathologique » mais à une vie spirituelle, une vie qui sait métamorphoser en reconnaissance les lésions introduites par l'inégalité des droits et des devoirs : « la reconnaissance que quelque chose est un devoir pour lui

ne fera que découler de la connaissance du droit de l'autre » (N., 173; P., 56). C'est vers cette reconnaissance que pointe le « droit d'État » dont nous pouvons comprendre qu'en lui réservant l'initiative d'arracher l'individu à tout ce qui en fait un « être naturel », Hegel lui accorde un droit « plus élevé » que celui qu'il confère à la religion. Mais sans pour autant faire appel à une hiérarchie qui juxtaposerait en un simple rapport d'extériorité les liens, tous les deux vitaux, religieux et politique qui sacrent et consacrent la vie de la communauté. L'État, rappelons-nous, doit faire appel à la religion pour susciter la « confiance » en ses institutions. Vue sous cet angle de la « confiance », la « force » de la religion peut bien être dite supérieure à celle de l'État qui, lui, ne peut exiger plus que l'obéissance et auquel Hegel assigne cette limite infranchissable : il « est impossible à l'État [d']amener les hommes à agir par respect pour le devoir » (N., 175; P., 59). Cette « force » de la religion, sans doute faut-il l'aborder comme le signe d'une relève du travail de négation des limites naturelles amorcé par l'État. Comme si, à la faveur de l'*Aufhebung* enseignée par le Jésus hegelien, la religion donnait à l'individu de se laisser imprégner par l'« Énergie de l'Esprit » que la *Vie de Jésus* avait déjà refusé de confiner au règne de la contingence qui y était évoqué pour prévenir tout attachement immuable à ce qui risque de devenir l'occasion d'« assembléments tumultueux ». L'écrit sur *La positivité* reproduit cette mise en garde.

Hegel enseigne que la religion n'échappera pas au péril que nous venons de rappeler si elle s'institue en une Église qui se sédimente : « faire des dons à une Église, ou lui concéder des droits, à condition qu'elle demeure la même, serait exactement comme si quelqu'un voulait embellir la rive d'un fleuve à condition que les mêmes eaux demeurent toujours à l'endroit qu'elles baignent en ce moment » (N., 196; P., 85). Cette comparaison ne fait pas seulement ressortir le « droit sacré de tout individu et de toute société au changement de leur conviction » (N., 196; P., 84). Elle indique aussi, si nous la prolongeons, que tout individu et toute société ne peuvent rendre hommage à « tout ce qui peut être divin dans les actions et événements des hommes » que s'ils laissent se manifester une même fluidité : celle qu'ils puisent dans la vie d'un peuple. Parce qu'ils entrent en connivence avec le dévoilement de cette vie, ni l'individu ni la société ne morcellent leurs activités en une simple fragmentation de faits insignifiants. Pas davantage en une opposition qu'il s'agirait de régler, de l'extérieur, par la domination de l'État ou l'autorité de la religion. Jouer au jeu harmonieux de la « contrainte » étatique et de la « confiance » religieuse rassemble les activités individuelles et sociales sous une seule organisation régie par ce que nous avons vu Hegel nommer l'« influence invisible » de la

constitution. Bien que cette influence ne soit pas thématifiée comme telle, le cours que lui imprime Hegel est suffisamment net pour nous permettre de dégager ce qui en dernière instance dénoue le paradoxe sur lequel il établit sa théorie étatique. De dégager aussi ce qui en dernière instance fonde la *Denkungsart* qu'il s'est efforcé de détacher à la fois d'une pensée positiviste et d'une pensée rationaliste pour délimiter le domaine de ce que les premiers fragments bernois isolaient sous « le Pratique » (N., 52).

L'Esprit de la raison

En dernière instance, c'est à spécifier la juste « manière d'encourager la moralité » que s'ordonnent les étapes de l'enquête menée dans *La positivité de la religion chrétienne*. Le type de vertu qui en résulte n'est pas celui qui serait suspendu à une loi éthique existant « comme quelque chose en dehors de nous, comme quelque chose de donné ». Pensée dans sa teneur hegelienne, la vertu s'acquiert dans la conformité à une loi qui appartient à « l'autonomie de la volonté ». Mais cette autonomie n'a jamais signifié que la volonté soit l'antithèse radicale des penchants. La *Vie de Jésus* nous l'avait assuré en enseignant que la vie vertueuse se conquiert dans un « travail sur soi ». L'articulation du « droit d'État » chargé d'amorcer le règlement de tous les conflits entre les penchants et la volonté nous autorise à suggérer que ce « travail sur soi » veille moins à l'éclosion d'un temps d'étrangeté qu'à équilibrer un espace vital où l'on apprend à faire cercle avec soi-même. Si la *Vie de Jésus* s'est montrée discrète sur la nature de cet équilibre, la coïncidence heureuse des forces étatique et religieuse qu'a rentabilisée l'écrit sur *La positivité* nous permet d'inscrire le « travail sur soi » qui y est ramené sous la figure de la « ramification des penchants et de la volonté » dans une « Énergie de l'Esprit » dont la diffusion se transmet d'une manière que nous devons qualifier de spéculative.

Spéculative puisque des penchants à la volonté : un même Soi qui s'intensifie à travers des projections qui lui aménagent son entrée en lui-même. Cette entrée ne s'impose pas qu'en jeu de miroirs. La séquence des raisons qui emmêlent obéissance à l'État et confiance en ses institutions nous la révèle portée par un mouvement qu'il faut bien lier à la négativité puisque sous la puissance de la volonté qui les conserve tout en les métamorphosant les penchants font éclater leurs noyaux purement naturels et découvrent à même les estocades de l'esprit qui les tenaille que leur seul destin est de s'achever dans la lumière d'une liberté qui plutôt que d'y peser des particules d'énergie y épouse les ondulations de l'Esprit. Hegel peut alors écrire que la loi éthique n'est pas « quelque chose de donné ». Ni un donné de la nature,

ni un donné de la raison. La loi éthique est la ligne d'élévation que se trace l'Esprit en laissant aller, comme dans un jeu, sa propre essence. Hegel peut écrire aussi que la loi éthique n'existe pas comme « quelque chose en dehors de nous ». Elle réside en nous-mêmes plus précisément dans ce que Hegel appelle « la partie animale de l'homme » (N., 207; P., 98) d'où ne s'élance aucun Idéal mais où s'allument les feux d'une volonté en attente de sa propre opalescence.

Cette attente, c'est bien elle qui a motivé la *Vie de Jésus* où nous avons appris que la raison a le « droit de puiser en elle-même la loi »²⁹. En elle-même, cette expression ne faisait pas de la loi une instance qui planait au-dessus des penchants pour régler le passage des « dispositions naturelles » aux « dispositions supérieures »³⁰. Le Jésus hegelien enseignait plutôt la nécessité de les unir absolument en s'en remettant au « témoignage intérieur de l'esprit »³¹. Ce témoignage, l'enquête que nous avons vu se dérouler dans *La positivité de la religion chrétienne*, enquête si absorbée par « ce droit inaliénable de l'homme qui est de se donner des lois du fond de son cœur » (N., 213; P., 105), s'est efforcée de lui rendre justice en jetant les bases de ce qui n'est pas loin d'apparaître comme une sorte de physiologie de l'Esprit.

S'il fallait encore insister sur la double portée lcelle de la spéculation et celle de la négativité de tout ce qui nous est apparu comme « sainteté de la volonté » (N., 178; P., 62), c'est sans doute en nous tournant vers la conception que Hegel nous propose de « l'origine de la société politique et des droits des souverains et législateurs » que nous pourrions serrer le réseau des concepts qui lui permettent de réserver « l'efficacité de la vertu » aux titulaires de droits reconnus.

En opposition directe à l'institution de la société ecclésiastique qu'il fait dépendre d'une stylisation de la communauté conduisant de façon purement contractuelle à une « organisation achevée en soi », Hegel soutient que la formation de l'État ne peut résulter d'un contrat social. Si, bien au-delà de la « législation civique » et mieux que les Églises, l'État peut assumer « l'idéal de perfection » que poursuivent les individus, c'est qu'il sait en répartir la pesanteur grâce à « l'influence invisible » de la constitution. Que cette répartition n'obéisse pas comme dans le cas des premières communautés chrétiennes à la « majorité des voix » qui en faisait, dit curieusement Hegel, des communautés régies par une « constitution [qu'] on pourrait appeler une

29. N., 106; Rosca, p. 104.

30. N., 179; Rosca, p. 56.

31. N., 79; Rosca, p. 57.

pure démocratie » (N., 192; P., 80), que cette répartition n'obéisse pas non plus au « contrat en réciprocité » qu'administre « un gouvernement dans une Église monarchique ou aristocratique » (N. 204; P., 94), c'est sans doute le signe que le modèle qui permet à Hegel de fixer les rapports de l'Église et de l'État est à chercher dans une constitution dont on voit pourtant mal qu'elle puisse éclairer la spécificité du politique : la constitution physiologique. Bien que jamais comparée à l'unité qui maintient un organisme vivant, « l'influence invisible » que Hegel décele dans l'organisation étatique « formant un esprit vertueux du peuple » nous paraît difficilement pensable en dehors du schème organiciste. N'en faisons pas une équivalence mûrement réfléchie pour l'établissement de « la forme que doit prendre la morale » (N., 205; P., 95). Mais c'est dans cette équivalence seule et d'autant plus significative qu'elle s'est imposée d'elle-même – rappelons-nous l'opposition tubinguennaise à « l'homme-machine » – que nous pouvons rassembler les indices qui nous permettraient d'affirmer que l'État hegelien fait œuvre spirituelle.

Si le « droit sur ma vie » est réservé à l'État, c'est que, de la même façon qu'un organe reçoit sa vitalité du corps vivant, je reçois la mienne de la vie du peuple auquel j'appartiens. Que la volonté du souverain soit « l'expression de la volonté de tous », c'est qu'en lui, comme dans l'unité vivante qui métamorphose les différences organiques, les individus dépassent, en lui obéissant, leur première nature, égoïste et arbitraire, pour accéder progressivement à cette reconnaissance universelle dont témoignera ultimement leur « confiance » aux institutions étatiques.

C'est sans doute encore le schème organiciste qui sous-tend les efforts que déploie Hegel pour penser un « Pratique » qui échappe aux prises d'une pensée purement rationaliste ou purement positiviste. Car impuissantes l'une et l'autre, rivées qu'elles sont à tout ce que la *Vie de Jésus* a réussi à stigmatiser sous la *simliche Vorstellung*, à viser « l'essence de la vertu » autrement que sous le mode d'une opposition qui laisse dans un pur rapport d'extériorité un « donné positif » et un « donné rationnel ». Si la *Denkungsart* hegelienne s'est assignée comme tâche de relever l'opposition qui maintient ces termes séparés, c'est qu'elle tente de tisser un savoir à même l'unité concrète qui fait du corps vivant une unité multidimensionnelle. A quelle source rattacher cette tentative ? grecque ? kantienne ?

Si nous nous en remettons à la déclaration d'intention qui ouvre l'enquête sur *La Positivité*, cette *Denkungsart* ne se veut pas d'origine moderne. Indifférente à « la manière aujourd'hui en vogue » de traiter la rationalité de la religion, elle veut renouer avec la pensée grecque à

laquelle pour la première fois depuis son arrivée à Berne Hegel se réfère explicitement pour conclure son patient travail de pensée destiné à évaluer le présupposé de religiosité dont s'est emparée la religion chrétienne en freinant, du même coup, l'avènement d'une « raison en liberté ». Rappelons le vœu de liberté sur lequel s'achève l'endurance philosophique qui a guidé l'enquête que nous avons parcourue : « la salutaire séparation des pouvoirs de l'esprit humain que Kant a faite pour la science, cette séparation n'a pas été faite par les législations de l'Eglise et des siècles s'écouleront encore avant que l'esprit des Européens connaisse et apprenne à faire dans la vie active, dans les législations cette différence à laquelle le juste sentiment des Grecs les avait conduits de lui-même » (N., 52).

L'immense espérance philosophique qui abrite ces lignes s'apparente sans doute à celle dont Schelling fit part à Hegel un an plus tôt en souhaitant s'en faire un allié qu'il considèrerait en avance sur son époque : « Assurément, mon ami, la révolution qui doit être accomplie par la philosophie est encore lointaine »³². Sans entrer ici dans la question de savoir si et jusqu'où Hegel s'est reconnu dans l'*Essai* que son ami venait de lui faire parvenir (*Vom Ich, als Princip der Philosophie*), nous pouvons constater que la filiation grecque et kantienne à la faveur de laquelle il entend, à son tour, fonder et réinventer « le partage salutaire des pouvoirs de l'esprit humain » s'appuie sur une audace, une insolence qui trahit une lecture aussi partielle que partielle des écrits des philosophes grecs et de l'œuvre kantien. Repérons quelques indices de cette lecture.

Un premier élément, apparemment dénué d'enjeu théorique décisif, nous laisse entrevoir le sens de l'appel auquel la philosophie doit correspondre si elle veut s'enchaîner à un avenir qui mettra « la raison en liberté ». Nous trouvons cet élément dans une comparaison qui doit être citée en entier : « de même que la privation des moyens de satisfaire les besoins physiques dépossède de sa vie la partie animale de l'homme, de même déposséder l'esprit de la jouissance de sa liberté provoque la mort de la raison : dans une telle situation, les hommes n'auront plus le sentiment de ce qu'ils ont perdu, de l'usage de cette raison, de la nostalgie même qu'on en peut avoir, pas plus que ce corps mort ne désire nourriture et boisson » (N., 207; P., 98). Cette comparaison nous en dit long sur les chemins qu'à l'aube de la modernité la philosophie doit emprunter pour dissiper la nostalgie de la liberté heureuse du peuple grec sur laquelle s'achevait le *Tübinger Fragment*. Chemin

32. Schelling à Hegel, le 21 juillet 1795; *Briefe*, I, 28; *Cor*, I, p. 32.

pratique d'abord, celui que Hegel vient de dessiner au plus près des « besoins physiques ». Mais dénoncer la « privation des moyens de satisfaire les besoins physiques », c'est accorder à ces besoins une prépondérance qu'on aurait du mal à retrouver chez les philosophes grecs surtout lorsqu'ils s'adonnent, comme Hegel le fait ici, à une analyse de l'« esprit vertueux du peuple ». Le recours aux Grecs qui ont plutôt enseigné la modération des besoins physiques n'est justifiable qu'à une condition : abolir la distance qu'ils n'ont cessé de creuser entre la visée d'un Idéal et la quête d'un « juste milieu » mesuré par la prudence politique. Dans ces conditions, retrouver l'essence perdue de la raison, c'est hiérarchiser autrement que les Grecs et autrement que Kant aussi les degrés d'une « science » qui ne peut être révolutionnaire qu'en ayant pour toute « nourriture et boisson » que ce qui s'offre de ce côté-ci du monde.

La hâte avec laquelle les derniers paragraphes de *La positivité* s'empressent de traduire en termes kantien « la manière d'encourager la moralité » trahit moins un souci de filiation authentique que la mise à l'épreuve de « tout le savoir jusqu'ici existant »³³. Lorsque nous lisons : « le seul mobile qui soit moral [est] le respect de la loi morale », n'y décelons pas une reprise ou une réappropriation de la morale que Kant a pensée. Pure concession verbale d'un précurseur exilé ! En témoignent non seulement l'usage malhabile des mots « objectif » et « subjectif » [par exemple : « Les transformer [les lois objectives de la raison] en lois subjectives » ! (N., 211; P., 103)] mais surtout le *Geist* qui inspire les jeux d'une liberté peu attirée par l'ascétisme kantien [par exemple : « trouver des mobiles » [au pluriel !] aux lois de la raison (N., 211; P., 103)].

Pour le *Volkserzieher* qui ne peut se déprendre d'une grande passion : celle de la *wissenschaftliche Bildung*, la science qui réussira à répartir « l'Énergie de l'Esprit » ne se crée et ne se décide que dans le risque. Pour sauver la philosophie tombée en déshérence et qu'on ne peut s'empêcher de saluer comme la flamme sonore (N., 313, 316) qui brûle éternellement.

Faculté des sciences humaines
Université de Sherbrooke

33. Hegel à Schelling, le 16 avril 1795; *Briefe*, I, 24; *Cor*, I, p. 28.

Une double aperception affective et rationnelle de l'homme symbolisant

Yvan Morin

Volume 21, numéro 1, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027251ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027251ar>

[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

Morin, Y. (1994). Une double aperception affective et rationnelle de l'homme symbolisant. *Philosophiques*, 21 (1), 77–105. <https://doi.org/10.7202/027251ar>

Résumé de l'article

Une critique de la définition de l'affectivité chez Michel Henry met en évidence le rapport de réversibilité entre la métaphysique de Henry et celle de la philosophie de l'intentionnalité qu'il récuse en vue d'établir une nouvelle conception de l'esprit. Il est alors possible de reformuler le débat en faisant apparaître l'affectivité inhérente à l'action. Pour cela, il s'agit de faire appel à la liberté kantienne et à la perspective symbolique de Cassirer mais en revisant le statut accordé à la sensibilité. Ainsi, la sensibilité se différencie selon son dynamisme propre, l'affectivité, et selon son rapport à la raison, à travers la perception qui identifie seulement de façon indirecte (contrairement à ce que laisse entendre Henry) la sensibilité aux sens. Il s'agit d'un nouveau rapport entre le sensible et l'intelligible.

UNE DOUBLE APERCEPTION AFFECTIVE ET RATIONNELLE DE L'HOMME SYMBOLISANT

par

Yvan Morin

RÉSUMÉ : *Une critique de la définition de l'affectivité chez Michel Henry met en évidence le rapport de réversibilité entre la métaphysique de Henry et celle de la philosophie de l'intentionnalité qu'il récuse en vue d'établir une nouvelle conception de l'esprit. Il est alors possible de reformuler le débat en faisant apparaître l'affectivité inhérente à l'action. Pour cela, il s'agit de faire appel à la liberté kantienne et à la perspective symbolique de Cassirer mais en revisant le statut accordé à la sensibilité. Ainsi, la sensibilité se différencie selon son dynamisme propre, l'affectivité, et selon son rapport à la raison, à travers la perception qui identifie seulement de façon indirecte (contrairement à ce que laisse entendre Henry) la sensibilité aux sens. Il s'agit d'un nouveau rapport entre le sensible et l'intelligible.*

ABSTRACT : *The critic of Henry's definition of affectivity shows that the metaphysics of Henry is the mirror of the metaphysics carried by the philosophy of intentionality. By challenging the last one, Henry aims to establish a new conception of the spirit. I suggest that there is more to find about affectivity if we look at it in the context of action. The kantian liberty and the symbolic perspective of Cassirer are going in this way if we accept to change the status of the sensibility. In fact, it is possible to differentiate the sensibility : the affectivity enunciates the dynamism of the sensibility and, by his relation to the reason through the perception, shows only indirectly its identification to the sense. Then, we find a new relationship between the sensibility and the intelligibility.*

Henry affirme que « ce qui se sent sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens est en son essence affectivité » (*L'essence de la manifestation*, p 577). Par l'affectivité, il propose une nouvelle

conception de l'esprit et, par l'exclusion des sens¹, il en propose une phénoménologie où la manifestation trouve son essence en cette affectivité qui, à la fois, échappe à la philosophie de l'intentionnalité et met en question sa conception de l'esprit². Je propose d'apercevoir, dans l'affectivité, le dynamisme spécifique de la sensibilité afin de pouvoir s'interroger aussi sur le rapport de la sensibilité à elle-même selon qu'elle s'exprime affectivement, en préorganisant les sens avant toute exclusion de ceux-ci, ou selon qu'elle s'exprime à travers les sens, en tant qu'ils sont rendus disponibles à la perception et à la représentation rationnelle avant que l'esprit soit modifié de telle sorte qu'il soit rendu lui-même affectif.

Il s'agirait, par l'affectivité, de rétablir le statut de la sensibilité dans la conception de l'homme. Une double aperception affective et rationnelle de l'homme, pour rendre compte de la spécificité respective du sensible et de l'intelligible, permettrait de s'interroger sur la réduction rationnelle de la sensibilité aux sens, non seulement chez Henry mais aussi chez Kant, où elle s'effectue empiriquement tout en faisant de l'affectivité une pathologie affligeant la raison³. De même, l'expression symbolique de l'intelligible, chez Cassirer, parviendrait à proposer une nouvelle conception de l'esprit au niveau même de

1. Cette exclusion des sens et, à travers eux, de la sensibilité elle-même vaut pour tout contenu sensible, au sens que lui donne Henry, « qu'il s'agisse d'un contenu empirique ou d'un contenu pur » (*L'essence de la manifestation*, Paris, P.U.F., 1963, p. 579). En ce sens, l'hétérogénéité ou l'opposition entre l'affectivité et la sensibilité implique aussi la proposition d'un contenu sensible interne en général, puisque « le sentiment n'est jamais et ne peut être senti » (*ibid.*, p. 579). En effet, l'intégration de l'être et du Soi s'effectue par « ce qui se sent soi-même, de telle manière qu'il n'est pas quelque chose qui se sent mais le fait même de se sentir ainsi soi-même » (*ibid.*, 581). C'est par ce fait que l'affectivité peut s'imposer comme conception de l'esprit, puisque se sentir, c'est sentir le Soi.
2. Cet apport philosophique me semble important parce qu'il pourrait permettre de modifier l'aperception que l'homme peut avoir de lui-même en faisant apparaître, à travers l'affectivité, l'altérité essentiellement sensible que la raison rencontre en l'homme. Il ne serait pas question d'un a-rationnel où le mythe s'affirme sans la raison, d'un irrationnel auquel s'oppose la raison, d'une préfiguration de la rationalité qui se vise elle-même téléologiquement ou d'un préréfléchi repris réflexivement, mais bien d'affectivité. Cependant, Henry n'aperçoit pas, dans l'affectivité, l'altérité fondamentalement sensible que la raison rencontre en l'homme mais une nouvelle conception de l'esprit qui nous renferme dans cette raison.
3. La raison kantienne fait place à la sensibilité mais ne la formule que selon cette raison. D'où le privilège accordé à la formulation empirique de la sensibilité par la *Critique de la raison pure*, pour rendre compte des formes *a priori* de la sensibilité, et le caractère pathologique de l'affectivité selon la *Critique de la raison pratique*. Le

l'esprit, dans la mesure où cet esprit s'enracine dans l'affectivité, au sens sensible⁴ et non pas spirituel que lui donne Henry. En effet, la symbolisation peut apparaître et se définir comme l'ouverture *a priori* de la raison à l'affectivité, au sein de l'aperception, de telle sorte que la raison n'apparaît, depuis cette affectivité, que selon un décentrement *a priori*. Enfin, dans la mesure où l'action s'éprouve elle-même, comme une réciprocité sensible finie articulant l'altérité inhérente à tout ce qu'elle implique concrètement, et s'éprouve jusque dans la totalité symbolique de ce qu'elle met ainsi en tension, l'affectivité apparaît comme une passivité inhérente à l'action et non comme une passivité séparée d'une activité et d'une totalité proprement rationnelles. Ainsi, l'action⁵ permet de reprendre le questionnement de Kant et de Cassirer sur le rapport entre le sensible et l'intelligible mais en préservant le dynamisme

sentiment est « *pathologique* » (Kant, *Critique de la raison pratique* (1788), trad. Luc Ferry et Heinz Wismann, F. Alquié (dir.), Paris, Gallimard, p. 109), sauf dans le cas unique où il n'a pas d'existence propre mais seulement comme « effet de la conscience de la loi morale » (*ibid.*, p. 109). Le sentiment moral est un sentiment produit intellectuellement et c'est en tant que tel que le rationalisme kantien en a une connaissance *a priori*.

Je propose, en concevant l'affectivité comme le dynamisme spécifique de la sensibilité, d'élargir la place accordée par Kant à la sensibilité, en même temps, par le rapport indirect de la raison kantienne à la sensibilité, j'aperçois, au niveau intelligible, l'esquisse du symbole. Les symboles, comme « présentations indirectes » (Kant, *Critique de la faculté de juger*, 1790, trad. A. J.-L. Delamarre, J.-R. Ladmiral, Marc B. de Launay, J.-M. Vaysse, Luc Ferry et Heinz Wisman, F. Alquié (dir.), Paris, Gallimard, 1985, p. 314) des concepts pensés par la raison, nous renvoient alors à la symbolisation elle-même dont l'expression intelligible, en étant reliée à l'affectivité, se distingue de celle de la raison et de ses opérations conceptuelles qui lient le sentiment à des sources empiriques indépendamment de la préorganisation affective des sens.

4. Cassirer reste cependant prisonnier du privilège que le rationalisme accorde à la formulation empirique de la sensibilité, d'où l'exigence d'une trace empirique pour soutenir l'élaboration des formes symboliques. En effet, Cassirer substitue l'« *animal symbolicum* » (*Essai sur l'homme*, trad. N. Massa, Paris, Minuit, 1975, p. 44) et non une affectivité symbolisante à l'animal raisonnable. Aussi, il ne peut dégager la symbolisation elle-même de la multiplicité formelle, dans *La philosophie des formes symboliques*, faute d'une aperception affective par laquelle la raison rencontre *a priori* l'altérité en l'homme et se trouve, par là, décentrée, énonçant ainsi cette symbolisation et l'aperception duale (affective et rationnelle) par laquelle elle s'articule en l'homme.
5. L'action est, en ce sens, distincte de l'effort biranien et de l'opposition de « l'individualité de l'être de l'ego à la conception empirique de l'individuation spatio-temporelle » (Henry, 1987, 142). En effet, l'espace-temps s'exprime, ici, subjectivement, au sens d'une aperception affective, même s'il se prête à une conception

spécifique de cette sensibilité, l'affectivité, dans l'aperception de l'homme par lui-même.

Je me propose de resituer la définition de l'affectivité que donne Henry dans le contexte de *L'essence de la manifestation*, où il la formule, afin de pouvoir entreprendre une critique de cette définition, autant en rapport avec la métaphysique de l'intentionnalité qu'il combat qu'en rapport avec l'affectivité inhérente à l'action.

1. La position et le projet de Henry

Henry s'inspire de la problématique de Maine de Biran mais il apporte à celle-ci une contribution originale. Comme l'écrit Henry, dans *Philosophie et phénoménologie du corps* (p. 220-221)⁶, il n'existe pas de théorie de la vie affective, c'est-à-dire de théorie ontologique de la passivité, chez Maine de Biran. En effet, Maine de Biran nous entretient du « sentiment qu'a la force motrice de son existence absolue »⁷. Aussi, il associe le sentiment à l'effort musculaire au lieu de les dissocier et d'énoncer le sentiment d'un point de vue strictement affectif, comme le propose Henry. Corrélativement, chez Maine de Biran, le sentiment n'exclut pas la sensation puisque « la sensation est naturellement conjointe avec l'étendue du corps propre, dont le moi se distingue sans pouvoir se séparer » (*ibid*, p. 212). Cependant, malgré ces différences, Henry et Maine de Biran partagent un présupposé commun par lequel ils s'opposent à Descartes : c'est l'identité du moi au corps et la distinction de cette identité par rapport au corps mais sans que celle-ci puisse s'en séparer. Chez Henry, la transcendance instaurée par cette séparation trouve son fondement dans l'affectivité. Ainsi, Henry écrit que « le corps est cette réalité hétérogène à la pensée pure qui, agissant sur elle, la rend affective » (*L'essence, op. cit.*, p. 642). C'est en ce sens qu'il est question d'une nouvelle conception de l'esprit correspondant à l'affectivité elle-même⁸. De plus, cette affectivité se loge dans le corps puisque c'est

empirique propre à une aperception rationnelle : l'espace, au sens d'une réciprocité sensible finie, s'aperçoit affectivement et se temporalise symboliquement par la totalité mise en jeu dans l'action. Aussi l'affectivité symbolisante est un rapport entre le sensible et l'intelligible qui se distingue de celui qui est instauré par l'animal raisonnable.

6. *Philosophie et phénoménologie du corps : essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, P.U.F., 2^e éd., Paris, 1987.
7. Maine de Biran (Marie François Pierre Gonthier de Biran), *Œuvres choisies*, introd. H. Gouhier, Paris, Aubier-Montaigne, 1942, p. 212.
8. Chez Descartes, le *cogito* s'identifie à l'entendement et s'affirme comme substance distincte de la substance corporelle. Chez Maine de Biran, il s'identifie à la volonté

par cette hétérogénéité du corps à la pensée que Maine de Biran propose « un corps qui est subjectif et qui est l'ego lui-même », selon les termes mêmes de Henry⁹. En somme, les deux auteurs insistent sur l'être de l'ego et font de l'aperception immédiate de cet ego le critère de toute vérité métaphysique. Ainsi, Henry écrit : « L'affectivité est révélation *de son être* et c'est pourquoi elle est l'être » (*L'essence, op. cit.*, p. 668). Cependant, ce choix d'une métaphysique de la singularité plutôt que de l'intentionnalité s'affirme, par rapport à cette dernière, comme une métaphysique anti-métaphysique. La singularité s'identifie, alors, à une individualisation de la pensée par le corps afin de formuler le projet « d'instituer une élucidation systématique de l'essence de l'affectivité » (*ibid.*, p. 841). Je cerne cette position et ce projet avant de proposer une critique faisant place à une singularité inhérente au dynamisme, non de l'esprit, mais de la sensibilité qu'est l'affectivité et à la symbolisation, comme nouvelle conception de l'esprit, l'accompagnant lors de l'action.

1.1 La position : une métaphysique de la singularité

Selon Henry, l'affectivité révèle son être et, pour cette raison, elle est l'être. Le mouvement de *L'essence de la manifestation* est double : la manifestation consiste dans la réalité de l'acte d'apparaître et non dans l'apparence elle-même. Ceci se justifie dans la mesure où l'essence n'est que là où est la détermination procurée par notre existence, au sens corporel, tout en se distinguant immédiatement de cette détermination par laquelle elle est mais sans pouvoir s'en séparer. En d'autres mots, *L'essence de la manifestation* s'énonce comme *affectivité inhérente à la manifestation*. C'est en tant que l'affectivité est l'essence de l'essence, liée à

et s'affirme comme mode de l'auto-révélation de l'ego, qui, à la fois, s'aperçoit dans l'effort et se distingue du mode de révélation qu'implique la résistance du corps dans cet effort. Il s'énonce comme « affectivité de la pensée », chez Henry (*Philosophie, op. cit.*, p. 197), et se trouve lié au corps subjectif dont « activité et passivité sont bien plutôt deux modalités différentes » (*ibid.*, p. 226) de telle sorte que la passivité n'est pas subordonnée à l'activité. Le rapport de Henry à Maine de Biran réside dans cette reprise du corps subjectif et dans la prise en compte de la passivité afin de rapporter la distinction elle-même entre la passivité et l'activité à son fondement, tel que Henry l'expose par sa théorie ontologique du corps. En somme, la subjectivité va de la pensée cartésienne vers le corps biranien, au sens actif, puis retourne du corps, au sens passif, vers la pensée qu'il contraint, chez Henry. C'est le processus réflexif, inhérent à ce troisième moment, qui permet à Henry de formuler l'ipséité du sentiment et de la formuler de telle sorte qu'il s'agisse d'une nouvelle conception de l'esprit.

9. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps : essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, P.U.F., 2^e éd., Paris, 1987, p. 15.

l'auto-suppression de l'essence pure et abstraite de l'intentionnalité, que la manifestation réside dans l'acte d'apparaître et non dans l'apparence. Ce rapport entre l'affectivité et la manifestation est la façon de Henry d'énoncer la démarche phénoménologique en tant qu'elle porte sur la différence ontologique entre son être (plutôt que l'être) et l'étant (qu'il reçoit). Voyons donc de plus près cette double remise en question de la philosophie de l'intentionnalité¹⁰ qui s'effectue à travers l'effectuation affective de l'essence et à travers cette auto-affectation par laquelle s'énonce la manifestation.

L'effectuation affective de l'essence démontre, en se suffisant à elle-même en son être, qu'elle est aussi l'auto-suppression de l'essence pure et abstraite de la philosophie de l'intentionnalité qui prétend énoncer l'être. Le souffrir est le sentiment au fondement du sentiment de soi en tant qu'il indique, non pas le sentiment d'impuissance qui s'énoncerait intentionnellement, mais l'impuissance du sentiment qui est inhérente à la passivité originelle à l'égard de soi où l'être est livré à lui-même. La toute-puissance de cette impuissance du sentiment s'effectue dans la contemporanéité de la joie vers laquelle se dépasse la souffrance : « en tant que celui qui souffre se trouve renvoyé de par sa souffrance même à ce qui en lui supporte cette souffrance, à lui-même » (*ibid.*, p. 846). Ainsi, l'affectivité est l'essence originaire de la révélation de l'être où souffrance et joie renvoient au fond de l'unité de l'être avec soi plutôt que de s'opposer : « dans l'existence le contraire ne procède pas de l'opposition mais de l'identité » (*ibid.*, p. 844), c'est-à-dire « la souffrance se dépasse vers la joie, *en tant qu'elle révèle l'absolu* » (*ibid.*, p. 847).

De même, la philosophie de l'intentionnalité se trouve remise en question au niveau de l'étant du fait que c'est « comme objet que l'étant est reçu » (*ibid.*, p. 156), c'est-à-dire que l'étant se manifeste. Le sens, ce vers quoi se dépasse l'existant, passe par l'objet et celui-ci n'est pas l'étant mais l'étant reçu. Il apparaît que, selon Henry (*ibid.*, p. 741), le sentiment à l'égard de ce qui est reçu est aussi et avant tout une

10. Henry dialogue principalement avec Heidegger, en particulier à partir de la problématique cartésienne dont Henry reprend le questionnement dès le début de *L'essence de la manifestation*. Henry s'interroge sur le sens de l'être de l'*ego* tandis que Heidegger s'interroge sur le sens de l'être du « *sum* » dans le « *cogito sum* ». Chez Henry, l'affectivité fonde la compréhension heideggérienne de l'horizon ontologique du monde. Le traitement du « problème de l'"affectivité intentionnelle" » (*L'essence, op. cit.*, p. 598-609) précise ce rapport. Cependant, il n'est seulement question de Heidegger mais aussi d'un rapport à la philosophie moderne et contemporaine.

manière de se sentir, un sentiment de soi qui est « un sentiment du Soi » (*ibid.*, p. 581). C'est en son être même que, pour l'affectivité, il est question de l'être au sein de l'étant. Ainsi, l'affectivité, comme sentiment éprouvé de son être, livre l'être à soi, c'est-à-dire à une absence de dépassement. Cette absence de dépassement ontologique est justement ce qui dépasse ontologiquement le sentiment éprouvé et ce qui l'affecte, comme le fait remarquer Henry (*ibid.*, p. 590, 840). Le dépassement ontologique est, pour l'affectivité, identique au non-dépassement de son être. Toute transcendance se retient en cette immanence qui en est l'essence. Ainsi, le temps est cette auto-affection que détermine l'affectivité puisque c'est à partir de soi, de son propre surgissement, que l'affectivité détermine ce qui l'affecte, c'est-à-dire l'objet en tant qu'il est l'étant reçu et non l'étant. La phénoménalité tient dans ce pouvoir de réception de l'étant par lequel l'être se réalise intérieurement comme cet acte de saisie lui-même qui se révèle. Il ne s'agit donc pas d'un pouvoir d'abstraction de ce qui est saisi dans un horizon de compréhension puisque le sentiment à l'égard de ce qui est reçu ne se constitue qu'en étant aussi et avant tout une manière de se sentir qui se radicalise en sentiment du soi ou, encore, dans le soi propre au sentiment. Cette révélation originaire de l'affectivité à elle-même et cette constitution de la manifestation comme son contenu s'intègrent en un projet, celui de Henry.

1.2 Le projet d'une problématique unissant l'affectivité et l'affection tout en excluant la saisie intentionnelle qui les sépare

Comme l'écrit Henry : « Le projet d'instituer une élucidation systématique de l'essence de l'affectivité a trouvé son expression dans la délimitation de deux questions fondamentales visant la nature de la révélation originaire qui s'accomplit en elle et la constitue, visant le comment et le contenu de cette révélation » (*ibid.*, p. 841).

Le projet de Henry réside dans cette problématique telle qu'elle se met en place depuis sa position métaphysique sur la singularité. Cette problématique inverse la relation habituelle entre l'affectivité et l'affection en l'ancrant à la fois dans le rapport de fondation les unissant et dans l'exclusion de la saisie intentionnelle où ce rapport de fondation se néantise et se donne comme monde. Selon cette problématique, le rapport de fondation réside dans le fait que c'est l'affectivité qui détermine ce qui nous affecte tandis que l'anéantissement, qu'il s'agit d'exclure, réside dans le rapport inverse par lequel l'intentionnalité prétend que c'est l'affection qui détermine l'affectivité¹¹.

11. C'est ici que les présupposés de Henry jouent pleinement et se démarquent de la problématique que je propose. Henry propose l'affectivité comme une nouvelle

C'est dans cette perspective que, pour Henry, la nouvelle conception de l'esprit qu'est l'affectivité inclut la sensibilité en la réduisant aux sens (tout en excluant ces sens de la définition explicite de l'affectivité) et exclut le rapport inverse d'inclusion que la philosophie de l'intentionnalité tenterait d'établir selon lui. Précisément, l'affectivité, comme nouvelle conception de l'esprit, n'est *jamais* sensible alors que la sensibilité, en tant qu'elle est identifiée aux sens, est *toujours* ou « *constamment* affective » (*ibid.*, p. 600). Cette problématique paradoxale évolue de ce « jamais », par lequel s'énonce le projet en tant qu'il réalise sa visée du « comment », à ce « toujours », par lequel ce projet réalise sa visée du « contenu ». En effet, l'auteur affirme que « ce qui se sent sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens est en son essence affectivité » (*ibid.*, p. 577) puis il livre le combat là où « la thèse fondamentale de la problématique selon laquelle un sentiment ne saurait être perçu ni senti est en question » (*ibid.*, p. 783). Selon la problématique de l'auteur, le sentiment est une intuition qu'aucune intuition n'est susceptible de remplir. Perception, reproduction, représentation, etc, du sentiment demeurent des significations idéales, irréelles puisque, à travers ces actes, la conscience n'éprouve jamais réellement le sentiment qu'elle se donne mais au contraire le détruit et s'auto-détruit du point de vue de son effectuation phénoménologique. Ainsi, le sentiment représenté n'est pas réellement un sentiment puisqu'il est renvoyé à ce qui le remplace au lieu d'être donné dans son affectivité, c'est-à-dire d'être vécu. Ultimement, c'est parce que le sentiment s'éprouve qu'il peut ensuite se proposer en ce milieu transcendant de la représentation, de la perception, du sentir... où il ne peut se proposer du point de vue de son effectuation phénoménologique. En somme, le néant, par lequel le monde et la sensibilité y ayant cours s'effectuent, ne peut s'effectuer, ontologiquement, que par l'affectivité qui lui est antérieure et qui le rend possible.

Dès lors, tout comme l'affectivité s'énonce comme une essence de l'essence liée à l'auto-suppression d'une essence pure et abstraite, la

conception de l'esprit, au lieu d'y apercevoir un rétablissement de l'intégrité de la sensibilité elle-même. Il privilégie aussi le postulat rationaliste réduisant la sensibilité aux sens, au lieu de soulever le problème de la transformation du statut de la sensibilité. Cette transformation peut s'effectuer à travers la différenciation de la sensibilité qui permet d'établir le rapport entre l'affectivité et les sens et qui s'énonce comme rapport respectif entre cette sensibilité s'exprimant elle-même comme elle-même, par l'affectivité, et cette sensibilité s'exprimant dans un rapport à la raison, à travers la perception qui identifie seulement de façon indirecte la sensibilité aux sens.

conceptualisation s'énonce de telle sorte que la nouvelle conception de l'esprit apparaisse. Concevoir le sentiment consiste, dans un sens premier, dans la manière de se le donner et de le recevoir. Concevoir, c'est alors désigner, expliciter, montrer; cela n'ajoute rien à l'essence du sentiment. Cette première conception est liée à une seconde qui se supprime puisque concevoir c'est, dans ce cas, dé-réaliser la réalité du sentiment et, en même temps, le réaliser de nouveau à un niveau abstrait comme représentation dans un milieu transcendant. Or le sentiment représenté n'est pas réellement un sentiment puisqu'il est renvoyé à ce qui le remplace au lieu d'être vécu. Aussi, le sentiment représenté renferme en lui-même l'auto-suppression de l'ancienne conception de l'esprit qu'énonce l'intentionnalité et fait place à la nouvelle conception de l'esprit que propose Henry par l'affectivité inhérente au sentiment vécu. Cependant, les deux types de conception de l'affectivité semblent être l'envers exact l'une de l'autre de telle sorte qu'elles s'énoncent depuis un même rapport conceptuel, entre l'unité et l'opposition, pour rendre compte de façon métaphysique du rapport entre le corps et l'âme pensante en l'homme.

2. Une critique de la définition de l'affectivité chez Henry

2.1 La réversibilité entre la métaphysique de la singularité que propose Henry et la métaphysique de l'intentionnalité à laquelle il s'oppose

Il semble possible de dire de Henry, ce que Gouhier écrit au sujet de Maine de Biran, en cernant son rapport avec Descartes : « en supprimant le problème de l'union de l'âme avec le corps, Maine de Biran fait rebondir celui de leur séparation » (*Œuvres choisies, op. cit.*, p. 37). De même, la métaphysique de la singularité de Henry se formule comme le problème d'un pouvoir d'union de l'affection à l'affectivité. Cette union disparaît dans le rapport fusionnel à elle-même mais en faisant aussi rebondir le problème de la séparation de l'affection par rapport à l'affectivité que véhicule la métaphysique de l'intentionnalité. De fait, Henry fonde le problème de la séparation dans une union différenciée, au lieu de seulement le faire rebondir¹². Aussi, selon Henry, « la

12. Par là, il redouble non seulement l'union, pour y inclure la séparation, mais aussi la séparation, en la rendant séparable d'elle-même. Ainsi, Henry intègre réflexivement en un seul, le fait primitif qui risque de se scinder en deux, chez Maine de Biran, du fait qu'il découvre successivement ses deux aspects : « Le premier fait primitif était celui de l'union de l'âme et du corps, le second exprime l'expérience de leur séparation, la libération de l'âme rendue à la vie absolue de l'esprit » (*Philosophie, op. cit.*, p. 242). Cependant, l'approfondissement de la pensée de Maine de Biran, que Henry recherche, apparaît indissolublement lié à un redoublement dont la réflexivité appartient seulement à Henry.

possibilité même de l'opposition réside au contraire dans l'unité (concrète) » (*L'essence, op. cit.*, p. 779). Dès lors, la métaphysique de la singularité reste profondément liée à la métaphysique de l'intentionnalité et, du point de vue de cette dernière, la première ne peut qu'exclure à son tour cette métaphysique de l'intentionnalité qui l'a déjà exclue par avance pour s'affirmer elle-même.

En effet, la transcendance mise en jeu par l'intentionnalité, même si elle « ne fonde jamais le caractère souffrant » (Henry, *L'essence, op. cit.*, p. 752) de la séparation dont souffre la nostalgie¹³ en son être-éprouvé, fonde, néanmoins, la séparation dont souffre cette nostalgie, puisque l'intentionnalité s'énonce comme pouvoir de séparation. Pouvoir de séparation dont elle ne peut se séparer sans se séparer d'elle-même, la saisie intentionnelle apparaît pour ce qu'elle est dans ce manque à être, dans cette souffrance alors qu'il lui est porté atteinte en son pouvoir de séparation. Nostalgique d'elle-même, elle cherche son mode d'être spécifique et son expression de la joie et de la souffrance qui sont atteints lorsqu'est atteint l'être par lequel elle est.

Ainsi, de façon intentionnelle, je souffre d'être ici alors que je désire être ailleurs et, en même temps, j'éprouve la joie de me retrouver, de me reconnaître dans l'ailleurs où tout se maintient dans la fête de mes retrouvailles par et dans l'ailleurs d'où s'établit le rapport originaire à moi-même que cet ailleurs dépose en moi alors que je me tends vers lui. Tel est l'élan passionné et passionnel de la saisie intentionnelle. Cela peut, aussi, se faire de façon méthodique et froide, en s'inspirant du rapport cartésien de l'homme avec Dieu, ou encore d'une façon dite éthique par le rapport métaphysique que Lévinas¹⁴ établit de l'homme à l'Autre. Que le rapport de l'homme soit à Dieu, à l'Autre, à l'Ailleurs..., dans tous les cas il s'agit de différences de modalités d'une même saisie intentionnelle de ce qui échappe *a priori* à cette saisie intentionnelle. Ce

13. Henry maintient, à travers sa critique, que l'être transcendant éveille notre souffrance et il cite Heidegger : « La nostalgie, dit Heidegger, est la douleur que nous cause la proximité du lointain » (*ibid.*, p. 752). Ce qu'apporte Henry, c'est le lien par lequel l'affectivité, comme immanence, fonde la transcendance. Cependant, Henry a déjà transformé la nostalgie de l'être, de telle sorte que l'être visé par la connaissance, comme ce qu'elle ne peut pas être et ce dont elle est séparée, devient l'être qui se sépare de lui-même pour être « sa propre nostalgie » (*ibid.*, p. 90). Or, l'être est sa propre nostalgie parce que, en même temps, en ce qui concerne la connaissance, la saisie intentionnelle est nostalgique d'elle-même en ne parvenant plus à être.

14. Ainsi, le visage est « la manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi » (*Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 21). L'infinition remplace l'infini par lequel l'homme cartésien a l'idée de Dieu en lui.

rapport intentionnel de la pensée à l'impensable peut se faire aussi selon différentes modalités temporelles. Par exemple, anticiper un événement qui ne se produit pas peut mener à la dépression de la fête, c'est-à-dire à la dépression de mes retrouvailles avec moi-même dans l'ailleurs, qui, en n'ayant pas eu lieu, ne laisse qu'un moi livré à lui-même et s'identifiant seulement alors au corps de façon stricte. En somme, le message essentiel de la saisie intentionnelle est l'inverse exact de la métaphysique de la singularité que propose Henry. Depuis l'être, le sujet s'adresse à lui-même comme étant en se disant : je ne peux éprouver *ton* être à ta place mais je peux t'aider à l'éprouver en te procurant l'être par lequel il s'énonce généralement afin de pouvoir aussi s'énoncer singulièrement, voire s'énoncer au sein même de cette singularité. Ainsi, l'horizon ontologique d'un monde ne se déploie que par son néant qui se creuse au sein de l'étant lui-même et non plus « dans l'être de l'existant » (Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », trad. H. Corbin, dans *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 63). Dès lors, il ne s'agit plus de s'opposer à une transcendance qui nous présente la métaphysique en nous retenant dans le néant par l'angoisse, mais de préserver par l'humour cet apparaître ontologique d'une transcendance s'énonçant par le néant : l'être se donne à lui-même en apparaissant comme être là même où il semble ne pas pouvoir être, c'est-à-dire là où se trouve ce que nous appelons le corps, et en étant concerné par cela, c'est-à-dire par l'étant tel qu'il s'aperçoit à travers cet espace. Cette intégration de l'espace et du corps lui-même, s'éprouverait dans l'action, comprise au sens d'un processus d'incarnation.

2.2 De la critique de l'antinomie, entre ces deux types de métaphysique, à l'affectivité inhérente à l'action

Je propose de considérer l'affectivité dans le contexte de l'action¹⁵ telle qu'elle s'éprouve elle-même, comme réciprocité sensible, jusque dans la totalité symbolique qu'elle met ainsi en tension. Par l'affectivité inhérente à l'action, la sensibilité est irréductible non seulement à la formulation rationnelle de celle-ci à travers les sens, lorsqu'ils sont rendus pré-disponibles à la perception, mais aussi à l'hétérogénéité entre l'affectivité et les sens, par laquelle Henry prétend, à la fois, faire de l'affectivité une nouvelle conception de l'esprit et réduire la sensibilité aux seuls sens, tout comme le propose le rationalisme inhérent à la

15. Cette critique vise l'élargissement de la conception de la pratique humaine, à laquelle Kant nous introduit, afin de faire apparaître l'affectivité inhérente à l'action, par les modifications de la problématique kantienne qui ont été annoncées au début du présent texte. Par l'auto-destitution symbolique de la

philosophie de l'intentionnalité. Une telle conception de l'affectivité implique au moins trois conditions à satisfaire : une conception de l'affectivité comme dynamisme spécifique de la sensibilité, le rétablissement de la sensibilité dans l'aperception, que cela implique *a priori*, et l'articulation de l'aperception duale (à la fois affective et rationnelle) par l'horizon symbolique de l'action.

Premièrement, l'affectivité comporte un dynamisme sensible qui lui est propre et elle est même le *dynamisme spécifique de la sensibilité* autant affective que sensorielle, en tant qu'elle préorganise¹⁶ les sens avant de les libérer, en les rendant disponibles à leur conception empirique par la raison kantienne, et avant de se limiter à ce qui se sent sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens, chez Henry. Ainsi, la préorganisation affective des sens s'exprime par la mobilité de l'horizon symbolique intégrant tout ce que l'action met existentiellement en tension. Par exemple, l'outillage, à travers lequel j'accomplis ma tâche, implique l'outil que j'utilise et lui donne son sens en articulant, au sein de cette totalité que je mets en oeuvre, mon rapport à cet outil, dans un espace-temps donné. Cet espace-temps donné s'énonce empiriquement et, par là, objectivement¹⁷ en se formant *a priori* dans l'esprit, au sens d'une aperception rationnelle, parce qu'il donne accès à l'espace-temps de

transcendance qui se trouve dans le transcendantal, il devient possible de faire place à l'immanence qu'il comporte et d'élargir la place faite à cette immanence. La façon d'articuler le rapport entre l'immanence et la transcendance est, donc, inverse de celle de Henry. Cependant, au lieu de chercher à savoir lequel est l'envers de l'autre, j'adopte d'emblée la position d'une réciprocité par laquelle se développe ce rapport inverse. Cette réciprocité est sensible et elle est sensible en incluant dans un rapport symbolique ce qui lui reste étranger afin que la subjectivité adienne à elle-même en s'incarnant à travers l'aperception affective inhérente à cette réciprocité sensible. Aussi, la subjectivité et le corps ne peuvent s'identifier ontologiquement qu'au terme de ce processus d'incarnation par lequel l'altérité, au sens spatial d'une réciprocité sensible, rend possible cet être. Le premier principe (et le premier enjeu) éthique réside, alors, dans l'exigence de reconnaître le statut accordé à cette altérité, en particulier dans l'aperception de l'homme par lui-même.

16. Il n'est pas question d'une décomposition de la pensée qui abstrait « le corps sans la sensation, le corps avant la sensation, c'est-à-dire précisément l'acte de sentir considéré en lui-même et comme un pur pouvoir » (Henry, *Philosophie*, op. cit., p. 108). Par l'antériorité du sentir sur les sens, j'entends la préorganisation des sens par ce sentir, au niveau sensible, et non leur exclusion d'une conception spirituelle de ce sentir où l'action, aperçue sous l'angle biranien du sentiment de l'effort, se transpose, curieusement, en « acte de sentir » afin d'identifier le corps et la subjectivité sous l'angle de la passivité.
17. L'empirie se définit par « toute intuition qui se rapporte à l'objet par le moyen de la sensation » (Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 79).

l'aperception affective qu'il manifeste et qui concerne la totalité mise concrètement en œuvre, bien avant que le corps et l'outillage soient considérés indépendamment l'un de l'autre. Dès lors, l'outillage ne s'offre pas avant tout comme un espace distinct du corps, au sens d'un lieu l'environnant, mais comme partie prenante de la réciprocité sensible par laquelle l'aperception affective s'incarne en parvenant à ce corps, lors de l'action. Ainsi, dans le travail, mon action s'éprouve en intégrant l'outillage mis en branle et elle s'exerce en organisant, à la fois, l'outil et ce vers quoi il se porte, à travers les interventions corporelles que rendent possibles les différentes orientations de l'incarnation par lesquelles l'action s'effectue. Plus encore, si mon action fait partie de celle d'un groupe, je ne surviens à moi-même qu'au sein d'une tension existentielle mutuelle, par l'action de ce groupe, alors même que mon action contribue à y intégrer l'ensemble de l'outillage en question. En somme, « la réalité matérielle semble reculer à mesure que l'activité symbolique de l'homme progresse » (Cassirer, *Essai sur l'homme*, op. cit., p. 43) parce que, au fur et à mesure qu'il est question de l'aperception affective inhérente à l'action, le dynamisme de la sensibilité s'affirme et fait davantage sentir sa préorganisation sensorielle avant de libérer les sens pour que la réalité matérielle s'y forme empiriquement. Dès lors, l'homme ne se conçoit pas avant tout comme « *animal symbolicum* », comme l'exprime Cassirer (*ibid.*, p. 44), mais comme affectivité symbolisante afin que le symbole, par lequel s'énonce le décentrement *a priori* de la raison, s'enracine dans ce par quoi il s'instaure.

Je reprends le cheminement de Kant et de Cassirer en les inscrivant dans le point de départ de cette affectivité symbolisante pour faire apparaître, à la fois, l'élargissement *a priori* du statut de la sensibilité que cela implique et l'intervention de ces deux problématiques dans la mienne, en particulier en ce qui concerne l'articulation spatio-temporelle. En apportant l'idée de l'espace comme réciprocité sensible, j'énonce le dynamisme spécifique de la sensibilité et je fais apparaître l'aperception affective inhérente à cette altérité que nos actions comportent de façon intrinsèque, comme nous l'avons vu précédemment. Je rends aussi possible l'aperception de cet espace en tant qu'il se temporalise lui-même, au sein de la réciprocité sensible, en changeant de statut afin de se définir par la référence au corps alors que sa forme *a priori* est, alors, dans l'esprit et non dans la sensibilité elle-même, celle-ci étant devenue principalement empirique. Ainsi, Kant, dans sa propre problématique, ne prend pas en compte le processus dialectique¹⁸ inhérent à sa façon d'instaurer l'espace et les

18. Il me semble important de remarquer que l'esprit kantien produit dialectiquement

difficultés qu'il a à commencer par l'espace. De fait, en ayant énoncé l'espace comme « extérieur à la chose » (1768, 90), il commence constamment par le temps tout en visant, seulement, l'espace qu'il tente d'établir en premier lieu. Par exemple, la *Dissertation inaugurale* commence par le temps puis enchaîne avec l'espace avant que la *Critique de la raison pure* puisse commencer par l'espace. Cependant, là aussi, il faut une seconde version pour remettre en question le privilège accordé au temps, dans la première version, à travers le statut accordé à l'imagination. L'absence du dynamisme spécifique de la sensibilité, chez Kant, se traduit par la formulation strictement rationnelle d'un dynamisme qui s'accroît dans la troisième analogie de l'expérience (l'action réciproque), en s'intégrant les deux premières (la substantialité et la causalité). Il s'agit d'une « communauté dynamique sans laquelle la communauté locale (*communio spatii*) ne pourrait être elle-même connue empiriquement » (1781, 240). Or, Kant prend appui sur la substance, en même temps qu'il permet d'apercevoir dans les trois principes synthétiques de la substantialité, de la causalité et de l'action réciproque, la condition intellectuelle pour formuler les trois rapports temporels possibles, en constituant la permanence, la succession et la simultanéité. En effet, c'est à la substance qu'il se réfère, peu après s'être référé au corps pour formuler dialectiquement l'espace au début de sa critique :

De même, si de votre concept empirique d'un objet quelconque, corporel ou non, vous retranchez toutes les propriétés que l'expérience vous enseigne, vous ne pouvez cependant lui enlever celle qui vous le fait concevoir comme une *substance* ou comme *inhérent* à une substance » (*ibid.*, p. 60).

Aussi, Kant formule l'action réciproque en s'appuyant sur la substantialité sans s'apercevoir que cette réciprocité se fonde dans

l'espace. En effet, l'esprit n'isole l'espace qu'en faisant abstraction de tout ce que la pensée y apporte par l'entendement avant de s'auto-régulariser lui-même rationnellement en accompagnant cette forme sensible qui « doit être *a priori* dans l'esprit » (*ibid.*, p. 80). Plus encore, Kant se réfère au corps pour le faire disparaître et en distinguer l'espace : « enlevez successivement de votre concept expérimental d'un corps tout ce qu'il contient d'empirique : la couleur, la dureté ou la mollesse, la pesanteur, l'impenétrabilité même, il reste toujours l'espace qu'occupait ce corps (maintenant tout a fait évanoui), et que vous ne pouvez faire disparaître » (*ibid.*, p. 60). L'esprit connaît par représentation à travers l'espace où le corps se dissout dans le phénomène. Ce que je propose, c'est, par exemple, l'aperception affective d'un espace latéralisé, dont la réciprocité sensible s'énonce là même où se trouve le corps auquel Kant se réfère. Elle permet l'incarnation en faisant surgir ce corps comme son terme avant d'en faire une référence initiale, dont l'espace se distingue, alors que la sensibilité est conçue empiriquement et que la raison s'impose.

l'action elle-même, telle qu'elle s'énonce par la réciprocité sensible qu'elle comporte *a priori*. De cette façon, à travers les analogies de l'expérience, il s'appuie sur la base du principe de la permanence de la substance, qui assure la formulation empirique des phénomènes dans le temps, et il transpose le changement, qui résume cette succession des phénomènes dans le temps, dans la loi de la liaison des effets et des causes afin de faire surgir la réciprocité (et, par là, l'espace) en l'ajoutant à l'action « comme si » elle était extérieure à celle-ci¹⁹.

Cassirer bénéficie de l'ensemble du parcours critique pour examiner de nouveau ces analogies de l'expérience et, en s'inspirant de la *Critique de la faculté de juger*, il leur donne un nouveau contexte : « il est indispensable à la pensée symbolique d'opérer une nette distinction entre le réel et le possible, l'actuel et l'idéal » (*Essai sur l'homme*, *op. cit.*, p. 86). Là où Kant reste lié à la représentation des choses, par le schématisme, et où, dans la *Critique de la faculté de juger*, il conçoit le symbole comme un analogue du schème, Cassirer remet en question le rôle des images pour l'entendement humain et lui substitue celui des symboles. Il propose la symbolisation de la représentation des choses, de telle sorte qu'« un symbole n'a pas d'existence effective comme partie du monde physique; il a une "signification" » (*ibid.*, p. 86). Au rapport kantien entre l'être et le devoir-être se substitue le rapport cassirien entre l'être et la signification, de telle sorte que la conception de l'homme ne s'appuie plus sur la substance mais sur la fonction, celle-ci s'exprimant à travers les formes symboliques. Ceci se traduit, au niveau de la culture, par une différenciation croissante entre les choses et les symboles, d'où l'insistance sur la distinction entre l'actualité et la possibilité. Tel est le point de départ de Cassirer²⁰ pour complexifier le rapport des analogies de l'expérience avec les différents rapports temporels possibles : 1) la conscience est exclusivement dominée par l'opposition de l'actuel et de l'inactuel, 2) certaines formes temporelles commencent à émerger par la séparation de l'action achevée (durable) et de l'action inachevée

19. Cet espace qui, finalement, se résume à une visée téléologique et s'appuie sur une conception substantialiste du temps se retrouve dans l'antithèse de la première antinomie tout en s'appuyant sur un même type de temporalité dans la thèse. Ce caractère téléologique et le « comme si » par lequel il s'énonce se retrouvent dans la *Critique de la faculté de juger*, à travers ces productions de la nature qui surviennent « comme si elles étaient disposées tout exprès à l'intention de notre faculté de juger » (p. 320).

20. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, trad. O. Hansen-Love et J. Lacoste, Paris, Minuit, 1975, Tome I, p. 172.

(momentanée) et à se différencier progressivement en modes temporels de l'action, 3) on parvient au concept pur de la relation temporelle, en tant que concept d'ordre abstrait faisant apparaître clairement les divers degrés de temporalité dans leur opposition et leur limitation réciproques. Or, par l'animal symbolique, Cassirer privilégie le langage²¹ et se réfère au corps pour rendre compte de son élaboration de l'espace et du temps et, surtout, pour faire apparaître la différenciation et la symbolisation des rapports temporels comme étant plus complexes et plus difficiles que celles des rapports spatiaux. Cependant, le langage ne se formule pas seulement et avant tout selon un lien étroit avec la pensée symbolique, selon sa différence sentie par rapport aux choses, mais aussi selon son enracinement dans l'action elle-même. L'action met en oeuvre une réciprocité sensible et cette *conscience* de son altérité intrinsèque s'exprime comme une différenciation qui se sent elle-même en s'incarnant afin de pouvoir, aussi et par surcroît, transposer symboliquement sa spatialité, en la distinguant de ce corps, tout en énonçant la pensée elle-même de façon symbolique, en tant que cette symbolisation est considérée indépendamment du processus de cette transposition. Dès lors, le langage apparaît dans et par l'intervalle qui s'ouvre entre l'action et la pensée qui s'y génère et qui, par là, peut s'affirmer structuralement à l'encontre de cette action en s'appropriant le symbole pour parler d'elle-même, à travers la transposition indirecte du dynamisme sensible (l'affectivité qui l'anime) dans un dynamisme rationnel, par l'affirmation de la sensibilité empirique qui correspond à cette raison. D'où l'énoncé d'un « animal symbolique » mais aussi la possibilité d'une nouvelle percée de la métaphysique qui y est inscrite²².

21. *La philosophie des formes symboliques* débute par l'étude du langage. Cette conception langagière se généralise à l'ensemble de l'esprit, lors de l'étude non du mythe mais d'une « philosophie de la mythologie » (*ibid.*, T.2, p. 15), et permet de formuler de véritables « actions de l'esprit » (*ibid.*, T.2, p. 42) plutôt que des actions où s'enracine cet esprit, pour rendre compte du processus de division qui permet aux formes symboliques [le mythe, l'art, la connaissance...] de se séparer du réel immédiatement donné. À ces actions de l'esprit et à leur dissociation par rapport à l'action, succède l'étude des troubles pathologiques de l'action (et non de sa liberté, essentiellement subjective, par l'aperception affective) afin de dégager l'« esprit objectif » (*ibid.*, T.3, p. 311). Ce cheminement semble suivre celui décrit au sujet de la temporalité.

22. C'est ce que fait Heidegger en énonçant une « raison sensible pure » ou « imagination pure » (*Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 299) afin de mettre le Dasein au fondement de l'homme comme homme, de faire prévaloir le temps sur l'espace et de combattre la seconde édition de la *Critique de la*

Ainsi, je peux me dégager de toute pratique et clore métaphysiquement la différence entre l'outillage et l'outil sur elle-même en l'énonçant spéculativement par une différence ontologique que je formule indépendamment de moi, selon une pure métaphysique²³. Je peux aussi la penser en lui prêtant ma parole afin d'affirmer que c'est par le *Dasein* que se déploie le fait lui-même d'une différence ontologique, de telle sorte que ce *Dasein* doit découvrir son authenticité au lieu de se perdre de façon inauthentique dans ce monde habituel mis en jeu par une pratique. Cette pratique est inauthentique lorsqu'elle est considérée indépendamment de l'angoisse²⁴ inscrite dans le langage, ce

raison pure qui « se décide pour l'entendement pur et contre l'imagination pure afin de sauvegarder la suprématie de la raison » (*ibid.*, p. 225). Or, les deux problématiques, celle de Cassirer et celle de Heidegger, puisent au même privilège accordé à la formulation empirique plutôt qu'à la formulation affective de la sensibilité, bien que Cassirer s'y maintient pour affirmer la pensée symbolique et que Heidegger s'en écarte *a priori*, par l'imagination, pour affirmer la « métaphysique du *Dasein* » (*ibid.*, p. 286), là même où pourrait s'annoncer une théorie de la connaissance et l'introduction à la pratique que celle-ci est supposée instaurée, chez Kant.

23. La pratique réelle inhérente à l'action, en se transposant en une pratique close sur elle-même devient technique, par la pure différenciation entre l'outillage et l'outil qui s'impose à l'homme, et développe une universalité à l'encontre de la singularité de cet homme. En effet, l'idée de l'indépendance de la nature apparaît à travers l'idée de l'indépendance de la différenciation entre l'outillage et l'outil mais en oubliant la genèse de cette idée à partir de l'action. De même, l'idée d'une dialectique purement spéculative prétend reconstituer une liberté humaine en partant de la pure extériorité des termes entre l'homme et la nature. Ainsi, la pratique close sur elle-même peut être un moment de la pratique réelle, inhérente à l'action, et/ou peut être assimilée à ce moment et s'absolutiser, comme chez Hegel (1807), dans la recherche d'un savoir se développant à l'encontre de l'homme, tel qu'il s'apparaît à lui-même à travers ses actions. L'immanence propre à la singularité agissante se trouve alors transposée dans celle du concept, mais elle peut aussi être réduite à cette singularité, en étant identifiée au corps, comme chez Maine de Biran.
24. Heidegger écrit : « Certes, il appartient à l'essence de toute affection d'ouvrir à chaque fois l'être-au-monde plein selon tous ses moments constitutifs (monde, être-là, Soi-même). Néanmoins, s'il y a dans l'angoisse la possibilité d'un ouvrir privilégié, c'est parce que l'angoisse isole. Cet isolement ramène le *Dasein* de son échéance et lui rend l'authenticité et l'inauthenticité manifestes en tant que possibilités de son être » (*ibid.*, p. 147). La distinction entre l'angoisse et la peur permet d'apercevoir la différence heideggérienne entre l'être et l'étant à laquelle s'ouvre la distinction entre l'authenticité et l'inauthenticité du *Dasein* : « La peur a son occasion dans l'étant offert dans le monde ambiant à la préoccupation. L'angoisse, au contraire, jaillit du *Dasein* même. La peur assaille à partir de l'intramondain. L'angoisse s'élève à partir de l'être-au-monde comme être pour la mort jeté » (*ibid.*, p. 241). A cette distinction répond celle entre l'affectivité inhérente à l'action, que je propose, et l'affectivité spirituelle, proposée par Henry, afin d'apercevoir la différence entre l'altérité, impliquée par l'action, et l'être, impliqué par l'antinomie de ses métaphysiques.

langage s'adressant à l'être pour que l'être puisse se dire lui-même, littéralement, en rendant compte de cette pratique²⁵. Enfin, je peux faire apparaître, comme chez Henry, le corps par lequel s'énonce métaphysiquement l'autre terme avec lequel la pensée affirme son dualisme jusque dans le rejet lui-même de ce dualisme, quoique ce soit en faisant apparaître le rapport de réversibilité entre l'intentionnalité mise en jeu par la pensée et la singularité mise en jeu par le corps. L'affectivité se sépare, alors et alors seulement, de la totalité symbolique mise en jeu par l'action et s'identifie au corps, de telle sorte que le sentiment de soi puisse y être rapporté comme à un sentiment du Soi et que les sens puissent se dégager de leur préorganisation affective, tout en étant susceptibles d'être exclus de la conception de l'affectivité, au sens spirituel que lui donne Henry.

Deuxièmement, la définition de l'affectivité implique *un rétablissement de la sensibilité dans l'aperception que l'homme a de lui-même* et non une nouvelle définition de l'esprit s'appropriant le concept à sa façon tout en contraignant l'esprit au sens intelligible. Dès lors, en faisant intervenir le symbole plutôt que la raison kantienne proprement dite qui fait du symbole un analogue du schème²⁶, il est possible de *transformer le statut de l'intelligibilité au niveau de cette intelligibilité elle-même*, comme le propose Cassirer. En effet, la problématique de Cassirer, en ce qui concerne l'idée même des formes symboliques, s'enracine dans *La critique de la faculté de juger*. Aussi, la distinction kantienne entre le réel (au sens de l'effectivité) et le possible permet d'introduire la différence entre les

25. Il me semble important de préciser ce lien avec la pratique, qui se trouve « allégée » et décalée au profit de l'intégration réflexive des questions de la pensée et de l'être dans le langage, lorsque nous cherchons à montrer « comment l'ontologie, d'un langage sur l'être devient nécessairement le langage de l'être où l'être lui-même se dit dans une auto-logie sans fissure » (Yvon Gauthier, *Théorétiques. Pour une philosophie constructiviste des sciences*, Longueuil, Le Préambule, 1982, p. 224, note 3). C'est du point de vue de l'action qu'il est question d'un tel lien « allégé » et décalé par rapport à la pratique, puisque, du point de vue du langage, qui formule ce lien, la rupture est première du fait de la spécificité de ce langage. Cependant, même si l'on accepte, à l'encontre de Heidegger, une scission entre le langage et l'être, il reste encore la question du lien entre le langage et la pensée. Or, dans ce cas, il y a un nouveau choix entre le langage qui survient dans l'intervalle entre l'action et la pensée (en tant qu'elle parvient à l'existence) et le langage par lequel la pensée se dit elle-même en une expression sensible distincte de celle de cette action, du fait que cette expression sensible est avant tout empirique et que son contexte s'énonce comme une structure analysable (et non plus générée).

26. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. J.-L. Delamarre, J.-R. Ladmiral, Marc B. de Launay, et J.-M. Vaysse, introd. et dir. F. Alquié, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1985, p. 314.

choses et le libre « "espace symbolique" de la représentation » (Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, op. cit., T.3, p. 305) de ces choses. Cette distinction synthétise la critique kantienne et en dégage la réflexivité puisque le trajet de *La critique de la raison pure*, permettant de cerner ce qu'on entend par « réel », ne conduit à *La critique de la raison pratique*, faisant état de ce qui est « possible » par la liberté, que pour revenir du possible au réel, c'est-à-dire à « la mise en place de la chose en soi-même (en dehors de ce concept) » (Kant, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 371). Or, tout comme Kant faisait place à la pratique dès sa critique de la raison théorique, il est possible de faire place, dès ce trajet de la théorie vers la pratique, au retour réflexif de cette pratique sur la théorie au lieu d'en faire une pure succession chronologique et de traiter, depuis ce point de vue chronologique, le second terme (le retour réflexif) comme un analogue du premier (le trajet initial de la théorie vers la pratique). Cassirer, en dégageant la spécificité des formes symboliques nous permet d'adopter le nouveau point de vue de ce second terme mais il ne nous permet pas d'apercevoir ce que cela implique comme transformation initiale du premier terme. C'est ce que j'apporte par l'affectivité qui préorganise les sens, avant toute formulation purement empirique de ces sens, celle-ci pouvant sous-tendre la distinction logique entre l'entendement et la raison lors de la formulation des formes *a priori* de la sensibilité. En même temps, je propose une nouvelle approche de la liberté, à travers la définition du symbole par l'aperception duale, à la fois affective et rationnelle, de l'homme, où la raison n'apparaît qu'à travers son décentrement *a priori* qu'implique, en l'homme, son affectivité. Il en résulte non plus une « culture objective » (Cassirer, *supra*, T.3, p. 311) mais bien une culture subjective, au sens d'une culture s'éprouvant elle-même. Dès lors, contrairement à Henry, je n'abstrais pas l'affectivité de la sensibilité, ce qui me permet de reconnaître son hétérogénéité par rapport à la raison, et je transforme, comme Kant et Cassirer, l'intelligibilité elle-même pour introduire une nouvelle conception de l'esprit, au lieu de faire de cette affectivité une nouvelle conception de l'esprit²⁷.

Cette opération est l'inverse de celle de Henry qui s'adresse à l'affectivité pour y apercevoir cette nouvelle conception de l'esprit, celle-ci étant issue du fait de la contrainte du corps sur la pensée. Ainsi, il est possible de s'interroger à la fois sur la différenciation de la

27. La difficulté essentielle de ma démarche réside dans le fait que, en faisant une place centrale à la sensibilité dans la conception de l'homme, c'est tout l'homme qui se transforme, son esprit inclus, et non seulement cet esprit.

sensibilité en affectivité et en sensorialité, sur l'étroitesse de la conception de l'affectivité comme conception de l'esprit, en tant qu'elle reconduit le rationalisme au sein même de la sensibilité au détriment de celle-ci et, enfin, sur la spécificité de la raison elle-même, telle qu'elle se distingue de l'entendement par lequel s'organise la perception sans que, pourtant, l'objet de cette dernière se réduise directement à la seule sensation comme semble le croire Henry, dans la mesure où il combat réellement la philosophie de l'intentionnalité²⁸. Cette suppression de

-
28. Deux sous-problèmes étroitement liés apparaissent ici, celui de la circularité liée aux prémisses du discours de Henry et celui de l'orientation donnée aux sens pour, à la fois, s'adresser à Heidegger en le combattant et évacuer toute conception de l'affectivité qui pourrait s'orienter sur une voie d'inspiration kantienne. L'analyse de la circularité, inhérente à la réversibilité des différents types de métaphysiques qu'accumulent Henry, fait apparaître que Henry déplace implicitement la question de l'intentionnalité au niveau des sens, en deça de la perception que l'entendement organise pour qu'il y ait une représentation au sens empirique, et/ou il refuse explicitement l'intentionnalité en tant qu'elle relève de cette perception pour avoir lieu comme connaissance, ce qui peut lui permettre d'empêcher l'aperception du caractère problématique de cette intentionnalité implicite qui ne peut pas en être vraiment une ou qui, du moins, pourrait se prêter au discours en s'explicitant. Ainsi, Henry commence par affirmer que « le problème de la réceptivité de la connaissance à l'égard de l'étant est celui de sa réceptivité à l'égard de l'objet puisque c'est justement comme objet que l'étant est reçu » (*l'essence*, op. cit., p. 156). Ulérieurement, il précise : « En tant que la sensation se réfère à un objet dont elle est la sensation, elle est représentative. Qu'elle « représente » un tel objet ne signifie nullement qu'elle le pense, qu'elle se le représente dans un acte de connaissance, que cet objet soit l'objet déterminable de l'entendement » (*ibid.*, p. 628). Aussi, de l'affectivité à la perception, il y a « une relation inverse », comme une diminution progressive de l'affectivité tandis que se développe au contraire la représentation elle-même, la sensation représentative ou sensation proprement dite » (*ibid.*, p. 631). Or, la sensibilité affective, dont il est question ici, se lie au corps en s'explicitant conceptuellement comme une nouvelle conception de l'esprit, par la contrainte de ce corps sur la pensée, ce qui permet de définir cette affectivité. En même temps, ce qui surgit de la sensation, c'est un monde par lequel Henry peut, à la fois, rendre possible son opposition à Heidegger, en affirmant que le néant où survient le monde ne peut s'effectuer que par l'affectivité, et purifier le point de vue de Maine de Biran qui, au lieu d'un monde, fait intervenir la connaissance, dont celle du moi, qui ne pourrait commencer « qu'à l'exercice d'une activité hypersensible et hyperorganique, c'est-à-dire au premier acte de vouloir, à l'effort ou encore au mouvement non pas senti, mais voulu et opéré par une force qui est en dehors de la sensation et supérieure à elle » (Maine de Biran, *Œuvres choisies*, op. cit., p. 69). Finalement, Henry, en faisant surgir la représentation du rapport de la sensation à l'objet, ne peut évacuer la problématique kantienne que dans la mesure où il refuse aussi le caractère empirique de la perception que cela implique, ce qui lui permet de faire intervenir cette transcendance du monde à laquelle il peut s'opposer au lieu de renvoyer cette perception à l'entendement et aux formes *a priori* de la sensibilité. En effet, chez Kant, c'est par ces formes *a priori* de la sensibilité que l'esprit peut accéder au caractère empirique de cette perception, pour rendre compte de la nature (et non seulement du monde), en tant que cet esprit s'en distingue comme liberté pratique.

la distance de la perception par rapport à la sensation, pour établir la référence à l'objet, n'est pas accidentelle, puisque cette distance est nécessaire pour énoncer le doute cartésien et le fait de son exercice par l'entendement ainsi que la formulation de la représentation par laquelle s'instaure la philosophie de l'intentionnalité. De plus, il y a différentes façons de remettre en question cette intentionnalité. Il est possible de suivre Heidegger, comme le propose Henry, en faisant reposer l'espace dans le monde et en affirmant que « *le concept de distance phénoménologique n'est point lié à l'espace* » (*L'essence, op. cit.*, p. 76). Cependant, il se pourrait que cette distance phénoménologique soit, au contraire, avant tout spatiale, si l'on veut bien concevoir l'espace comme une réciprocité sensible au sein de laquelle le monde ne peut surgir que de façon symbolique, par et dans l'action, avant de donner lieu à un tel renversement du rapport entre le monde et l'espace où la question de l'intentionnalité se donne sans sa condition symbolique de possibilité. Dans ce cas, la critique de la représentation ne peut signifier le rejet de cette représentation hors de l'affectivité, au sens spirituel que lui donne Henry, que par une critique la précédant; celle-ci fait apparaître le contexte strictement rationnel de cette représentation afin de faire place à l'affectivité, au sens sensible, dans l'aperception. Ainsi, la « distance » s'intériorise dans l'aperception elle-même et se définit par le caractère sensible de l'altérité, qui s'énonce par l'affectivité, bien avant de passer par l'être qui se trouve lié à la raison. La réciprocité sensible donne alors accès, quoique indirectement, au corps, au monde et à leur rapport spirituel. Au langage de l'intentionnalité répond, alors, le langage articulant le rapport entre le sensible et l'intelligible selon différentes orientations, l'affectivité et la raison, tout en instaurant une polarisation des termes du discours, du fait que l'affectivité s'énonce par la symbolisation (le décentrement *a priori* de la raison) et que la raison s'exprime en se référant d'emblée aux sens, que ce soit pour s'y appuyer (par la distinction entre l'entendement et la raison), s'en écarter (par l'imagination) ou, encore, les exclure (par l'affectivité de la pensée). En somme, le lien entre le langage et la pensée se relativise en même temps qu'apparaît le lien entre le langage et l'action auquel il nous introduit. L'action, en s'articulant, permet à l'articulation du langage de s'énoncer en tenant compte du contexte intersubjectif par lequel elle se produit.

Troisièmement, c'est *l'action* qui s'éprouve elle-même comme réciprocité sensible jusque dans la totalité symbolique qu'elle met en oeuvre par la mise en tension de tout ce qu'elle intègre pour s'effectuer. Au sein de cette action, le corps ne peut s'énoncer comme la subjectivité elle-même que dans la mesure où cette subjectivité déserte la totalité symbolique mise en oeuvre, tout en faisant peser un monde sur

elle-même, et où elle réinterprète la réciprocité sensible (et l'espace lui-même) à travers un tel corps subjectif afin d'en faire un être-opposé et de se la donner pour la subir au sein d'une action identifiée à l'effort. Ce qui est donné à l'effort, « c'est la tension intérieure de l'existence qui affronte l'être-opposé et dans cet affrontement se le donne, c'est l'effort, *mais dans la façon dont l'effort est donné à lui-même, dans le sentiment de l'effort, il n'y a pas d'effort* » (Henry, *L'essence*, op. cit., p. 595). Ici, « subjectivité » ne veut plus dire « agir », « altérité », mais « veut dire « subir », veut dire « être » (Henry, *ibid.*). Aussi, ce qui m'est absurde s'énonce à travers mon action et m'apparaît en son hétérogénéité : je présuppose que l'action présuppose l'affectivité et que l'affectivité s'éprouve en soi, indépendamment du contexte originaire de l'action par lequel s'énonce le sentiment de soi qui lui est inhérent. Avec Henry, je m'emprisonne dans l'identification du sujet à l'effort musculaire, même s'il m'amène à m'écarter de celle-ci pour n'en retenir que l'idée du sentiment propre à cette subjectivité et pour énoncer la théorie ontologique de l'affectivité. Tout comme la perception s'est effondrée dans la sensation, la pratique, au sens moral, s'effondre dans la pratique, au sens technique, tel qu'il peut être rattachée au sentiment d'effort, alors qu'un monde pèse sur le corps subjectif. Ainsi, l'affectivité ne serait « la condition de la moralité que parce qu'elle est en général celle de l'action » (Henry, *ibid.*, p. 662). A partir de cette dichotomie entre l'action identifiée à l'effort et l'« autoaffectation de l'acte qui pose la loi, *dans l'affectivité de la raison elle-même en tant que pratique* » (Henry, *ibid.*, p. 666), Henry peut écrire : « La substitution du respect à l'amour a une signification ontologique ultime, elle est la *substitution de la structure de l'affection pure à celle de l'affectivité* » (*ibid.*, p. 666). L'articulation ontologique qui s'énonce, ici, découle de la conception ontologique de l'affectivité que propose Henry et méconnaît le fait que le problème qui se pose, chez Kant, se situe au niveau d'une articulation méthodologique qui est énoncée par la critique de la raison, dont je propose de reconsidérer l'aperception rationnelle pour faire place à une aperception duale, à la fois affective et rationnelle, de l'homme. En effet, chez Kant la substitution du respect à l'amour n'est pas « *la substitution de la structure de l'affection pure à celle de l'affectivité* » (Henry, *ibid.*, p. 666). C'est Henry qui, après avoir formulé l'affection au sens de l'étant reçu, la substitue à l'empirie sous-tendant la raison kantienne et dissocie l'affectivité de la sensibilité pour substituer une conception de l'esprit à cette sensibilité, là où Kant la reconnaît mais en la transposant dans le respect. Il s'agit de la seule façon par laquelle Kant pouvait rendre compte de l'affectivité du point de vue de la raison alors même qu'il en reconnaissait l'hétérogénéité sensible, mais étroitement liée à ses sources empiriques, par

rapport à la raison. Reconnue comme quelque chose mais n'ayant pas de nom propre, elle ne recevait d'autre nom que celui que la raison pouvait bien lui donner, tout en étant affectée par elle²⁹. Cependant, la position kantienne recèle la possibilité du symbole et, par là, principalement d'un dire, selon Cassirer, et d'une action, selon la présente thèse, qui permet, dans ce dernier cas, de reconnaître la spécificité de l'affectivité. Il s'agit, par la symbolisation, de restituer l'antériorité spécifique de l'affectivité par rapport à ce qu'en dit la raison, en l'homme, ce qui ne signifie pas une antériorité absolue mais bien une restitution de celle-ci dans la mesure où l'homme parvient à dénouer le cercle rationaliste où il s'enferme et, cela, par la symbolisation qui l'amène à se reconnaître lui-même par une aperception duale.

Aussi, Henry a tort d'apercevoir dans « l'autoaffectation de l'acte qui pose la loi » (Henry, *ibid.*, p. 666), un accès direct à l'aperception immédiate qui serait inhérente à une affectivité issue de la contrainte du corps sur la pensée. La totalité symbolique, propre au contexte de l'action, fait apparaître que s'il y a une aperception immédiate inhérente à l'affectivité, celle-ci survient indirectement, au sens spatial du terme, par l'altérité inhérente à la réciprocité sensible par laquelle elle s'incarne. C'est par cette altérité que l'action s'aperçoit affectivement et qu'elle permet, à travers le symbole, de rendre compte de « l'être de l'action »³⁰ ainsi que de sa réduction « au pathos de l'effort au sein de la subjectivité individuelle » (*ibidem*). Ainsi, la réciprocité sensible, comme espace latéralisé, permet l'accès du corps à lui-même dans la mesure où l'aperception rationaliste de la différence subjective entre les deux côtés du corps³¹ s'enracine dans l'aperception affective de l'équilibre symbolique, entre les différentes orientations gyroïdes. Au sein

29. « S'il y a lieu d'instituer quelque "critique de la raison pure", c'est que l'homme se définit bien par la raison, en toute sa force (en sa "pureté"), mais qu'elle ne se rencontre jamais en lui que sous la figure d'une "raison affectée" » (F. Marty, « Raison pure et raison affectée. A propos de l'affectivité chez Kant » dans R. Legros, P. Loraux et M. Richir (dir.), *Pensée et affectivité*, Jérôme Millon, 1991, p. 9). Or, ceci s'affirme en même temps que le terme d'affectivité « est absent de l'oeuvre publiée du vivant de Kant » (*idem*). Dès la *Critique de la raison pure*, Kant a « en vue un objet étranger à la philosophie transcendantale » (*op. cit.*, p. 600) et précise, dans une note, le lien entre les concepts pratiques et le sentiment, en tant qu'il réside en dehors de toute faculté de connaître.

30. Serge Cantin, « Grandeur et limite du Marx de Michel Henry », *Dialogue*, vol. XXIX, N° 3, p. 395.

31. Kant (« Du premier fondement de la différence des régions dans l'espace », dans *Quelques opuscules pré-critiques*, Paris, Vrin, 1970, p. 93-98; et Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, trad. et commentaire A. Philonenko, Paris, Vrin, 1972, p. 75-89),

de cette aperception affective, chaque côté du corps n'apparaît qu'à travers la tension inhérente à la double façon de produire la différence subjective, puisque la relation entre les deux côtés du corps s'énonce par une tendance posturale, à la fois préférentielle et universelle, vers la droite qui est plus ou moins équilibrée par une tendance vers la gauche. Je n'accède à mon corps que par l'équilibre dynamique et différencié de ma latéralité dont l'organisation spatiale me permet de m'incarner par l'aperception affective de l'enchaînement de ses moments. De fait, je ne m'incarne subjectivement par cet espace latéralisé qu'en permettant l'incarnation de l'altérité elle-même, comme dans le rapport intersubjectif impliquant un outillage³². Aussi, la réciprocité sensible inhérente à l'action, par l'articulation du rapport intersubjectif à l'espace latéralisé, permet l'accès au processus de l'incarnation, au

ici aussi, a aperçu l'importance de la latéralité même s'il ne la nomme pas comme telle. Il a même aperçu le lien entre la latéralité et l'orientation dans l'espace : « S'orienter signifie en son sens propre : trouver à partir d'une région céleste donnée – nous distinguons l'horizon en quatre régions – les autres régions et surtout l'orient. Si je vois le soleil au ciel et si je sais qu'il est maintenant midi, je puis trouver le sud, l'est, le nord et l'ouest. Mais à cet effet il m'est indispensable d'éprouver par rapport à moi-même le sentiment d'une différence, je veux dire celle de la droite et de la gauche » (*ibid.*, p. 77). Cependant, Kant n'a pas aperçu la latéralité comme un espace là même où se trouve le corps et il n'a pas envisager son caractère dynamique, bien que la différence subjective entre la droite et la gauche se double aussi, « malgré leur ressemblance extérieure » (« Du premier fondement », *op. cit.*, p. 95), d'une différence entre la force du mouvement (qui semble davantage liée au côté droit du corps) et la prépondérance de la sensibilité (du côté gauche). Il m'apparaît important de remarquer la contemporanéité du rationalisme kantien et de l'énonciation de l'espace comme « extérieur à la chose » (*ibid.*, p. 90), qui se trouve à la base de la découverte de sa philosophie.

32. Un second principe éthique réside dans cette exigence de permettre à l'altérité de s'incarner afin de pouvoir s'incarner soi-même. Il est solidaire du premier qui énonce l'exigence de reconnaître le statut accordé à l'altérité au sein de la conception de l'homme. De fait, il s'agit d'un unique principe éthique dont je donne maintenant une expression synthétique, au sens symbolique, après en avoir donné une expression analytique (la reconnaissance du dynamisme de l'altérité, qui s'affirme par celui de l'affectivité, impliquant le rétablissement *a priori* de la sensibilité dans l'aperception). Il est important de remarquer que cet ordre d'exposition se déroule à l'inverse de l'ordre réel, qui est inhérent à l'action, et que sa fonction est, avant tout, d'y introduire. La symbolisation se définit pratiquement par cette antériorité à laquelle nous accédons après coup, par le point de vue spéculatif où la synthèse existentielle se transpose rationnellement dans une synthèse qui est seconde par rapport à l'analyse. Ainsi, le rapport éthique ne se rend possible au sein même de la conception de l'homme, par la dualité de l'aperception, que pour s'exprimer concrètement à travers notre action, dont l'horizon symbolique permet l'articulation de cette aperception duale.

terme duquel le corps surgit³³, en introduisant le rapport rationnel qu'il entretient avec la pensée et en faisant surgir spéculativement une totalité (davantage logique que symbolique) dégagée de l'action. Dès lors, l'affectivité symbolisante ne se réduit pas à « l'affectivité de la raison elle-même en tant que pratique » par laquelle Henry (*L'essence*, *op. cit.*, p. 666) critique Kant, puisque le statut accordé à cette raison pratique

-
33. Le corps surgit en faisant, aussi, apparaître un espace distinct de lui, cet espace l'environnant par l'intégration des tendances gyrotoires s'y déroulant à l'inverse de celles de l'espace latéralisé. De plus, l'idée de l'altérité, qui s'annonce par un tel espace distinct du corps, s'affirme elle-même, au niveau de la pensée, par la distinction entre cette idée et l'altérité réelle, telle qu'elle s'aperçoit intersubjectivement afin d'introduire *a priori* une autre subjectivité en regard de la mienne et d'y envisager la tension (si elle est maintenue) entre l'incarnation et le corps qui surgit au terme de celle-ci. Enfin, l'outillage, en se dégageant de l'action alors que cette action s'y oublie, peut apporter l'idée de l'indépendance à l'idée de l'espace environnant, qui apparaît, maintenant, là où la latéralité lui apporte l'idée de son apparence. De l'apparence à l'apparaître puis à l'affirmation de ce qui apparaîtrait, par la pensée établie à distance de l'action, la nature reçoit son nom en regard de son fondement corporel, au fur et à mesure que cette pensée s'énonce structuralement en s'analysant spéculativement (et non plus en se générant pratiquement dans l'action qui exige, *a priori*, des limites concrètes à ces structures). Dès lors, l'outillage explicite sa matérialité à travers celle d'une nature en se thématissant conceptuellement par un espace formel devant être *a priori* dans l'esprit. La formulation dialectique de l'espace, sur le fondement du corps, produit le schématisme de la substance dans la permanence du phénomène comme apparence; sa formulation indépendante produit le schématisme de la cause dans la successivité du phénomène comme apparaître; sa formulation matérielle produit le schématisme de l'action réciproque dans la simultanéité du phénomène comme concept de ce qui apparaît par cet apparaître. En somme, l'action s'éprouve par sa réciprocity sensible et celle-ci s'incarne en conduisant au corps qui sous-tend le développement du schématisme de l'entendement, tel qu'il s'adresse à la nature. Le caractère pratique de l'action est, donc, la condition de possibilité du caractère spéculatif de la pensée, cette pensée s'apercevant naturellement comme nature, c'est-à-dire en objectivant sa subjectivité. Aussi, la nature humaine, postulée comme et par l'expression rationnelle de la pensée, régularise la formulation de la nature par le schématisme de l'entendement. Cette régulation, cependant, tient dans la vérité que comporte l'écologie : la nature est une introduction à soi-même, dans la mesure où, par le point de vue spéculatif qui s'impose par elle, c'est notre point de vue pratique qui, déjà, se manifeste. Par conséquent, la nature absolue est l'inconscience absolue, puisque l'imposition spéculative s'assimile alors la pratique au lieu d'y introduire, de telle sorte que la conscience disparaît dans la pensée et que le langage se lie exclusivement à la pensée en se dégageant de toute action, sauf si la réalité de cette action se trouve déplacée et réduite à une expression technique par laquelle, littéralement, elle se schématise (de façon principalement et initialement spatiale et non seulement de façon principalement temporelle et téléologiquement spatiale, comme chez Kant).

n'ouvre pas tant la voie à l'inflexion rationnelle de la pensée par le corps qu'à la voie du symbole, tel qu'il s'enracine dans l'altérité inhérente à la réciprocité sensible par laquelle l'action s'aperçoit affectivement en s'effectuant.

En ce sens, il apparaît important de s'interroger sur le rapport entre la liberté, que formule Kant, et la non-liberté, par laquelle « l'affectivité détermine l'action et la précède comme son essence » (Henry, *L'essence*, *op. cit.*, p. 823). Ici se pose la question qui résume le débat : quel rapport ma liberté entretient-elle avec ma non-liberté et comment peut-elle s'annoncer dans le rapport kantien de la liberté à la nature ? La réponse surgit du développement précédent : l'action implique une altérité, au sens spatial d'une réciprocité sensible qui s'éprouve et s'énonce symboliquement, de telle sorte que le rapport de ma liberté à ma non-liberté s'énonce par l'ouverture *a priori* de la raison à l'affectivité. L'altérité de l'affectivité, au sein de l'aperception, fait apparaître la raison, depuis cette affectivité, selon un décentrement *a priori*. L'homme symbolise et cette symbolisation permet de maintenir la tension entre le sensible et l'intelligible par l'aperception duale, à la fois affective et rationnelle, au lieu de supprimer cette tension et de faire de l'affectivité une nouvelle conception de l'esprit.

Cependant, cette symbolisation ne peut se dégager de la problématique kantienne qu'en dénouant le paradoxe inhérent au sentiment moral, ce sentiment qui n'en est pas un et / ou qui en est un en écartant tout sentiment, et en faisant intervenir l'affectivité, comme dynamisme spécifique de la sensibilité, dès la formulation empirique de la sensibilité qui sous-tend la distinction entre l'entendement et la raison. Il s'agit de s'intéresser à la façon par laquelle le respect est un sentiment moral, le seul, plutôt que d'affirmer que « l'affectivité du respect est laissée de côté, seule est retenue en lui la relation à la loi, la transcendance » (Henry, *ibid.*, p. 665). En effet, c'est le paradoxe du « sentiment moral » (Kant, *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 109) qui permet d'énoncer le rapport kantien de la conscience de la loi morale aux inclinations par l'humiliation (le mépris intellectuel pour les inclinations) et le respect (pour la loi morale). Ce paradoxe fait apparaître l'affectivité non comme une altérité dans l'aperception mais comme un infini qui se substitue à cette altérité puisque cette affectivité éclate entre son néant et sa reprise infinie en termes rationnels par la pensée. Or, c'est la raison elle-même qui se piège ainsi, puisque ce qui devait être « une coercition inévitable exercée sur toutes nos inclinations, mais seulement par notre propre raison » (Kant, *ibid.*, p. 115), apparaît comme une contrainte de l'affectivité sur cette raison, du fait que « dans l'affect la liberté de l'esprit est certes entravée, mais elle est

supprimée dans la passion » (Kant, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 217, note)³⁴.

Nous aurions, ici, un cas où Kant a entravé et supprimé sa propre démarche critique et ceci parce qu'il en a fait une critique de la seule raison³⁵, de telle sorte que nous pourrions dire avec Kant lui-même : « on s'aperçoit bientôt que là où l'entendement ne peut suivre, la raison devient excessive » (*ibid.*, p. 370). L'entendement ne peut suivre parce qu'il n'a de pouvoir que sur les perceptions et qu'il ne peut savoir ni quand, ni où intervenir tant que les sens n'ont pas été dégagés de leur préorganisation affective. C'est pour la raison qu'il est question d'une empirie disponible au schématisme de l'entendement et d'une nature par rapport à laquelle se définit sa liberté. Tant qu'il y a confusion entre les sens, tels qu'ils sont préorganisés affectivement, et les sens, tels qu'ils sont rendus disponibles à la différenciation logique entre l'entendement et la raison, l'entendement risque de multiplier les événements qu'il ne peut suivre et la raison se noue elle-même dans un tissu paradoxal qui, au lieu de la stimuler, l'emprisonne dans l'aporie. Il faut, donc, élargir le statut accordé à la sensibilité si nous voulons nous rendre accessible le passage entre l'affectivité et la perception. Il s'agit d'un point de vue méthodologique sur ce passage, par lequel il s'agit de préserver l'altérité essentiellement sensible dont il est question ainsi que sa différenciation et son dynamisme. Il ne s'agit pas, en premier lieu, d'une affirmation ontologique qui présuppose ce passage avant même de rendre compte de son accès à l'altérité énoncée par la sensibilité, telle qu'elle est en question dans ce passage et telle qu'elle nous engage au sein de nous-mêmes, comme homme et non seulement comme esprit. C'est ce rapport complexe entre le sensible et l'intelligible, par lequel s'énonce déjà la liberté kantienne, qu'il s'agit de préserver même si, dans une nouvelle problématique, le symbole s'énonce par un

34. Le processus (et non seulement le produit) de cette contrainte de l'affectivité sur la raison est mis en évidence dans cette citation; « Dans l'émotion, l'esprit surpris par l'impression perd l'empire de soi-même » (Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 1964, p. 109). Du fait de l'absence d'une ouverture *a priori* de la raison à l'affectivité, le confinement de l'affectivité aux sources empiriques de la sensibilité, que la raison présuppose alors, conduit cette raison à être surprise et, par là, à être entravée, c'est-à-dire à perdre l'empire d'elle-même. Ultimement (et cela échappe à une telle raison), c'est l'homme lui-même qui est entravé en son humanité, puisqu'il ne peut pas s'apercevoir affectivement de façon *a priori*, lors de cette stricte identification à la raison.

35. Ceci se traduit, en particulier, par le sublime, c'est-à-dire par l'assimilation de l'affectivité au « sentiment que nous possédons une raison pure autonome » (*Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 200).

décentrement *a priori* de la raison et si la sensibilité se définit de façon dynamique par l'affectivité avant de se définir par la préséance que la raison accorde à l'empirie. En introduisant l'affectivité comme dynamisme de la sensibilité là où Kant (*Critique de la raison pure*) propose un dynamisme rationnel portant sur les formes *a priori* de la sensibilité empirique³⁶ et en reconnaissant cette spécificité de la sensibilité là où

-
36. Il serait risqué de dire, au sens strict, que Kant identifie la sensibilité aux sens, étant donné les formes *a priori* de la sensibilité. Cependant, il n'est pas possible d'ignorer que le dynamisme de la raison ne donne lieu aux formes *a priori* de la sensibilité qu'en privilégiant, au sein de la sensibilité, la dimension empirique de celle-ci. Si l'on ne tient pas compte de la possibilité d'élargir le statut de la sensibilité, à laquelle Kant fait déjà une grande place, comment distinguer, par exemple, dans ce qu'on énonce à travers le dynamisme de la raison, ce qui appartient en propre à cette raison et ce qui ne serait qu'une transposition du dynamisme spécifique de la sensibilité mais que l'on prendrait pour un dynamisme rationnel, comme dans le cas du paradoxe où le sentiment moral risque de nous entraîner ? Comment rendre compte de la démarche kantienne elle-même, qui propose le sujet plutôt que l'objet comme centre de notre réflexion, en ce qui concerne la connaissance, mais en occultant cette subjectivité elle-même quant à son aperception affective afin de l'ordonner à une visée téléologique l'objectivant, à travers la perception par laquelle la symbolisation et, par elle, l'homme lui-même se trouvent réduits à la seule aperception rationnelle qui s'y rend possible ? De même, chez Cassirer, comment distinguer la diversité sensible, telle qu'elle se différencie affectivement, et la diversité des formes symboliques dont on ne peut savoir d'où elle provient, tant que n'apparaît pas l'enracinement affectif de la symbolisation ? C'est en résolvant ce problème de la double transposition du dynamisme et de la diversité spécifiquement sensible dans l'aperception rationnelle qu'il est possible de formuler l'articulation de la double aperception, affective et rationnelle, par l'horizon symbolique de l'action. Par exemple, le mythe apparaît là où l'action, demeurant rare et marginale, ne peut offrir qu'une altérité actuellement illimitée dans l'espace-temps (et non pas virtuellement, comme dans le symbole), de telle sorte que cette action se dissout rapidement en une affectivité toute-puissante et anonyme au lieu d'affirmer la genèse intersubjective de la subjectivité qui, en s'incarnant, permettrait de faire surgir le corps susceptible de sous-tendre l'expression rationnelle de la pensée là même où cette pensée ne s'affirme que comme pure « action de l'esprit ». En partant du mythe, où le langage se trouve écartelé entre une action évanescence et une pure pensée qui s'assimile celle-ci, il est possible d'enchaîner avec la mythologie où s'amorce l'expression rationnelle de la pensée correspondant à l'expression cosmobiologique de la nature ou, encore, d'aborder la science moderne comme un processus de systématisation de cette expression rationnelle de la pensée par la mise à jour du fondement corporel de la nature, etc. Les diverses formes symboliques surgissent, alors, de la symbolisation définissant l'homme par l'articulation de son aperception duale qui s'oriente diversément, par l'affectivité et la raison, en polarisant le sensible et l'intelligible selon des expressions propres à chacune de ces orientations (l'affectivité symbolisante, l'animal raisonnable).

Kant (*Critique de la raison pratique*) l'inverse au profit de la raison dans le sentiment moral, il est possible de remettre en question la distorsion rationaliste que Kant fait subir à la différenciation sensible et, en particulier, à l'affectivité mais en préservant la complexité du rapport entre le sensible et l'intelligible par laquelle s'énonce la liberté.

En conclusion, une double aperception affective et rationnelle de l'homme permet de rendre compte du rapport entre le sensible et l'intelligible de façon réellement immanente, dans la mesure où l'on tient compte de ses transformations à travers différentes conceptions de l'homme, tel qu'il se définit comme culture. Ainsi, l'homme, comme animal raisonnable du monde grec, identifie l'intelligible à la raison et décentre la sensibilité de son dynamisme essentiellement affectif en identifiant cette sensibilité aux sens et à une irrationalité. Par contre, l'affectivité symbolisante apparaît, à notre époque, en identifiant la sensibilité à son dynamisme essentiellement affectif tout en tenant compte du décentrement *a priori* de la raison qu'est le symbole. Aussi, l'affectivité paradoxalement rationaliste de Henry et l'animal symbolique de Cassirer apparaissent comme des mélanges conjuguant des réalités culturelles hétéroclites. Qu'une culture mette en oeuvre de façon systématique la raison, ne signifie pas que la culture, ni même cette culture, s'y réduisent, qu'il s'agisse de celle des Grecs ou de la nôtre, ou qu'il s'agisse encore d'un même élan de civilisation départageant ses moments culturels. Le rapport à l'être et le rapport à son être ne sont pas le rapport à la culture, ni même le rapport à sa culture. Car une question demeure : qui énonce l'être et/ou son être ? L'homme ou la métaphysique que produit l'homme³⁷... en Occident ?

Département de philosophie
Université d'Ottawa

37. Ce dernier cas s'affirme d'emblée par une inversion où la métaphysique se trouve au fondement de l'homme et où, en ayant exclu l'homme lui-même de façon toute aussi *a priori*, le discours sur l'homme se déroule sans l'homme afin que tout homme concret, au sens empirique, y trouve un contexte purement spéculatif. L'action prend alors un sens purement nominal puisqu'il n'est question, de fait, que d'activité où l'analyse structurale rend compte de l'acte indépendamment de celui qui le produit, même si, à la limite, celui qui analyse spéculativement et celui qui agit corporellement peuvent « coïncider » en procédant d'une même individualité, fondant leur exclusion mutuelle et leur indépendance respective.

Voltaire et l’Affaire Calas au théâtre : une vraie cause au service des mythologies révolutionnaires

Michèle Sajous D’Oria

Volume 21, numéro 1, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027252ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027252ar>

[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

Sajous D’Oria, M. (1994). Voltaire et l’Affaire Calas au théâtre : une vraie cause au service des mythologies révolutionnaires. *Philosophiques*, 21 (1), 107–123. <https://doi.org/10.7202/027252ar>

Résumé de l’article

Le théâtre, au lendemain même de la prise de la Bastille, s’était affirmé comme tribune révolutionnaire et « école du citoyen ». La décision, de la part des assemblées révolutionnaires, de transporter les cendres de Voltaire au Panthéon, ne pouvait manquer d’être une occasion pour célébrer le philosophe au théâtre et cinq pièces, toutes sur l’Affaire Calas, furent représentées entre le 17 décembre 1790 et le 31 juillet 1791. Les cinq auteurs centrent leur action sur le drame familial et sur le climat de fanatisme religieux dans lequel elle s’était déroulée. Deux mots, fanatisme et fanatique, représentent la pierre de touche et font le passage entre l’époque réelle de l’Affaire Calas (1761-1762) et l’époque de sa représentation théâtrale (1790-1791). Ils recouvrent l’événement et son moment historique précis, ils constituent une notion pour laquelle les philosophes s’étaient battus et prennent la valeur d’un symbole paradigmatique que la Révolution prétendait achevé. Les pièces s’articulent selon un continuel renvoi entre le temps réel et le temps de la représentation : le passé — le temps du fanatisme et du despotisme — annonce l’avenir — l’anéantissement de l’un et de l’autre — qui est le présent des spectateurs.

VOLTAIRE ET L'AFFAIRE CALAS AU THÉÂTRE : UNE VRAIE CAUSE AU SERVICE DES MYTHOLOGIES RÉVOLUTIONNAIRES

par

Michèle Sajous D'Oria

RÉSUMÉ : *Le théâtre, au lendemain même de la prise de la Bastille, s'était affirmé comme tribune révolutionnaire et « école du citoyen ». La décision, de la part des assemblées révolutionnaires, de transporter les cendres de Voltaire au Panthéon, ne pouvait manquer d'être une occasion pour célébrer le philosophe au théâtre et cinq pièces, toutes sur l'Affaire Calas, furent représentées entre le 17 décembre 1790 et le 31 juillet 1791. Les cinq auteurs centrent leur action sur le drame familial et sur le climat de fanatisme religieux dans lequel elle s'était déroulée.*

Deux mots, fanatisme et fanatique, représentent la pierre de touche et font le passage entre l'époque réelle de l'Affaire Calas (1761-1762) et l'époque de sa représentation théâtrale (1790-1791). Ils recouvrent l'événement et son moment historique précis, ils constituent une notion pour laquelle les philosophes s'étaient battus et prennent la valeur d'un symbole paradigmatique que la Révolution prétendait achevé. Les pièces s'articulent selon un continuuel renvoi entre le temps réel et le temps de la représentation : le passé — le temps du fanatisme et du despotisme — annonce l'avenir — l'anéantissement de l'un et de l'autre — qui est le présent des spectateurs.

ABSTRACT : *The morning after the fall of the Bastille, theatre imposed itself as both a revolutionary pulpit and an « école du citoyen » (a school for the citizen). The revolutionary assemblies' decision to transfer Voltaire's ashes to the Panthéon was the occasion to celebrate the philosopher at the theatre : five plays, all regarding the Affaire Calas, where offered to the public between 17 December 1790 and 31 July 1791. All five authors based their plays on both the family drama and on the climate of religious fanaticism in which the former occurred.*

Fanaticism and fanatic are the words which act as the touchstone and which allow the transition from the

historical period which is that of the Affaire Calas (1761-1762) to its presentation on the stage (1790-1791). The plays acquire structure through constant cross-reference opposing the historical period and the time of the dramatic representation : the past, a time of fanaticism and despotism, foreshadows the abolishment of both in the future; that is, the spectator's present.

« Vingt-cinq ans n'ont pas affaibli le sentiment de l'exécrable injustice qui a fait périr Calas sur l'échafaud. Cet événement a paru susceptible d'être mis sur la scène au moment où le théâtre a pu jouir de la Liberté », pouvait-on lire dans « *Le Moniteur* » du 29 décembre 1790¹.

Le théâtre, au lendemain même de la prise de la Bastille, après un siècle de privilèges et de censure, s'était affirmé immédiatement comme tribune révolutionnaire. Il s'était fait lieu public de communication en suivant au plus près une actualité riche en événements et en célébrant les héros du jour et il s'était voulu « école du citoyen ». C'est ainsi qu'une floraison d'œuvres de circonstances et « civiques » furent récitées sur les scènes révolutionnaires et offrirent quotidiennement à un auditoire nombreux et attentif la représentation d'une Révolution régénératrice².

La décision, de la part des assemblées révolutionnaires, de transporter les cendres de Voltaire au Panthéon, ne pouvait manquer d'être une occasion pour célébrer le philosophe au théâtre. Cinq pièces entre le 17 décembre 1790 et le 31 juillet 1791 vont rendre hommage au grand homme : *Calas, ou le fanatisme*, drame de Lemierre d'Argy représenté le 17 décembre 1790 au Théâtre du Palais Royal; *Jean Calas*, tragédie de Laya, le 18 décembre 1790 au théâtre de la Nation; *La bienfaisance de*

-
1. Compte rendu dans J.L. Laya, *Jean Calas*, Avignon, Garrigan, 1791, voir aussi J.L. Laya, *Jean Calas*, Paris, Maradan et Perlet, 1791 (précédée d'une Préface historique sur Jean Calas et suivie d'un nouveau V^e acte. Cf. aussi la Préface du texte imprimé de *La Veuve Calas à Paris, ou le triomphe de Voltaire*, Paris, 1791, de Pujoux : « Je trouvai digne d'un Auteur dramatique, qui sent toute l'influence des représentations théâtrales sur les mœurs du peuple, de rendre ainsi successivement un hommage public aux deux hommes (Pujoux avait aussi dédié une pièce à la mort de Mirabeau) à qui la patrie reconnaissante a décerné le titre de grands et les honneurs du triomphe. » Willemain d'Abancourt consacra aussi une pièce à l'exhumation de Voltaire à Romilly le 9 mai 1791 : *Voltaire à Romilly* jouée au théâtre Molière le 10 juillet 1791 (publiée chez Brunet, la même année dans *La bienfaisance de Voltaire*).
 2. Par exemple : *La France régénérée*, *Nicodème dans la Lune ou la Révolution pacifique*, *Le réveil d'Épiménide*. Pour *Nicodème dans la Lune*, v. notre édition critique, Schena-Nizet, 1983.

Voltaire, pièce dramatique en un acte de Willemain d'Abancourt, le 31 mai 1791 au Théâtre de la Nation; *Jean Calas*, tragédie en cinq actes de M.-J. Chénier, représentée le 6 juillet 1791 au Théâtre de la Nation et *La Veuve Calas à Paris, ou le triomphe de Voltaire*, pièce en un acte de Pujoulx, au théâtre des Italiens le 31 juillet³. L'unanimité du choix du sujet, de la part de cinq auteurs différents, fait penser que l'Affaire avait conservé une forte résonnance publique et symbolique, qui était d'ailleurs confirmée par la présence du nom de Calas sur le sarcophage qui transportait les cendres du philosophe⁴. Elle correspond en fait à l'image révolutionnaire de Voltaire la plus véhiculée, « l'homme aux Calas », même si la panthéonisation, pour les révolutionnaires qui l'avaient décrétée, avait une signification bien plus profonde, c'est-à-dire reconnaître en Voltaire, comme plus tard en Rousseau (le 12 octobre 1793)⁵, le véritable précurseur de la Révolution.

D'autre part, d'un point de vue plus strictement dramaturgique l'affaire Calas est un bon sujet de drame et répond parfaitement au fondement « philosophique » du genre : l'histoire d'un simple bourgeois et de sa famille sur lesquels pèsent des menaces et qui se trouvent confrontés à des situations de héros de tragédie. « Mais si notre cœur entre pour quelque chose dans l'intérêt que nous prenons aux personnages de la Tragédie, c'est moins parce qu'ils sont héros ou Rois que parce qu'ils sont hommes et malheureux », affirmait Beaumarchais dans son *Essai sur le genre dramatique sérieux*. C'était d'ailleurs le sujet idéal que souhaitait aussi, en 1771, L. S. Mercier, dans son roman utopique *L'an deux mille quatre cent quarante*, quand la Révolution – imaginaire – aurait eu lieu :

[...] On leva la toile. La scène était à Toulouse. Je vis son capitole, ses capitouls, ses juges, ses bourreaux, son peuple fanatique. La famille

-
3. Cf. Lemierre d'Argy, *Calas, ou le fanatisme*, Paris, au bureau des Révolutions de Paris, 1791; J.-L. Laya, *Jean Calas*, op. cit.; Willemain d'Abancourt, *La bienfaisance de Voltaire*, op. cit.; M.-J. Chénier, *Jean Calas*, Paris, Moutard, 1793; et Pujoulx, *La veuve de Calas à Paris*, op. cit.
 4. Sur les parois du sarcophage on pouvait lire : « Il vengea Calas, Sirven, La Barre et Montbailly. Poète, philosophe, historien, il a fait prendre un grand essor à l'esprit humain, et nous a préparé à devenir libres. Il combattit les athées et les fanatiques. Il inspira la tolérance. Il réclama les droits de l'homme contre la servitude de la féodalité » (cf. le « *Mercur de France* » du 30 juillet 1791).
 5. Il est à remarquer que les pièces sur Rousseau concerne davantage des épisodes de sa vie : son enfance, sa mort, (J.-N. Bouilly, *Jean-Jacques Rousseau à ses derniers moments* (1790); Anonyme, *J.-J. Rousseau dans l'île de Saint-Pierre* (1791); J. Aude, *Jean-Jacques Rousseau au Paraclet* (1793); G.-S. Andrieux, *L'enfance de Jean-Jacques Rousseau* (1794).

de l'infortuné *Calas* parut et m'arracha des larmes. [...] Ce qui m'attendrit, c'était la vérité qui respirait dans ce drame. On s'était bien gardé de défigurer ce sujet touchant par l'invraisemblance et la monotonie de nos vers rimés. Le poète avait suivi la marche de cet événement cruel; et son âme ne s'était attachée qu'à saisir ce que la situation déplorable de chaque victime faisait naître, ou plutôt il empruntait leur langage [...]. À la fin de cette tragédie on me montrait au doigt, et l'on disait : « voilà le contemporain de ce siècle malheureux. Il a entendu le cri de cette populace effrénée que soulevait ce David; il a été témoin des fureurs de ce fanatisme absurde ! » Alors je m'enveloppai de mon manteau, je me cachai le visage, et je rougis pour mon siècle⁶.

Comme l'aurait voulu Mercier, nos cinq auteurs centrent leur action sur le drame familial et sur le climat de fanatisme religieux dans lequel l'affaire s'est déroulée⁷. Mais si Mercier pouvait avoir une bonne lecture du contexte historique et politique du temps de l'Affaire, et imaginer le scandale qu'elle pouvait susciter dans l'avenir, il lui échappait, malgré sa Révolution-fiction, la dimension dialectique qui devait par contre sous-tendre les cinq drames révolutionnaires.

En fait ce sont deux mots, largement diffusés à l'époque de l'Affaire, *fanatisme* et *fanatique*, qui représentent la pierre de touche et font le passage entre l'époque réelle de l'Affaire Calas (1761-1762) et l'époque de sa représentation théâtrale (1790-1791). Ils recouvrent l'événement et son moment historique précis, ils constituent, sur le plan conceptuel, une notion pour laquelle les philosophes, et en particulier Voltaire, se sont battus (bien avant et bien après l'Affaire), et enfin, ils prennent la valeur d'un symbole paradigmatique que la Révolution prétend achevé. C'est ainsi que les pièces s'articulent selon un continuuel renvoi entre le temps réel et le temps de la représentation : le passé – le temps du fanatisme et du despotisme – annonce l'avenir – l'anéantissement de l'un et de l'autre – qui est le présent des spectateurs. Le procédé pourrait s'apparenter à celui des récits utopiques, mais la

6. L.-S. Mercier, *L'an deux mille quatre cent quarante*, 1ère partie, chap. XXVII, *Salle de spectacles*, (première édition 1771), Genève, Slatkine (reprod. éd. an VII), 1979. Mercier avait aussi écrit en 1765 un poème intitulé *Calas sur l'échafaud à ses juges*, en 7 pages et en 1774 un drame en prose *Le Juge*.

7. Le fanatisme religieux avait déjà été traité au théâtre avec *Mahomet* de Voltaire (1741), la *Veuve du Malabar* de Lemierre (1770), *Des druides* de Le Blanc de Guillet (1772). Mais les pièces sur les protestants étaient interdites avant 1789 : par exemple *L'Honnête criminel* de Fenouillot de Falbaire (imprimée en 1767) fut représentée pour la première fois en janvier 1790, et pourtant la pièce, selon Grimm (*Correspondance*, 1767) manquait de « philosophie », c'est-à-dire n'affrontait pas vraiment la question des protestants.

Révolution n'est pas une utopie; elle est une réalité, un « nouvel ordre de choses », immédiatement perceptible. C'est en fait le passé qui perd de sa réalité et devient un monde, « ancien », où tout était possible, en négatif, où coexistaient fanatisme et despotisme, et qui a disparu.

A ce point, il faut replacer l'Affaire Calas dans son contexte, non plus « tableau » dramatique et « utopie » révolutionnaire, mais réel, pour tenter de comprendre comment en 1761, malgré une évolution certaine des mentalités, on pouvait mourir d'intolérance et de fanatisme. Toulouse, à l'époque de l'affaire, comptait environ 50.000 catholiques et 200 calvinistes. Le rapport numérique était tel que les protestants ne pouvaient avoir un rôle collectif significatif dans la société toulousaine; d'autre part les protestants étaient soumis à des lois sévères appliquées avec plus ou moins de rigueur par le Parlement de Toulouse. Dans ce contexte, les rapports entre catholiques et protestants ne posaient apparemment pas de difficultés particulières, du moins en ce qui concernait la sphère des rapports privés. Le comportement des catholiques envers les protestants et l'application relativement tolérante des lois (catholiques), pourraient être qualifiés de tolérance par indifférence. Et pourtant un drame privé, le suicide camouflé (ou, selon la thèse de l'accusation, l'assassinat) d'un jeune homme appartenant à une famille aisée de commerçants protestants, déclencha un phénomène de fanatisme collectif, qui aboutit à la condamnation du père du jeune homme.

Le passage de la tolérance par indifférence (comportement individuel) à l'intolérance active (comportement collectif) ne peut s'expliquer que par une hostilité latente – due, comme on le sait, à des raisons historiques et à des facteurs politiques, économiques et sociaux contingents⁸ – envers la communauté protestante qui est rejetée en tant que groupe et contre laquelle les frustrations, le besoin de bouc émissaire peuvent se déchaîner. La tolérance par indifférence est en fait une des formes masquées de l'intolérance et ouvre la voie au fanatisme. C'est bien ainsi que l'entendait Voltaire quand il érigeait la tolérance en principe dont l'écho tardif fut l'Édit de 1787. Mais l'Édit fut vite dépassé par les événements au point que la Révolution récusait le mot de tolérance comme une expression « dominatrice » de l'ancien régime

8. Parmi les facteurs politiques, économiques et sociaux, citons la guerre de sept ans et ses conséquences économiques; l'exclusion de certaines professions (offices publics, professions juridiques et médicales) pour lesquelles on exigeait un certificat de catholicité; cf. D. Bien, *L'Affaire Calas*, Toulouse, Eché, 1987.

qui ne devait plus faire partie du « langage d'un peuple éclairé »⁹. D'autre part, la « tolérance » envers les protestants n'avait-elle pas été pour Voltaire une étape ou un moyen et son intervention en faveur de la famille Calas une occasion d'écraser *l'Infâme*¹⁰ ? Il ne faut donc pas s'étonner si, dans les pièces sur l'Affaire, la question protestante n'est que marginale, ou référée à l'histoire dont les seuls protagonistes sont les rois. L'éclatant précédent théâtral sur la question protestante avait été le *Charles IX* de Chénier, encore une fois une pièce qui se voulait didactique pour les rois¹¹. De même les allusions aux guerres de Religion et au massacre de la Saint Barthélémy qui parsemaient volontiers les discours des Révolutionnaires de 1789, n'étaient vues que comme le symbole des horreurs et des abus de l'ancien régime.

La minorité protestante – comme la minorité juive – étaient désormais reconnue civiquement; le fanatisme et le despotisme étaient effacés de la scène de l'histoire : il ne pouvait plus y avoir d'Affaire Calas, ni plus tard il ne pourrait y avoir d'Affaire Dreyfus, c'était du moins la thèse révolutionnaire.

Le mot *fanatique* qui, au moment de l'affaire et dans son contexte politique religieux et social, devaient désigner seulement les « hérétiques » se retourne, dans les pièces, contre ceux qui l'utilisent, c'est-à-dire les catholiques. Le raccourci historique entre la réalité et sa représentation est tel que *fanatique*, dans les pièces en vers, rime avec les uns et les autres.

En 1761, pour le camp des catholiques (« fanatiques ») de Toulouse, c'est-à-dire les juges qui firent condamner Calas (Clérac pour Chénier; David pour Lemierre) et une partie des habitants de Toulouse, les « fanatiques » étaient les hérétiques :

« Mais je puis concevoir qu'un zèle fanatique

Arme contre son fils la main d'un hérétique » (Clérac, Chénier, A.I s.1)

« Vous ignorez donc tout ce que peut un hérétique » (David, Lemierre, A.III, s.5)

« Mon fils devait le soir faire abjuration »

Disent-ils, « et son père aveugle et fanatique

9. « Ne parlons pas ici de "tolérance"; cette expression dominatrice est une insulte et ne doit plus faire partie du langage d'un peuple éclairé » (Talleyrand, *Rapport au nom du Comité de Constitution*, avril 1791), cité par F. Brunot, *Histoire de la langue française des origines à 1900*, TOME IX, deuxième partie, Paris, Colin, 1937, p. 902.

10. Cf. R. Pomeau, *La Religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1956, p. 321 sq.

11. *Charles IX ou l'École des Rois* de M.-J. Chénier, représentée pour la première fois au Théâtre de la Nation.

*N'a plus dans son enfant rien vu qu'un catholique :
Et du sang égaré détruisant le saint nœud,
Il a tué son fils croyant plaire à son Dieu ! » (Madame Calas, Laya, A.II, s.2)*

Pour les protestants de Toulouse qui, en 1761, subissaient le fanatisme (Madame Calas, Pierre Calas, Lavaisse) et pour un homme des Lumières, comme le juge La Salle qui lutta de toutes ses forces pour ne pas faire condamner Calas, les « fanatiques » c'étaient d'une part les catholiques qui avaient contribué dans le passé aux massacres des protestants et qui s'apprétaient à commémorer le bicentenaire du massacre de 1562¹² :

*« Au sein de nos remparts de zélés catholiques
Jadis ont immolé des milliers d'hérétiques
Une fête annuelle est l'affreux monument
Qui retrace à nos yeux ce grand événement;
De ces meurtres sacrés c'est le jour séculaire. » (La Salle, Chénier, A.I, s.1)
« Nous touchons à ce jour ! ...Déjà des fanatiques
Courent la torche à la main, hurlant d'affreux cantiques » (Lavaisse, Laya, A.II, s.7)*

et d'autre part les catholiques qui, en 1761, n'hésitaient pas à sacrifier Calas :

*« Que contre un protestant de pieux catholiques
Cherchent à rallumer leurs torches fanatiques » (Madame Calas, Laya, A.II, s.6)
« Et sans fierté, sans honte, en bute aux traits de rage
D'un peuple fanatique insultant son passage » (Lavaisse, Laya, A.II, s.1)
« D'un peuple furieux contre nous déchaîné
Oui, criait cette foule impie et fanatique » (Madame Calas, Chénier, A.II, s.2)*

Quant au mot « fanatisme », qui à l'origine désignait, pour les catholiques, l'hérésie religieuse (celle des calvinistes, mais aussi celle des jansénistes), et qui s'était étendu au cours du XVIII^e siècle à tout excès religieux, s'assimilant au sens du mot *fanatique*, il se rapporte dans les pièces presque exclusivement à la religion catholique¹³. Les dictionnaires de langue contemporains ou immédiatement postérieurs à l'Affaire Calas étaient au demeurant prudents et n'entérinaient le glis-

12. Une procession rappelait chaque année l'expulsion sanglante des huguenots de Toulouse (17 mai 1562); l'affaire Calas coïncida avec la préparation du bicentenaire de la « délivrance » que la ville s'appréteait à célébrer en grandes pompes.

13. Les mots « fanatisme » et « fanatique » ont fait l'objet d'une étude pour la période 1789-1795; cf. S. Bianchi, *Fanatiques/Fanatisme (1789-1795)*, dans le « Dictionnaire des usages socio-politiques (1770-1815) », fasc.1, INaLF, Paris, Klincksieck, 1985, p. 71-78.

sement de sens d'« excès religieux » qu'à mots couverts, sans donner, bien sûr, d'exemples concernant les catholiques¹⁴. Il fallait s'appeler Voltaire pour donner, sans ambages, en 1764, comme exemple de fanatisme les massacres perpétrés par des catholiques : « le plus détestable exemple de fanatisme est celui des bourgeois de Paris qui coururent assassiner, égorger, jeter par les fenêtres, mettre en pièces, la nuit de la Saint Barthélémy, leurs concitoyens qui n'allaient point à la messe » (*Dictionnaire Philosophique*, entrée « fanatisme »). Mais le *Dictionnaire Philosophique portatif ou la Raison par alphabet* n'est pas un dictionnaire de langue et son auteur s'était passé d'autorisation officielle.

Nous n'avons relevé, dans les pièces, qu'un seul exemple de son emploi en tant qu'excès religieux, sans distinction de religions :

« Quoi, des Religions, ce mal inévitable,
 Au culte protestant serait-il étranger,
 Ou l'esprit d'une secte aurait-il pu changer »/
 Non, non; le fanatisme enfante tous les crimes;
 Sans égard et sans choix, il frappe ses victimes;
 Du sang, de la nature il fait taire la voix... » (Clérac/La Salle, Chénier, A.I, s.1)

Mais les occurrences les plus nombreuses des mots *fanatisme* et *fanatique* concernent la justice :

« Le fanatisme condamne les Calas » (David fils, Lemierre, A.III, s.2)
 « En vain, vous rappellerais-je ce que la justice, l'humanité attendent de votre auguste ministère; en vain vous dévoilerais-je les atrocités, les calomnies, les absurdités sans nombre qu'ont enfantées contre les Calas, la haine, le fanatisme, l'envie. » (David fils, Lemierre, A.III, s.1)
 « Le fanatisme enfante tous les crimes [...] Mais pénétrant aussi dans le Temple des Lois
 Souvent, Monsieur [Clérac], souvent, sa terrible puissance
 Aux mains des Magistrats fait pencher la balance » (La Salle, Chénier, A.I, s.1)
 « L'œuvre du fanatisme est enfin consommée
 Les juges satisfaits; l'innocence opprimée » (La Salle, Chénier, A.III, s.4)
 « Le fanatisme impur, ce fléau des mortels
 Souiller les Tribunaux, les Trônes, les Autels » (Madame Calas, Chénier, A.IV, s.4)

La pièce de Laya rappelle même le rôle du « Monitoire », cet avis public, pour en appeler à des témoignages qui avait été rédigé de

14. Dictionnaires de langue consultés : *Dictionnaire de l'Académie* (éd. 1694; éd.1718; éd. 1740; éd. 1762; éd. an VII); *Dictionnaire de Trévoux* (nouvelle éd. 1771); *Dictionnaire critique de la Langue française de Féraud* (1787-1788).

manière à fournir la preuve d'un complot protestant et à établir que le motif de l'assassinat de Marc-Antoine Calas était religieux :

« *D'un sanglant monitoire épouvantant les âmes
Pourquoi du fanatisme attisez-vous les flammes* » (*La Salle au Capitoul*, Laya, A.III, s.5)

Et surtout ce sont les juges fanatiques qui condamnèrent Calas qui sont dénoncés dans toutes les pièces :

« *S'il faut, pour vous fléchir, parler en fanatique
Tel homme est innocent puisqu'il est catholique* » (*La Salle s'adressant à Clérac*, Chénier, A.I, s.3)
« *Le culte emporte tout dans son cœur fanatique
Et tout homme est jugé qui n'est pas catholique* » (*Le Capitoul là propos de l'Assesseurl*, Laya A.III, s.2)
« *les [juges] fanatiques levaient la tête, prêchaient, sans honte, l'intolérance et le crime.* » (*Madame Calas*, Pujoulx, s.5)

Ces mêmes juges que Voltaire fustigeait dans son *Dictionnaire* :

Il y a des fanatiques de sang-froid : ce sont les juges qui condamnent à mort ceux qui n'ont d'autre crime que de ne pas penser comme eux [...] (*Dict. phil.*, entrée « *Fanatisme* »; voir aussi « *Certain* »).

Au moment où étaient représentées les pièces le thème de la justice était d'actualité puisque la réforme judiciaire, mise en route dès novembre 1789, était encore objet de débats en 1791, avec l'élaboration d'un code pénal pour régler l'application des peines.

Sur les cinq auteurs, les trois qui situent l'action de leur pièce pendant le procès, consacrent un acte à l'interrogatoire (Lemierre et Laya, acte III, Chénier, acte II), en plus de nombreuses répliques, ou même scènes où la justice est en cause¹⁵. Le compte rendu des « *Révolutions de Paris* » du 26 février-5 mars 1791, sur la pièce de Lemierre, semblerait confirmer la pertinence du sujet; on reconnaissait à l'auteur le mérite d'avoir « rappelé un sujet bien propre à nous attacher au nouvel ordre judiciaire », en « nous faisant frémir à la vue des suites horribles de la jurisprudence de nos ci-devant cours de justice ». De même,

15. Les pièces de Pujoulx et de Willemain d'Abancourt, en un seul acte, se situent au moment de la révision du procès et centrent davantage leur intérêt sur l'intervention de Voltaire. Pujoulx situe l'action de sa pièce au moment de la révision du procès (1765), préférant, affirme-t-il dans sa Préface, « le tableau de la vertu récompensée » à celui du « vice puni ». La condamnation de Calas « fut le triomphe de l'ignorance et du fanatisme; l'arrêt qui le ressuscita moralement, fut celui de la justice et de la philosophie » (*ibid.*).

la note de Willemain d'Abancourt, à la scène 9 de son texte imprimé : « J'aurais pu clouer en cet endroit un morceau de déclamation contre les Anciens Tribunaux, qui peut-être aurait été très applaudi », dans son cynisme, est significative de l'effet produit sur le public. Il ne faudrait pas en conclure pour autant que les contemporains étaient disposés à accepter des caricatures des juges qui condamnèrent Calas. Ainsi, Laya, qui avait voulu montrer dans les juges de Toulouse « les instruments du capitoul qui fait servir le fanatisme à ses projets » (Préface de la pièce imprimée), fut accusé par La Harpe, dans sa *Correspondance littéraire*, d'avoir « dénaturé le sujet de Calas » en faisant du capitoul « un franc scélérat, suborneur de témoins et digne de la corde ». En revanche, Chénier, malgré ses intentions didactiques et politiques déclarées dans le sous-titre même de sa pièce, *l'École des Juges*, fut apprécié pour avoir présenté dans le juge Clérac le fanatisme d'un catholique convaincu de soutenir une juste cause¹⁶.

Le fanatisme perd son sens général d'excès religieux et finit par désigner la religion catholique, qui, du temps de l'Affaire Calas, pénétrait la machine judiciaire, avec la complicité du pouvoir. Les pièces posent en termes concrets la question des rapports de l'Église avec le pouvoir civil sous l'ancien régime. L'assassinat juridique de Calas apparaît comme l'un des maillons d'une longue chaîne d'ingérences du pouvoir religieux sur le pouvoir civil : l'expression politique maximale de l'intrusion religieuse étant la révocation de l'Édit de Nantes sous le règne de Louis XIV :

*« Ce Monarque imposant jusque dans ces faiblesses,
Voulant de son royaume augmenter la splendeur
Sous la religion fit fléchir sa grandeur :*

16. Cf. la Lettre de Palissot (elle aurait dû paraître dans le « Journal de Paris » à la sortie de la pièce en 1791, mais les « objets de la politique » ne lui laissèrent pas d'espace) qui sert de Préface à la tragédie de Chénier : « [...] avoir franchi une difficulté, peut-être encore plus grande, en faisant un honnête homme du juge qui a le malheur de condamner l'innocence », (Préface, p. vii), ; cf. aussi « *Le Mercure de France* » du 23 juillet 1791 : « [...] Il y a dans l'ordonnance de cet ouvrage des choses extrêmement adroites, telles que l'idée d'avoir peint dans le caractère du juge un fanatique de bonne foi, sans lui avoir donné un motif particulier pour persécuter la famille des Calas ». Le nom de La Salle, personnage du bon juge que l'on retrouve dans les pièces de Laya, Chénier et Lemierre, est emprunté au conseiller du Parlement qui vota pour l'acquiescement de Calas et qui dans son *Mémoire* accusa la cour de préjugés religieux. Signalons que le rôle du juge La Salle dans la pièce de Chénier était tenu par Talma. En 1794, on jouait encore à Bordeaux *Jean Calas*, accru d'une nouvelle « suite », *L'Empire des remords ou le Juge de Calas*, cf. Paul Courteault, *La Révolution et les Théâtres à Bordeaux*, Paris, 1926, p. 118

*Et de là vint, Monsieur, cet édit salutaire
 Qui livrait l'hérésie au glaive de la loi : [...] »/
 « Ainsi vous exaltez les crimes de vos Princes ! [...] »
 Louis, cet ennemi de toute liberté, [...] »
 La France qu'appauvrit son luxe despotique
 Le vit fouler aux pieds la majesté publique » (Clérac/La Salle, Chénier, A.I, s.1)*

En fait, si le poids de la religion a pu peser si fort dans la balance de la justice, c'est le régime sous laquelle celle-ci était exercée qui en est responsable. Il ne s'agit pas seulement d'opposer le fanatisme aux Lumières, à la raison, à la tolérance – le mot *fanatisme* faisant couple avec obscurantisme, superstition et préjugés – mais d'accuser le régime qui était complice. Le fanatisme et le despotisme vont de pair et la lutte contre le premier est inséparable de celle contre le second :

*« Ne peut-on désarmer un cruel fanatisme ?
 Non; ces grands Tribunaux, rivaux du despotisme,
 Affectent son orgueil ainsi que sa fureur » (Louis Calas / La Salle, Chénier,
 A.III, s.4)
 « Qu'enfin la liberté succède au despotisme
 La douce tolérance, au sanglant fanatisme » (La Salle, Chénier, A.V, s.8)*

Dans ce combat, on reconnaît le rôle préparatoire et déterminant de la « philosophie » et de son champion au niveau imaginaire dans la conscience collective, Voltaire. C'est à lui que d'Abancourt et Pujoulx font annoncer, sur la scène, des temps meilleurs¹⁷ :

*« L'odieux fanatisme est encore redoutable
 Je voudrais l'éclairer de ce feu respectable
 Qu'allume la raison, qu'éteint le préjugé » (Voltaire, d'Abancourt, s.8)
 « Mais il viendra l'instant où la philosophie
 Établissant partout une juste harmonie,
 Tirera la raison des fers du préjugé,*

17. Dans les deux pièces citées ci-dessus, la présence de Voltaire sur la scène ne doit ni surprendre, ni être considérée comme exceptionnelle. Il s'agit en fait d'un procédé courant dans le théâtre de l'époque révolutionnaire, puisque de nombreuses pièces sont liées à l'événement ou mettent en scène des personnages connus (Rousseau, Mirabeau, Viala, Marat, Charlotte Corday, ...). D'ailleurs, dans le cas précis des pièces sur l'Affaire Calas, tous les personnages, ou presque, sont réels et la plupart sont encore vivants. Dans la pièce de Pujoulx, Voltaire fait partie des personnages, bien qu'il ne se fasse reconnaître qu'à la dernière scène. Avant la grande scène finale de reconnaissance, un premier hommage lui est rendu devant son buste. Dans *La bienfaisance de Voltaire* de W. d'Abancourt, non seulement Voltaire est le personnage principal, mais l'action se déroule à Ferney dans son château.

*Et nos neveux verront l'homme libre et vengé;
Ils verront tôt ou tard l'odieux despotisme
Rentrer dans le néant avec le fanatisme » (Voltaire, d'Abancourt, s.9)
« J'ai vu, il y a trois ans, [nous sommes en 1765] les habitants de Toulouse
attendre avec la même impatience l'arrêt qui assassina Jean Calas. Mais quelle
différence ! le fanatisme les embrasait; et peut-être que la philosophie éclairera
les nouveaux juges de cette famille » (Voltaire, Pujoulx, s.1)
« C'est à cet homme célèbre, aussi grand par sa bienfaisance que par son génie,
que vous devez l'arrêt qui proclame l'innocence d'une victime du fanatisme »
(l'avocat de Mme Calas, Pujoulx, s.12)*

Le compte rendu du « *Moniteur* » du 3 juin 1791 à *La Bienfaisance de Voltaire* de Pujoulx explicitait le message et en confirmait la réception : « [...] Voltaire, qui dans tout le cours de l'ouvrage, a parlé avec chaleur contre la persécution, l'ignorance, la superstition et le despotisme s'échauffe ici davantage l'on vient d'apporter la nouvelle de la réhabilitation, et, perçant la nuit des temps, il présage que bientôt la philosophie couvrira l'Europe de ses lumières, que le fanatisme sera détruit, qu'un nouvel ordre de choses rendra les hommes libres et heureux, et que son nom sera placé parmi ceux des écrivains courageux qui auront produit une si grande Révolution. Cet ouvrage [...] a été très applaudi ». La vision utopique de Voltaire devient ainsi histoire et cautionne la Révolution.

C'est pourquoi, dans les pièces, le « peuple [fanatique] » de Toulouse n'est pas exclus de la régénération collective, même si on n'hésite pas à rappeler son rôle, au demeurant prouvé par les faits, dans la condamnation de Calas¹⁸ :

*Le sentiment public s'est trop manifesté :
De la prévention vous connaissez l'empire. » (Le religieux, Chénier, A.III, s.3)
La voix du peuple enfin l'accuse et !... » (Le Capitoul, Laya, A.II, s.6)
N'avons-nous pas entendu dire parmi le peuple que Calas avait assassiné son
fils ? » [...] « Les témoins et les preuves ne nous manqueront pas; le peuple va nous
en fournir. Au reste, sommes nous les seuls qui sentions la nécessité d'anéantir
cette race impie ? » (2^e Capitoul, Lemierre, A.II, s.9)
« Un peuple qui dans son zèle aveugle; ne connaît aucun frein; à qui le
fanatisme fait tout croire, parce que le fanatisme lui rend tout possible; qui
employant contre une secte particulière la violence et l'outrage, croit obéir à
Dieu et venger son injure; un peuple que des prêtres sacrilèges trompent et
soulèvent par des cérémonies religieuses : ce peuple doit-il être pour un juge*

18. Cf. D. Bien, *L'Affaire Calas*, en particulier chap. VI, « Calas en procès : l'opinion populaire ».

l'organe de Dieu même ? » (La Salle, Lemierre, A.III, s.5)

Mais on nie sa responsabilité, le « peuple » étant lui-même une victime du fanatisme :

« le peuple qu'on égare » (*Le religieux*, Chénier, A.I, s.2)

« le peuple égare » (*La Salle*, Chénier, A.I, s.3) (*Lavaissse*, Laya, A.II, s.1)

« Voilà bien le peuple, lorsque le fanatisme l'égare ! » (*Caseing*, Lemierre A.II, s.7)

« Pourquoi du fanatisme attisez-vous les flammes ?

Sur ce peuple à l'erreur se laissant emporter

Si prompt à la saisir, si lent à la quitter

Et dont la vertu même est un excès à craindre » (*La Salle*, Laya, A.III, s.5)

L'accusation de fanatisme ne concerne donc pas le peuple, mais ceux qui le manipulent. Le fanatisme renvoie en fait à une catégorie beaucoup plus vaste qui englobe tous les ennemis du peuple, les diviseurs du peuple, tous ceux qu'il faut combattre pour que le peuple reste uni. Le peuple de la Révolution ne peut être qu'unanime.

C'est dans cette optique qu'il faut interpréter l'absence absolue, dans les cinq pièces de 1790-91, du mot « populace » largement utilisé par Voltaire en 1763 (v. par exemple, *Traité sur la Tolérance*¹⁹, chap.I : « populace fanatique », « vile populace », [...] ou encore par Mercier en 1771, « populace effrénée », v. citation ci-dessus de l'*An 2440*) pour désigner les catholiques (fanatiques) de Toulouse.

A la limite, il s'agit moins de dénoncer les catholiques fanatiques de Toulouse, dont le fanatisme était conjoncturel et appartient désormais au passé, que d'être attentif à ceux qui continuent à égarer le peuple. Dans le contexte du fameux Serment constitutionnel qui coïncide avec la période où sont représentées les pièces, le catholicisme n'est plus seulement un comportement religieux mais un choix politique, qui se précise encore après la condamnation de la Constitution civile du clergé par le pape Pie VI en avril 1791. La connotation politique du mot *fanatisme* devient toujours plus liée à la Révolution, les fanatiques finissant par désigner les catholiques qui n'adhèrent pas à la Révolution. Une pièce jouée en juin 1791, *La Ligue des Fanatiques et des Tyrans*, confirme le glissement de sens : les (catholiques) fanatiques, au même titre que les tyrans et les despotes sont les ennemis de la Révolution²⁰. En l'an II, l'amalgame entre fanatisme (catholicisme solidaire de la monarchie) et contre-révolution sera accompli. A partir de ce moment, le mot *fanatisme*, qui tend à se politiser toujours davantage

19. Cf. Voltaire, *Traité sur la tolérance*, Paris, Flammarion, 1989.

retrouve en quelque sorte son sens originel d'excès. Non plus religieux au sens strict, mais de zèle en toute croyance, il finira même par caractériser, par un incroyable retournement de sens, le discours révolutionnaire²¹.

Désormais, la question religieuse et son corollaire l'anticléricisme, définissent, et pour plus d'un siècle, les camps politiques. À partir du Second Empire le mot *cléricisme* prendra la relève du mot *fanatisme* dans le sens qui nous intéresse ici : l'« Écrasons l'Infâme » de Voltaire fera place au « cléricisme voilà l'ennemi » de Gambetta²².

À la leçon politique des pièces s'ajoute la leçon civique et morale : l'aspect privé, affectif, de l'Affaire Calas n'est pas un des moindres. La représentation d'une famille modèle (un père attentif, une mère vertueuse, des enfants unis), telle qu'elle est d'ailleurs décrite par Voltaire dans son "Histoire abrégée de la mort de Jean Calas" (premier chapitre du *Traité sur la Tolérance*)²³, montre, d'une part, l'importance de la famille dans l'échelle des valeurs révolutionnaires et, d'autre part, la validité du drame bourgeois, en passe de devenir mélodrame, dans le théâtre de la Révolution.

L'exemple le plus évident, à la fois de la persistance du genre et de sa tendance mélodramatique, est celui du drame de Lemierre, *Calas ou le fanatisme*, où les didascalies du premier et du quatrième acte qui décrivent deux scènes familiales des Calas (avant et après la mort de Marc-Antoine) évoquent un « tableau », au sens où l'entendait Diderot²⁴.

20. « Tragédie nationale » de Ch.-Ph. Ronsin, en trois actes et en vers, représentée au Théâtre Molière. Signalons encore que le théâtre se fait aussi l'écho d'une autre forme d'anticléricisme, moins moderne, dans la tradition médiévale, qui concerne l'amoralité du clergé, mais aussi le thème plus actuel des vœux forcés : *La Journée du Vatican ou le Mariage du Pape, Les fourberies monacales, Le Mari directeur ou le déménagement du couvent, les Victimes cloîtrées*, [...] On joue aussi des pièces sur le thème du Serment constitutionnel, comme par exemple *Le Serment du vicaire*.

21. F. Brunot, *Histoire de la langue*, TOME IX, *op. cit.*, p. 626.

22. Nous citons un court extrait de la définition de *clérical* du Larousse du XIX^e : « [...] Ce n'est donc point contre la religion que nous avons voulu diriger nos attaques et nos critiques; ce n'est pas contre la partie saine, la partie éclairée du clergé, c'est uniquement contre ceux qui veulent tourner les forces vivaces de la religion contre la marche progressive des idées [...] ».

23. Le texte imprimé de Laya est précédé d'une « Préface historique sur Jean Calas » qui est reprise du *Traité sur la Tolérance*; de même le drame de Lemierre est précédé d'une « Histoire abrégée de la mort de Jean Calas tirée des œuvres de Voltaire » de 23 pages.

24. Didascalie du Premier acte : « Le théâtre représente un salon. Il est éclairé. À droite des spectateurs, on voit la porte de la salle à manger, et c'est de ce côté que madame Calas s'occupe à filer de la soie, tandis que ses deux filles travaillent, l'une à broder

Chénier, le tenant de la tragédie nationale, renchérit sur le mélodrame et symbolise la réprobation du ciel contre la condamnation de Calas par un violent orage²⁵ :

Didascalie de l'Acte III :

« La scène est dans une place où la prison est située. Un orage se prépare durant les premières scènes, et les éclairs se pressent avec rapidité ». A la scène 5 (dialogue entre Madame Calas et le « méchant » juge Clérac), « l'orage s'accroît durant toute la scène ».

Encore, dans les pièces de Laya et de Chénier, définies tragédies – peut-être parce qu'elles sont en vers²⁶ – l'intervention de Voltaire, sauveur inespéré de la famille Calas, peut prendre des allures romanesques :

*« J'apprends que ce grand homme, honneur de son pays
Et qui du fanatisme intrépide adversaire,
Éteindra ces bûchers qui dépeuplent la terre;
De Ferney dans nos murs arrivé dans ce jour,
Y va pour quelque temps établir son séjour »* (Laya, Acte V, scène dernière)

une robe, l'autre de la mousseline. A gauche, se trouve une table sur laquelle Marc-Antoine écrit une lettre que lui dicte son père, qui est debout près de lui. Au fond, une porte qui mène à l'escalier du magasin. »

La même scène de famille dans le cachot, huit jours après le jugement (Quatrième acte) :

« Calas, les fers aux pieds, et assis sur une chaise de bois, dort d'un sommeil tranquille, Madame Calas, plongée dans la plus vive douleur, est dans un fauteuil, à quelque distance de son mari; Jeanne se tient debout à côté d'elle. Rose et Anne-Rose sont aux pieds de leur père, et se penchent, l'une sur son sein, l'autre sur ses genoux. Elles versent des larmes. Pierre s'appuie sur une table dans une attitude douloureuse. Lavaisse paraît d'abord assis dans un coin, mais bientôt il se lève et s'approche de Calas. »

25. Mais il semblerait que l'orage n'ait pas eu l'effet escompté : « On a blâmé une tem-pête qui accompagne le troisième acte, et qui a paru durer beaucoup trop long-temps sans produire l'effet que l'auteur devait en attendre. De pareils moyens ne peuvent que nuire quand ils ne servent pas infiniment; [...] le bruit du tonnerre n'avait d'autre effet que de couvrir la voix des spectateurs » (« *Le Moniteur* », 24 juillet 1791).
26. « *Le Moniteur* », annonce le *Jean Calas* de Chénier comme tragédie, mais Quérard [*France littéraire*] indique le titre de *Jean Calas ou l'École des juges*, drame en cinq actes et en vers pour une édition de 1792 chez Moutard. L'édition de 1793, toujours chez Moutard, porte *Jean Calas*, tragédie. L'édition des œuvres complètes indique « drame ». Cf. aussi la notice d'Arnault : « A ne considérer que la condition des per-sonnages, Calas ne serait qu'un drame; à ne considérer que le fait qui s'y développe et la catastrophe qui le dénoue, c'est une véritable tragédie ». Sur le problème tragédie /drame, v. aussi la Préface de Chénier à son *Fénelon* (*Réflexions sur Fénelon*, T. IV des *Oeuvres*, 1797).

« *Il est près des Monts Helvétiques*
Un illustre Vieillard, fléau des fanatiques » (La Salle, Chénier, A.V, s.2)
 « *Si je les défendrai ! je le veux, je le dois*
 ... le génie
Va s'armer, va tonner sur le sénat impie;
Va dévoiler la trame où le juste est frappé » (Voltaire, Laya, A.V, scène
 dernière)

Nous serions tenté de conclure qu'au fond c'est justement le drame, ce genre défini et aimé par les philosophes, qui fournit la clé de la modalisation théâtrale et révolutionnaire de l'Affaire Calas : les 'menaces' qui ont pesé sur la famille Calas représentent à la fois l'image et l'effet réel des dangers de l'ancien régime.

D'ailleurs, est-ce que ce ne fut pas par le biais du théâtre que Voltaire entama publiquement sa lutte contre le fanatisme en faisant représenter *Mahomet* ? mais l'Affaire Calas n'avait pas été pas une invention théâtrale.

En pleine déchristianisation, on décrètera d'élever, à Toulouse, en hommage à Calas, une colonne « construite du marbre arraché au fanatisme dans les églises supprimées ». La colonne ne fut pas construite, nous en rappellerons cependant le décret :

Citoyens,

La nature, la loi, la justice, la vérité, ont été outragées par la sanglante condamnation de Calas; le fanatisme et l'erreur siégeaient avec ses juges et leur ont dicté son arrêt de mort. Vingt mille spectateurs ont frêmi en voyant ce vieillard irréprochable sur l'échafaud. Ceux qui demandaient son supplice, pour venger la religion, ont répandu des larmes sur son bûcher; et l'Europe entière, dont ce procès célèbre avait fixé les regards, a été indignée.

La *réhabilitation* de sa mémoire sous le *despotisme* ne pouvait être une réparation suffisante. Il n'appartenait qu'aux représentants d'un peuple libre, juste et éclairé du flambeau de la raison, d'attester, par un monument public, à la postérité la plus éloignée, l'innocence du plus malheureux des pères.

Vous avez rendu hommage à la nature et à la plus douce des vertus, au nom de tous les hommes libres, en décrétant solennellement, le 29 brumaire dernier (19 novembre 1793), qu'il serait élevé, aux dépens de la République, sur la place où le fanatisme a fait périr Calas, une colonne en marbre, sur laquelle serait gravée l'inscription suivante :

La Convention nationale,
à la nature,
à l'amour paternel

à Calas, victime du fanatisme.

Vous avez rendu hommage à la raison, en décrétant que cette colonne serait construite du marbre arraché au fanatisme dans les églises supprimées [...]»²⁷.

Université de Bari

Italie

27. « Rapport et projet de décret sur la proposition d'indemniser les enfants de Jean Calas, de la ruine que son procès leur a occasionnée, aux dépens de qui il appartiendra; présentés, au nom du Comité de Législation, par F.S. Bezard, député par le département de l'Oise à la Convention nationale. » (Séance du 23 pluviôse) (mars 1794).

Le Socrate malsain de l'Assemblée nationale : Burke et Rousseau

Patrick Thierry

Volume 21, numéro 1, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027253ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027253ar>

[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

Thierry, P. (1994). Le Socrate malsain de l'Assemblée nationale : Burke et Rousseau. *Philosophiques*, 21 (1), 125–135. <https://doi.org/10.7202/027253ar>

Résumé de l'article

Que Burke se soit vu rapproché de Rousseau peut déconcerter : l'intéressé d'abord, sans doute, le lecteur des deux ensuite. Burke fait en effet de Rousseau le responsable sur le plan de la moralité des divagations et des excès de l'époque révolutionnaire et lui confère ainsi la dimension d'un Contre-éducateur. Le rapprochement cependant n'est pas inconcevable à partir du moment où chez tous deux l'écart se marque avec les théories contractualistes et où l'on prend en compte la conception organique que se fait Burke du corps social. Mais Rousseau est un bien médiocre théoricien à ses yeux et ses talents littéraires sont nettement plus dévastateurs. Ce qu'il fait des passions humaines provoque l'irruption de la sentimentalité intempérée dans le champ du politique et cet effet est bien plus décisif pour le juger. La réponse de Burke est donc morale; cela fait qu'il peut se dispenser d'une réfutation — qui aurait pu être plus délicate — des thèses politiques.

LE SOCRATE MALSAIN DE L'ASSEMBLÉE NATIONALE : BURKE ET ROUSSEAU

par
Patrick Thierry

RÉSUMÉ : *Que Burke se soit vu rapproché de Rousseau peut déconcerter : l'intéressé d'abord, sans doute, le lecteur des deux ensuite. Burke fait en effet de Rousseau le responsable sur le plan de la moralité des divagations et des excès de l'époque révolutionnaire et lui confère ainsi la dimension d'un Contre-éducateur. Le rapprochement cependant n'est pas inconcevable à partir du moment où chez tous deux l'écart se marque avec les théories contractualistes et où l'on prend en compte la conception organique que se fait Burke du corps social. Mais Rousseau est un bien médiocre théoricien à ses yeux et ses talents littéraires sont nettement plus dévastateurs. Ce qu'il fait des passions humaines provoque l'irruption de la sentimentalité intempérée dans le champ du politique et cet effet est bien plus décisif pour le juger. La réponse de Burke est donc morale; cela fait qu'il peut se dispenser d'une réfutation — qui aurait pu être plus délicate — des thèses politiques.*

ABSTRACT : *It must have seemed strange enough for Burke to be told that there was a deep agreement between himself and Jean-Jacques Rousseau. Rousseau's ideas are for Burke the storehouse of revolutionary morals and the Nouvelle Héloïse provides the members of the National Assembly with a convenient textbook. This kind of thinking is unfit, in Burke's eyes, for a serious perusal and his followers must be held in disgust. Nevertheless, likes and dislikes are not satisfactory explanations and as Burke is, even unwillingly, a political philosopher, he needed to be compared to Rousseau on some essential topics : the general will, the organic nature of society, the critique of contractualism.*

La pensée de Burke observe un principe de réserve : réserve justement quant aux principes dont l'application généralisée déborde toute situation réelle qui n'offre que des possibilités historiquement

limitées. Concédant un point de théorie lorsqu'il le faut mais se refusant à en faire un usage systématique, il a pu se trouver parfois dans la compagnie, pour lui indésirable, d'esprits plus « métaphysiques ». Le cas s'est produit avec Thomas Paine. On le mettra aussi et sans le consulter en compagnie plus inattendue encore : ainsi un pamphlet anonyme publié en 1791 le rapproche dans la louange de Jean-Jacques Rousseau. Rousseau et Burke seraient « trop de la même opinion sur la Réforme du Gouvernement pour être estimés si différemment par l'Assemblée Française ». Tous deux cherchent en effet à concilier la nécessaire réforme des constitutions et les mœurs, les usages, la religion existant dans le pays que l'on considère et l'auteur de citer les *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* :

Corrigez, s'il se peut, les abus de votre Constitution, mais ne méprisez pas celle qui vous a fait ce que vous êtes [...]. Je ne dis pas qu'il faille laisser les choses dans l'état où elles sont mais je dis qu'il n'y faut rien toucher qu'avec une circonspection extrême¹.

Le rapprochement n'est pas inconcevable : Rousseau introduit bien à propos de la Pologne ou de la Corse une notion complètement méprisée selon Burke par les réformateurs français, celle de caractère national. Il est assez embarrassant pour que dans sa réponse, de caractère poli, Burke évite systématiquement de parler de celui-ci. On sait qu'il ne l'évitera pas toujours : la même année dans une attaque d'une violence au moins égale à celle des *Réflexions*, Rousseau se voit attribuer la responsabilité morale des vices et des crimes des dirigeants de la France². Entre ce silence et cette violence y a-t-il place pour une forme de rencontre ? Pour le savoir il faut bien, même si cette position lui agréait rarement, considérer Burke comme théoricien. Son hostilité à la Révolution Française pour être connue n'est pas pour autant comprise à partir de ses principes. La remise à jour de ceux-ci permet d'établir pourquoi cette « chose étrange » ne peut être comparée avec la révolution de 1688 ou avec la révolution Américaine. Il n'y a pas de mutation inexplicable, même si son attitude fait problème, pour nous comme pour ses contemporains. La difficulté vient de ce que le dispositif philosophique dont se garantit Burke est indiqué dans ses conséquences plutôt que montré. Il comporte en effet une théorie des passions qui autorise à

-
1. *A Comparison of the Opinions of Mr Burke and Monsr. Rousseau* (inconnu). Londres, 1791, *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, éd. Garnier p. 342. La réponse de Burke se trouve dans *The Correspondence of E. Burke*, Chicago & Cambridge University Press (1958-70), VI, 1967, pp. 214-216.
 2. « A Letter to a Member of the National Assembly », *Writings & Speeches* (1901), IV, p. 5-55.

s'engager dans un jeu réglé avec celles-ci, un appui raisonné sur la puissance du préjugé, une théorie de la coutume et de ses effets stabilisateurs, le choix d'un accroissement de l'intelligence par accroissement de l'irréfléchi, en général un usage prudentiel et non normatif de la raison. La prudence n'est pas simplement la première des vertus morales et politiques mais la règle, le critère qui doit diriger chacune de celles-ci. La théorie voit donc sa position garantie mais contrainte par une série de protocoles qui limitent son usage :

Je ne déprécie pas la théorie et la spéculation – non car ce serait déprécier la raison elle-même... Quand je m'élève contre la théorie j'entends toujours par là une théorie faible, erronée, fallacieuse, imparfaite ou sans fondement et l'un des moyens de découvrir qu'une théorie est fausse est de la comparer avec la pratique. Celle-ci constitue la véritable pierre de touche de toutes les théories qui concernent les hommes et les affaires humaines : sont-elles ajustées à la nature humaine en général? Sont-elles ajustées à la nature humaine modifiée par l'habitude³ ?

Il reste bien que Burke met en jeu un certain rapport à la théorie, y compris dans ses réticences que font fonctionner un rapport au tacite, à l'analogie, un refus des lumières au nom des vertus morales d'une certaine obscurité ; vertus prudentielles opposées à un discours spéculatif facilement sujet à l'*hubris*. La démonstration philosophique ne doit apparaître qu'à des moments opportuns et peu nombreux. Elle le fait dans des textes qui en raison de leur brièveté l'obligent à des exposés assez systématiques pour donner forme à sa radicalisation. Son offensive contre la théorie abstraite des droits de l'homme fait surgir une complexité plus spéculative qui permet à Burke d'écrire « les droits de l'homme c'est-à-dire les droits naturels de l'humanité sont certainement sacrés ». La critique d'une conception de ces droits comme « antérieurs à la société » et donc *purement* abstraits mobilise une théorie de la loi et du droit naturel de facture classique. Le postulat qui veut qu'il n'y ait de théorie que située à partir de ses mises en application permet à Burke de procéder à des reformulations qui peuvent aller dans le sens d'atténuations ou du déplacement de certains thèmes mais préservent aussi des principes invariants⁴. Un certain nombre de points sont nettement indiqués :

3. *Speech on the Reform of Representation* (1782) WS, VII, p. 97.

4. Ces formes d'invariance peuvent être posées ultimement au niveau des lois universelles de la nature (et de la nature humaine). Dans la mesure où Burke veut les garantir directement de la caution divine (subordonner l'entendement humain à la volonté divine) il rabat la loi naturelle sur la loi révélée.

1. L'incompatibilité entre les droits de l'homme et l'actualité des droits d'un peuple : formulés dans leur généralité indéterminée, les premiers supposent l'absence d'un corps politique. Son existence suppose des droits déterminés.
2. La subordination de la notion de consentement à celle d'obligation, la société constituée ne reposant pas sur des décisions volontaires et la réduction de la notion de contrat de société à une certaine qualité morale des relations entre gouvernants et gouvernés, son incorporation dans une typologie plus vaste des formes de consentement : préjugé, prescription, présomption.
3. Le maintien par Burke d'un droit de résistance même limité et le principe d'un contrôle de l'autorité par le peuple (lui attribuer l'exercice et le contrôle de celle-ci est contradictoire)⁵.
4. Une théorie de la « constitution » comme création de l'histoire, opposée aux planifications abstraites : les formes d'intelligibilité de la vie sociale naissent de la vie sociale elle-même (la théorie peut les légitimer et les éclairer, s'efforcer de les systématiser mais elle doit procéder de celle-ci).
5. Une théorie de l'histoire en général comme création continuelle, tradition qui se reconstruit. Cette création procède par ajustements le plus souvent insensibles (ne devant pas occasionner de déchirure majeure).

Ces deux derniers points supposent que les communautés politiques sont à la fois naturelles (elles actualisent les potentialités de la nature humaine) et artificielles (elles sont le résultat de l'invention). Cette double détermination, qui s'assortit d'une auto-régulation dans l'histoire, pose le problème d'un « organicisme » burkien. Celui-ci perçoit assez cet infléchissement éventuel pour prendre la précaution d'une précision dans les *Lettres sur une paix Régicide*. Les communautés politiques sont d'essence morale et non physique. Il y a simplement « analogie » car elles ne sont pas soumises à la croissance et au déclin. La formule « l'Art est la nature de l'homme » pose un problème qui peut

5. *An Appeal*, WS IV, p. 188, p. 165, p. 164. Ces différents points permettent – contrairement à ce qui est dit parfois rapidement – de laisser à la notion de contrat social une certaine valeur opératoire si l'on sait la tenir pour une fiction d'essence juridique, c'est un mode de validation acceptable de l'obéissance volontaire et de l'égalité devant la loi. Burke ne fait aucune difficulté par ailleurs pour parler du « contrat originel » de la société britannique mais les principes sont connus à partir de l'édifice et non le contraire (cf. *Speech on the Reform of Representation*, 1782 WS, VII). Il est donc absurde de raisonner comme si les théories qui ont été tirées de l'expérience politique anglaise pouvaient être considérées comme le fondement de celle-ci.

recevoir une solution aristotélicienne : l'art soit imite soit complète la nature, supplée à ses défauts⁶. Si, comme pour Rousseau, les communautés politiques sont des fictions de la loi, elles procèdent dans ce cas d'une logique de la suppléance et de l'actualisation par une *techné* (qui fait violence à notre nature immédiate et grossière) et non de la substitution radicale⁷. Ces logiques, parce qu'elles sont volontaristes, ont des effets parallèles.

Un point alors appelle à être examiné en premier : l'insistance de Burke à penser le corps politique comme un être moral doté d'une volonté propre (*corporate personality*) et non comme une simple sommation de volontés individuelles qui ferait que le principe de l'obéissance pourrait toujours être remis en question. C'est cette idée qui est la source des erreurs philosophiques modernes, celles des « Nouveaux Whigs » : elle revient à affirmer que la même souveraineté que le peuple possède à l'origine réside perpétuellement (sans aliénation réelle) en lui. Dès lors elle n'est pas la souveraineté du peuple mais reste localisée en chacun : l'autorité du corps politique, tant qu'il peut ainsi se maintenir, réside dans la majorité « comptée par tête » (et les gouvernants peuvent être révoqués par un seul acte de cette majorité).

Sur des lignes analogues à celles utilisées par Rousseau, Burke va montrer que la volonté de la majorité n'est pas la volonté de ceux qui composent la majorité (ce qui serait un équivalent réalisé de l'état de nature) mais n'est acceptable que comme expression de la volonté du tout. Cela a une condition semblable : l'incorporation en un peuple suppose l'unanimité ; elle peut supposer aussi un agrément initial pour que l'action de la seule majorité passe pour la volonté du tout⁸. Cette disposition est une des moins naturelles qui soit. L'esprit est beaucoup plus disposé à acquiescer à une volonté politique manifestée comme celle d'un seul ou de quelques-uns que lorsqu'elle provient d'une majorité et que chacun a eu sa part indépendante dans la délibération.

Que la majorité et la minorité puissent être sensiblement égales rapproche d'ailleurs d'autant d'une égalité « naturelle ». Il faut donc

6. Physique, II 199a.

7. « Ce passage de l'état de nature à l'état de société en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. ». *Du Contrat social*, VIII : De l'État civil, éd. Garnier, p. 246.

8. De même chez Rousseau : « La loi de la pluralité des suffrages est elle-même un établissement de convention et suppose au moins une fois l'unanimité ». *Du Contrat social*, V : Qu'il faut toujours remonter à une première convention, éd. Garnier, p. 243.

une longue accoutumance pour que l'on en vienne à considérer pareil principe de décision comme découlant de notre nature originelle :

Mais une idée ainsi construite du tout en tout qu'il pourrait résider dans une seule de ses parties est une des fictions les plus violentes de la loi positive qui n'ait jamais été ou qui ne sera jamais faite relativement aux principes qui permettent à un corps artificiel de se constituer⁹.

Autre rapprochement, induit par l'individuation du corps politique : l'absence d'un « droit de résistance » au sens d'une capacité civilement reconnue. Toute légitimation (sur le mode d'une garantie constitutionnelle) de celui-ci est contradictoire car la résistance est toujours, en bien ou en mal, hors la loi.

Burke s'efforce de la justifier à deux niveaux :

1. comme procédure d'exception en 1688, mais ayant un socle de légitimité, la nation qui n'a été à aucun moment dissoute agissant par l'intermédiaire de l'institution du Parlement¹⁰.
2. appliqué absolument, dans une situation où il n'existe plus aucune espèce de recours légitime, le principe d'une résistance peut être envisagé et justifié mais il ne fait pas sens d'en faire un « droit » car on se trouve dans une situation limite où la notion (civile) de droit perd toute applicabilité. Cette situation borde l'état de nature :

La ligne spéculative de démarcation qui indique où l'obéissance doit cesser et où il faut que la résistance commence est ténue, obscure et difficile à définir. Ce n'est pas un seul acte ou un seul événement qui permet de l'établir¹¹.

Lorsque cette ligne est apparente, elle est déjà franchie car elle suppose un état de choses tellement lamentable « que la nature du mal indique le remède ». La transgression est légitimée par la situation elle-même qui appartient déjà à l'état de guerre et suppose le retour du peuple à une sorte de dispersion originelle.

9. *An Appeal...* WS, IV, p. 170.

10. Il s'agit d'un « recours à des moyens exceptionnels au nom d'une politique invariante ». Gérard Gengembre, « Burke » dans *Dictionnaire critique de la Révolution Française* (sous la direction de F. Furet et M. Ozouf) Flammarion, 1988, p. 944. Sur le droit à résister des colons américains, voir notre article : « De la Révolution américaine à la Révolution Française : Paine, Burke et les Droits de l'Homme », *Critique* n° 481-482, juin-juillet 1987.

11. *An Appeal* WS, IV, p. 271. Voir Locke, *Second Traité sur le Gouvernement Civil*, XIX, § 230. Le rapport de Burke à celui-ci est comparable à l'appréciation de Blackstone : la doctrine de Locke n'est pas fausse mais peut mettre en danger le corps politique précisément parce qu'elle en exprime clairement les vraies fondations. Cela ne signifie pas qu'il ne faille jamais les remettre à jour.

Une pareille situation, par son caractère extrême, n'est le plus souvent que spéculative et lorsqu'elle devient réelle elle ne laisse guère de place à la spéculation. Quand la nécessité donne évidemment droit peu importe le droit. Il faudrait plutôt dire, dans les termes de Burke, que chacun peut savoir où est son devoir. Le même circuit qui ramène à l'état de nature est indiqué par Rousseau : le despote restaure l'état de guerre entre lui et ses sujets¹². Sous de bonnes lois, l'économie est faite d'un droit de résistance qui serait absurde : le souverain ne saurait se nuire et seul le souverain en corps peut décider de se dissoudre.

Le traitement des problèmes politiques et en particulier l'énonciation des règles de l'obligation obéissent ainsi à des contraintes qui ne sont pas incomparables et il serait intéressant de continuer la confrontation si Burke n'avait déjà anticipé son arrêt. Cela en déclarant que le théoricien chez Rousseau n'avait pas d'intérêt. Le moraliste par contre mérite plus qu'une réponse.

D'abord la déception théorique :

J'ai lu il y a longtemps le *Contrat social*. Il a laissé bien peu de traces dans mon esprit. Je l'ai considéré comme un travail de peu ou d'aucun mérite ; et je ne concevais guère qu'il puisse jamais faire des révolutions ou donner des lois aux nations. Mais c'est ainsi¹³.

Peu ou pas d'intérêt. On ne trouve pas ici l'agressivité que Burke peut manifester à l'égard de Paine ou de Sieyès (réputé capable de produire une constitution pour chaque jour d'une semaine). Peut-être même Rousseau est-il plus cohérent que d'autres, offrant une doctrine plus stable qui ne lie pas son sort au caprice des vœux individuels. Peut-être est-il plus gênant (le texte ne permet pas d'en décider) mais le problème est ailleurs : ce qui lui est reproché en particulier, ce n'est pas le transport illégitime de spéculations purement théoriques dans le domaine politique. C'est d'avoir agi de façon concertée sur l'économie des passions. C'est d'avoir écrit un livre bien plus dangereux que tous les ouvrages de théorie : *La nouvelle Héloïse*. C'est d'être enfin un contre-éducateur.

L'Assemblée recommande à sa jeunesse l'étude des expérimentateurs les plus osés dans le domaine moral. Chacun sait qu'il y a une grande dispute entre ses dirigeants pour savoir lequel d'entre eux ressemble le plus à Rousseau. De fait ils lui ressemblent tous [...]

12. « De sorte qu'à l'instant que le gouvernement usurpe la souveraineté, le pacte social est rompu ». Les citoyens sont « forcés, mais non pas obligés d'obéir ». *Du Contrat social*, X : De l'abus du gouvernement et de sa pente à dégénérer, éd. Garnier, p. 296.

13. « Lettre de janvier 1790 (à un inconnu) », *The Correspondence of E. Burke*, VI, p. 81.

Rousseau est le canon de leurs écritures saintes. Sa vie en fait leur Polyclète. Il est leur critère de la perfection [...] Rousseau est un moraliste ou il n'est rien. Il est par conséquent impossible, compte tenu des circonstances, de se tromper sur le dessein qui leur a fait choisir l'auteur dont ils ont commencé à recommander l'étude.

Leur grand problème est de trouver un substitut à tous les principes employés jusqu'ici afin de régler la volonté et les actions humaines [...]. Ils ont par conséquent choisi le vice égoïste, flatteur, séduisant et ostentatoire pour remplacer le simple devoir.

Ce vice c'est la vanité :

[...] Ils ont choisi Rousseau parce que c'est chez lui que le vice particulier qu'ils ont choisi d'ériger en vertu dominante était de loin le plus évident.

C'est cet abus et cette perversion de l'hypocrisie elle-même auxquels peut parvenir la vanité qui a conduit Rousseau à faire le récit d'une vie qui n'est pas variée ou même marquée çà et là par l'existence de quelque vertu ou distinguée par une seule bonne action. C'est cette vie qu'il a voulu proposer à l'attention de l'humanité. C'est cette vie que, dans un acte de défiance sauvage, il jette à la face de son Créateur, qu'il ne reconnaît que pour pouvoir le braver...

[...] C'est cette vertu nouvellement inventée, que vos maîtres cannonisent, qui a conduit leur héros moral à tirer constamment sur ses immenses réserves de rhétorique afin de manifester sa bienveillance universelle alors que son cœur n'a jamais abrité la plus faible étincelle de l'affection parentale la plus commune. Une bienveillance pour l'espèce humaine dans son entier et l'incapacité de nos professeurs à éprouver le moindre sentiment au contact d'un individu particulier sont les caractères de la nouvelle philosophie¹⁴.

Éthique de la vanité ou de la posture : le spectacle que donne Rousseau de ses vices et de ses vertus individuels est supposé venir orner la statue du « citoyen de Genève ». L'imposteur est celui qui donne à tous, lui compris, le spectacle de sa sincérité, fait croire que tout sentiment et toute pensée peut et doit être avoué : explicitation perpétuelle placée sous l'emblème d'une ancienne vertu qui n'est plus que simulée et a pour effet d'effacer la distinction entre privé et public. La suppression de toute retraite lève aussi toute retenue. Seul le sentiment présent doit guider la nouvelle façon d'agir et en particulier la nouvelle façon d'aimer. La mise en spectacle de la moralité qui interdit de trier entre les motifs supprime toute idée de contrôle et tout principe stabilisateur. Les disciples de Jean-Jacques peuvent ainsi discréditer ou

14. *A Letter...* WS IV, p. 25-27. L'épithète « professeur dans la philosophie de la vanité » vient de Hume.

rendre « odieux ou méprisables cette catégorie de vertus qui restreint les appétits » et qui « représente au moins les neuf dixièmes » de celles-ci¹⁵.

La bienveillance pour l'humanité dans son ensemble (compatible avec l'adultère en particulier) tiendra ainsi lieu de toute vertu. La fonction de Rousseau – ce « Socrate dérangé » – est de détruire les éléments naturels de la moralité, ce qui se fait en trois moments :

1. La destruction de la relation entre parents et enfants.
2. La perversion de l'amour par l'introduction d'une nouvelle « galanterie philosophique ».
3. La corruption du goût, du lien entre la moralité et l'embellissement de la vie.

Rousseau est le philosophe des ingénieurs sociaux et politiques qui voudraient démonter et remonter la France parce qu'il est leur ingénieur des mœurs (la loi a fait des domestiques « les égaux » de leurs maîtres, un roman en a fait « les rivaux »). Il révèle d'ailleurs un manque d'ingéniosité comparable en réussissant à retirer à l'hypocrisie elle-même sa valeur morale. La sociabilité suppose une distance entre les sentiments et leur expression, la courtoisie est art de dissimuler et de retenir inséparablement. Les habitudes de civilité sont ainsi une forme de médiété, un composé entre le vice et la vertu. Elles associent l'humanité et l'élégance de la conduite. Le contrôle des passions ne va pas sans une culture de l'apparence. L'appréciation de Rousseau est donc simultanément esthétique et morale : il a des beautés mais en excès, de la vertu mais asociale : ni norme du bien ni critère du goût. La philosophie elle-même peut apprendre à simplement respecter les opinions en vigueur, à se retenir d'un examen public : le préjugé ne saurait être soumis à l'épreuve systématique du vrai et du faux auquel il pourrait ne pas résister. Il doit être traité comme vrai parce qu'expression d'une sagesse irréfléchie et soumise à une autre épreuve : celle du temps. La spéculation doit le plus souvent rester privée.

Cette nouveauté d'une vertu inapplicable parce qu'elle n'est destinée à personne assure à l'hypocrisie une extension universelle. Derrière le visage immense de l'amour pour l'humanité il n'y a rien : pas un sentiment de bonté pour un être particulier. Amour qui fuit le proche et se réfugie toujours dans le lointain. Sa sincérité se veut sans témoin. Le particulier occulte l'amour à lui-même, l'individu masque l'humanité. L'hypocrisie universelle – qui s'expose toute entière à l'extérieur d'elle-même – ne rencontre que des hypocrites sur son chemin.

15. « Lettre à Rivarol de juin 1791 », *The Correspondence of E. Burke*, VI, p. 270.

Un amour aussi grand ne se maintient que du refus du contact, que d'être incorruptible. Cela échappe encore à Jean-Jacques toujours prêt à aimer et se découvrant trompé. Aussi son meilleur élève dans l'Assemblée est celui qui politise sans faire trembler la figure de l'hypocrite : le portrait que fait Burke de Rousseau installe déjà Robespierre à sa place.

Ce rapprochement s'opère aisément lorsqu'on se laisse guider par les éléments de la nouvelle moralité dont la généralité permet qu'ils s'ajustent aux seuls mouvements immédiats de la conscience¹⁶. Le transport en politique du langage de la sincérité sans limite – celle du sentiment – universalise véritablement la bienveillance et fait de la figure de la tromperie l'analogie de la persécution amoureuse. Dans l'un comme dans l'autre cas (jeu du désir ou des intentions) il y a toujours un excès par rapport au visible, écart par où l'autre échappe à la prise. L'identification du sujet politique à un sujet aimant s'installe ainsi en deça d'une procédure de reconnaissance. Ce qui est au plus près d'un sentiment pour autrui (mais non moralisé) chez Rousseau est la pitié, la capacité à souffrir de la souffrance de l'autre qui n'est ni une vertu puisqu'elle n'est pas une action ni même un sentiment pour l'autre (établi dans sa distance à nous) puisqu'elle ne repose que sur l'identification spontanée. Fonder l'action politique sur ce qui n'est ni principe d'une action ni d'une réciprocité, fusionner le particulier et l'universel (et non plus le particulier et l'indéfini) c'est sortir l'excès de la vie privée pour constituer l'*hubris* en principe de la moralité : le sentiment est devenu sa propre mesure. Ce passage est annoncé par Burke comme l'éducation d'un personnel politique qui fait de l'imitation de Jean-Jacques sa piété particulière. Il est réservé de l'accomplir à celui qui proclamera le sentiment (« le zèle compatissant pour le peuple ») guide immédiat de nos actions et l'assure à cette place en reportant l'expérience de la pitié sur la personne innombrable du peuple.

16. Il est opéré par Hannah Arendt par exemple (*On Revolution*, Pelican books, 1973, pp. 80-90) qui ne prend pas Burke en compte à ce moment du texte mais progresse de façon similaire (Robespierre transporte en politique les conflits de « l'âme déchirée ») et parle de l'insociabilité « chargée d'émotion » de Rousseau au réel. On retrouve la même condamnation morale sans appel de celui-ci pour sa « fantastique irresponsabilité » (p. 90). Le caractère problématique de ces passages vient de ce qui est dit de la pitié : il faudrait distinguer entre la compassion qui est une passion et la pitié qui est un sentiment, opposées à la solidarité qui est un principe (p. 89) ; « terminologiquement » chez Rousseau on irait plutôt de la pitié à la compassion, si l'on tient à ce terme, ou exactement à la « commisération » (*Émile*, OC IV, p. 493). Il est de toute façon étonnant d'écrire que Rousseau a confondu la bonté naturelle et la « compassion » (p. 81).

Cette lecture dissociée (il est un moraliste ou il n'est rien) de Rousseau conduit à un apparent renversement : elle manifeste la possibilité pour Burke de défendre la raison contre le cœur. La raison enseigne que les passions doivent être soumises. La raison politique, ajustée à la nature humaine modifiée par l'habitude, qu'elles doivent être dépendantes des institutions qui leur permettent de se socialiser, réglées dans leur partialité même, que le résultat le plus général qui se puisse envisager (la bienveillance pour l'humanité) si il est de façon dérivée possible, ne procède pas de l'expansion arbitraire du vouloir. C'est la raison qui procure à la philosophie à la fois un domaine et une discipline. Le reproche fait à Rousseau et autres « philosophes parisiens » est d'avoir fait servir des systèmes réfléchis à un genre de tâche qui se peut être autorisé qu'aux seuls poètes : flatter les passions¹⁷. Confusion des domaines qui supprime tout idéal de culture. La réserve spéculative dont on a parlé vient se compléter d'un souci de contrôle moral qui est pré-politique au sens où il qualifie pour le politique. Tous les philosophes modernes ont confondu la raison pratique et la raison spéculative. Le préjugé qu'ils méprisent appartient – parce qu'il est public – à la première, leur raison – parce qu'elle n'est que volonté particulière – n'est que passion et Rousseau les résume tous. Cela explique, si l'on admet qu'il existe bien chez Burke le souci d'une cohérence, le peu d'intérêt pour les aspects théoriques d'une pensée de cette sorte. Cela justifie le peu d'emphase sur ceux de sa propre pensée.

E.N.S. de Fontenay – Saint Cloud

17. « Lettre à Rivarol », *Correspondance*. VI, p. 269-70 : si cela est permis aux uns, la même indulgence n'est pas réservée aux autres. La règle que l'on peut tirer de ce que dit Burke est que des principes de spéculation, lorsqu'ils sont requis, n'est pas à tirer leur force de conviction des passions. Il n'est pas sûr qu'il s'en tienne à cette règle.

Wittgenstein, Kripke et le paradoxe des règles (II)

Denis Sauvé

Volume 21, numéro 1, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027254ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027254ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

 diteur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Sauvé, D. (1994). Wittgenstein, Kripke et le paradoxe des règles (II). *Philosophiques*, 21 (1), 137–157. <https://doi.org/10.7202/027254ar>

Résumé de l'article

L'exposé du scepticisme sémantique par Kripke dans son ouvrage intitulé Wittgenstein on Rules and Private Language est généralement considéré comme intéressant et philosophiquement stimulant mais non comme une exégèse plausible des vues de Wittgenstein dans ses Recherches philosophiques. Cet article a pour but de montrer au contraire que l'interprétation de Kripke donne un exposé correct de certaines (au moins) des vues les plus importantes de Wittgenstein sur le concept de suivre une règle dans les Recherches.

WITTGENSTEIN, KRIPKE ET LE PARADOXE DES RÈGLES (II)

par
Denis Sauvé

RÉSUMÉ : *L'exposé du scepticisme sémantique par Kripke dans son ouvrage intitulé Wittgenstein on Rules and Private Language est généralement considéré comme intéressant et philosophiquement stimulant mais non comme une exégèse plausible des vues de Wittgenstein dans ses Recherches philosophiques. Cet article a pour but de montrer au contraire que l'interprétation de Kripke donne un exposé correct de certaines (au moins) des vues les plus importantes de Wittgenstein sur le concept de suivre une règle dans les Recherches.*

ABSTRACT : *Kripke's exposition of semantic scepticism in Wittgenstein on Rules and Private Language is widely regarded as an interesting and stimulating piece of philosophical argumentation though not as a plausible exegesis of Wittgenstein's own views in the Philosophical Investigations. The aim of this paper is to show on the contrary that Kripke gives a correct reading of at least some of Wittgenstein's most important views on rule-following in the Investigations.*

Kripke avance dans *Wittgenstein on Rules and Private Language* l'interprétation d'après laquelle Wittgenstein défend une forme de « scepticisme sémantique », c'est-à-dire le point de vue consistant à soutenir qu'« l'il n'y a rien de tel que signifier quoi que ce soit par un mot *las meaning anything by any word*¹. » J'ai essayé de montrer dans la première partie de cette étude² qu'il découle du « paradoxe des règles » de Wittgenstein que personne ne peut suivre une règle *correctement* (n'importe quelle action, dit-il, peut être mise en accord avec une

1. S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Basil Blackwell, 1982, p. 55. Les références à cet ouvrage seront signalées par l'abréviation « WRPL ».

2. « Wittgenstein, Kripke et le paradoxe des règles (I) », *Philosophiques*, vol. XX, p. 25-46.

règle suivant une interprétation ou une autre de la règle) et, si on se réfère en particulier aux règles de langage, la conséquence en est qu'il n'y a rien de tel qu'employer un mot correctement – pour « signifier » quelque chose. Kripke utilise l'exemple du mot « plus » (ou du concept d'*addition*) : si « R_1 » est la règle habituelle pour effectuer des additions, on peut concevoir une autre règle (R_2), de « second niveau », gouvernant l'application de la première, qui serait par exemple : « Si les nombres x et y sont plus petits que ou égaux à 57, appliquer R_1 ; dans tous les autres cas, écrire "5" » (de sorte que, si quelqu'un qui suit R_2 se demandait quelle est la somme de 68 et de 57, il devrait répondre « 5 » et non « 125 »). Une autre règle (de « troisième niveau ») pourrait être : « Appliquer R_2 seulement à partir de l'an trois mille; avant l'an trois mille appliquer R_1 . » Wittgenstein cite dans les *Recherches philosophiques* l'exemple analogue d'une règle pour former des suites de nombres (la règle « Pour tout n , écrire $n + 2$! » [PU 185])³. Celle-ci pourrait être « interprétée » (ou « expliquée ») à l'aide d'une autre règle (de second niveau), et cette dernière également en recourant à une troisième règle et ainsi de suite (cf. PU 86 et WLC p. 132-133). Si toute règle peut être interprétée ou expliquée de plusieurs façons différentes, la conclusion qui s'ensuit est qu'il n'y a pas d'application *correcte* d'une règle, rien de tel qu'un emploi correct des mots d'un langage. Un langage, comme le dit Kripke, semble « impossible, voire inintelligible⁴. » Kripke soutient d'autre part qu'il ne peut y avoir pour Wittgenstein qu'une solution « sceptique » (par opposition à une solution « directe ») du paradoxe. Une solution directe tente de montrer la fausseté de la conclusion paradoxale alors qu'une solution sceptique vise seulement à établir la « légitimité », pour employer le terme de Kripke, et non la *vérité* (au sens réaliste du concept de *vérité*) d'assertions telles que « Jean signifie par "plus" la fonction addition » (ou bien « Écrire "1002, 1004, 1006..." est la seule façon *correcte* de poursuivre la série "... 996, 998, 1000..." »).

3. Les références aux ouvrages de Wittgenstein sont données dans le texte entre parenthèses. Les abréviations utilisées seront les suivantes : « PU » pour *Philosophische Untersuchungen*, éd. par G.E.M. Anscombe et R. Rhees, Francfort, Suhrkamp, 1969; « WLC » pour *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935*, éd. par A. Ambrose, Chicago, The University of Chicago Press, 1982; « WLFM » pour *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics*, éd. par C. Diamond, Chicago, The University of Chicago Press, 1989; « PG » pour *Philosophische Grammatik*, éd. par R. Rhees, Francfort, Suhrkamp, 1969; et « BB » pour *The Blue and Brown Books*, Oxford, Basil Blackwell, 2^e éd., 1969. Les références aux *Recherches philosophiques* (1^{ère} partie) donnent le numéro de paragraphe.

4. WRPL, p. 62.

Je présenterai d'abord dans ce qui suit une interprétation des remarques des *Recherches* sur les règles (PU 185-242) dans lesquelles Wittgenstein fait une critique d'une tentative de solution directe du paradoxe (section 1). J'expliquerai ensuite en quoi consiste sa solution « sceptique » (section 2).

1. « La signification est l'usage »

Pour décrire le rôle du paradoxe dans les remarques des paragraphes 185 à 242, je rappellerai en premier lieu les grandes lignes de la conception du langage des *Recherches*.

Dans le *Tractatus*, Wittgenstein soutenait que tous les mots d'un langage, à l'exception des constantes logiques, ont pour fonction de « nommer » quelque chose. Comme il le dit dans les *Recherches*, les mots, d'après cette conception du langage, « nomment des objets [...]. Chacun [...] a une signification. Cette signification est coordonnée au mot. Elle est l'objet auquel le mot se rapporte » (PU 1). Pour montrer que cette façon de voir est erronée, il décrit le jeu de langage très simple suivant. Quelqu'un (A) demande à quelqu'un d'autre (B) de se rendre à une épicerie. A remet à B un bout de papier sur lequel on lit les mots « cinq pommes rouges ». B l'apporte avec lui et, arrivé à l'épicerie, il le montre à l'employé. Celui-ci ouvre alors un tiroir portant une étiquette sur laquelle on lit le mot « pommes »; il cherche ensuite le mot « rouge » sur une table d'échantillons de couleurs et, pour chacun des nombres de un à cinq qu'il énumère, il retire une pomme de la couleur correspondant à celle de l'échantillon. Il les remet ensuite à B. « C'est ainsi et d'autres façons semblables, dit Wittgenstein, que l'on opère avec des mots » (PU 1).

L'exemple est censé montrer en premier lieu que tous les mots n'ont pas pour rôle de nommer des « objets ». Le mot « pomme » est employé comme un nom, mais ce n'est pas le cas de « rouge » (qui est utilisé non pas pour nommer mais pour « caractériser » des choses) ni de « cinq » (qui n'est pas seulement employé ici pour nommer des objets ou groupes d'objets mais, veut dire apparemment Wittgenstein, pour les compter). Chaque mot dans le jeu a une fonction, un certain type d'usage caractéristique, une « grammaire » (cf. PG p. 61 et PU 10). La signification d'un mot, d'autre part, n'est pas l'objet auquel il est « coordonné » mais son « usage ». Par l'« usage », Wittgenstein veut dire non seulement la fonction caractéristique d'un certain type de mots (des « noms de nombres », des « noms de couleurs », etc.), mais le rôle d'ensemble du mot dans un jeu de langage (qui comprend à la fois des « actes de langage » et des actions non linguistiques). Si, pour expliquer la signification de « cinq pommes rouges », on donne une description

complète du jeu, y compris des circonstances dans lesquelles les mots sont prononcés (lus, écrits, etc.), des actions des participants, des instruments utilisés, des effets des actions (produits sur les participants ou sur les objets) etc., il n'y a pas lieu de se demander, en plus de ce qui a déjà été dit, *en quoi consiste (quelle est) la signification* des trois mots en question. Comprendre la grammaire de l'expression « l'explication de la signification (d'un mot) », c'est-à-dire comprendre la grammaire de l'expression « l'explication de l'*usage* (d'un mot) » (PG p. 59-60), peut « [nous] guérir de la tentation de chercher un objet que [nous appellerions] "la signification" du mot » (BB p.1).

On peut difficilement exagérer l'importance dans les *Recherches* du slogan d'après lequel la signification d'un mot (ou d'un énoncé) est son « usage » dans des jeux de langage (cf. PU 43). Wittgenstein l'oppose à deux idées fausses (selon lui) au sujet du concept de *signification* : celle qui veut que la signification d'un mot soit l'objet qu'il désigne (cf. PU 1) et celle voulant que la signification soit une sorte d'entité psychique qu'on lui associe (une pensée, une image mentale, etc.) ou, en général, l'idée d'après laquelle « signifier » ou « comprendre » (un mot, une proposition, un signe) sont des activités de l'« esprit » chez les utilisateurs du langage, les accompagnements cachés des opérations visibles effectuées à l'aide des signes (cf. BB p. 17-18). Dans les paragraphes 138 à 184, qui traitent du concept de *compréhension*, il mentionne plusieurs expressions d'une façon de voir comme celle-là, en particulier les deux suivantes :

1. Parfois, on dit que, pour que quelqu'un *comprenne* un mot – par exemple « cube » – prononcé par une personne, il doit lui venir à l'esprit l'image mentale d'un cube; si par exemple il a reçu l'ordre d'aller chercher un objet de forme cubique, l'image lui venant à l'esprit est supposée *déterminer* la façon dont il va agir, elle fixe l'*usage* du mot, ici le comportement consistant à obéir à l'ordre (cf. PU 139-142). La difficulté dans cette façon de voir est que l'image peut toujours en fait être « projetée » de plusieurs façons différentes. On peut penser à une « méthode de projection » telle que celle-ci pourrait s'accorder non avec un objet de forme cubique mais avec un objet ayant la forme d'un prisme triangulaire : l'image « nous *suggère* le » une certaine application », celle qui s'accorde avec la méthode de projection « courante » ou « naturelle », c'est-à-dire avec l'application qu'en feraient la plupart des gens, « mais [nous pouvons] aussi l'appliquer d'une autre façon » (PU 139). Il est possible en ce sens que la même image vienne à l'esprit de deux locuteurs mais qu'ils emploient le mot (obéissent à l'ordre) de deux façons différentes. Est-ce que la signification du mot ou de l'ordre est la même pour les deux ? On dirait au contraire qu'elle est différente parce

qu'ils ne font pas le même « *usage* » du mot. L'important, ce n'est pas ce qui se passe dans l'esprit des locuteurs quand ils entendent prononcer un mot, mais l'« *usage* » qu'ils en font (cf. PU 140).

- II Le verbe « comprendre » est employé souvent non dans un sens « épisodique » pour désigner une occurrence mentale telle qu'une image, mais dans un sens « dispositionnel ». On dit en cet autre sens que quelqu'un comprend un mot (connait sa signification) seulement s'il possède une certaine *capacité*, la capacité de l'employer. Mais on tend à assimiler cette capacité (ou disposition) à un état (inconscient) de l'« esprit » ou de l'« appareil psychique », lequel est censé « expliquer les *manifestations* de [cette compréhension] » (PU 149) : « [une disposition est conçue comme quelque chose qui est toujours là] et dont découlent les comportements. Elle est analogue à la structure d'une machine et à son comportement » (WLC p. 91). Wittgenstein rejette cette façon de concevoir les capacités. Les *critères* qu'on utilise pour établir que quelqu'un possède une capacité sont liés à des *comportements* (ici à l'*usage* du langage) et non à l'existence d'un état caché de son esprit ou de son cerveau. Si on peut dire que quelqu'un possède une capacité sans rien savoir (et sans qu'il soit nécessaire de faire des hypothèses) sur ce qui se passe dans son esprit, le concept d'une *capacité* (ici celui de *compréhension*) est indépendant de celui d'une *condition de l'esprit* ou d'un *mécanisme psychique* et il est lié (conceptuellement) à celui d'*usage* (cf. PU 149; PU 157-58 et WLC p. 92-93).

Après ces remarques, Wittgenstein reprend la question des règles (PU 185-242). Les concepts de *signification* et de *compréhension* renvoient au concept d'*usage*. Or, utiliser un signe « en accord avec sa signification », c'est l'employer comme on *doit* le faire, c'est-à-dire en faire un *usage correct* ou conforme à des *règles* (la distinction usage correct/usage incorrect est indissociable du concept d'une *règle*). Donc, se demander « Qu'est-ce que faire un *usage correct* d'un signe ? » mène à poser l'autre question : « Qu'est-ce qu'une application correcte d'une *règle* ? ». On sait par ailleurs que le problème de la normativité des règles est le problème soulevé par le paradoxe (« Comment appliquer une règle correctement si n'importe quelle action est compatible avec la règle ? »). Wittgenstein veut d'abord montrer qu'il ne peut y avoir une solution directe du paradoxe.

L'idée suivant laquelle il y a toujours une seule manière « correcte » d'appliquer une règle s'exprime entre autres par l'affirmation qu'une fois fixé le contenu de la règle, ses applications correctes se trouvent aussi fixées : toutes les « conséquences » futures et possibles de la règle « *préexistent* » à son application avant même qu'elles aient été tirées (cf. PU 188, 218 et 219). La même idée s'exprime parfois comme suit : lorsque

quelqu'un obéit à une règle, il ne fait que « développer » ce qu'elle « contient » déjà – un peu comme s'il tirait d'un tiroir un collier de perles (cf. PG p. 55) – de sorte qu'il n'a aucun « choix », il agit en quelque sorte « contraint » par la règle (cf. PU 231). Or, un corollaire de la conclusion sceptique est qu'une règle ne « contient » *pas d'avance toutes ses applications*; écrire « 1000, 1002, 1004, ... » n'est pas la seule façon possible de suivre la règle « Pour tout n , écrire $n + 2$ ». Quelqu'un pourrait « décider » (cf. PU 186) d'écrire « 1004 » au lieu de « 1002 » après avoir écrit « 1000 » dans la mesure où il pourrait « choisir » d'interpréter la règle en ayant recours à une autre règle (d'un autre niveau) et celle-ci au moyen d'une troisième règle, etc. Mais on pourrait objecter que, si la règle *telle que formulée* (par le maître) peut toujours s'interpréter d'une multitude de façons différentes, dans la mesure où les *formulations* d'une règle laissent toujours place à toutes sortes d'interprétations, ce n'est pas le cas de la règle *telle que le maître la comprend*. Lorsqu'il donne l'ordre « Ajoutez 2 successivement à chacun des nombres! », le maître « veut dire » que l'élève doit écrire entre autres « 1002 » après 1000 et non pas « 1004 »; c'est ce qu'il « signifie » quand il lui demande de poursuivre la série. L'important, c'est la façon dont le maître « comprend » (*meint*) la règle, ce qu'il « veut dire » quand il l'énonce (cf. PU 187). Au sujet de cette façon de voir, à laquelle j'ai déjà fait allusion⁵, Wittgenstein écrit :

[...] [V]otre idée était que cet acte de signifier l'ordre [*jenes Meinen des Befehls*] avait d'une certaine façon déjà franchi toutes ces étapes [dans le développement de la suite de nombres] : qu'en signifiant l'ordre votre esprit s'était pour ainsi dire envolé au devant et les avait toutes traversées avant que vous soyez parvenu physiquement à celle-ci ou à celle-là.

Ainsi, vous étiez enclin à employer des expressions telles que : « Les étapes sont *en réalité* déjà franchies, avant même que je les aie

-
5. Il semble qu'il y ait pour Wittgenstein une similitude entre l'opinion d'après laquelle le contenu des règles telles que « signifiées » par leurs utilisateurs – par opposition aux règles-telles-que-formulées-verbale-ment – est déterminé dans leur esprit, et le point de vue du *Tractatus* selon lequel il y a des règles « strictes et claires » de la structure logique des propositions, des règles qui, dit-il, sont « cachées » dans le « médium de la compréhension » ou de la « signification » (cf. PU 102). Le paragraphe 81 (dans la première série de remarques sur les règles) fait probablement allusion à ce point de vue. Wittgenstein écrit : quand « nous aurons obtenu plus de clarté sur les concepts de compréhension, de signification et de pensée », nous verrons mieux alors « ce qui peut nous conduire (et m'a conduit) à penser que quelqu'un qui énonce une proposition et la *signifie* ou la *comprend* opère ce faisant un calcul d'après des règles déterminées [*nach bestimmten Regeln*]. » Il semble que Wittgenstein pense aussi bien à ce qu'il va dire un peu plus loin (cf. en particulier PU 102) qu'à la seconde série de remarques sur les règles.

traversées par écrit, oralement ou en pensée. » Et cela [vous] était apparu comme si elles étaient prédéterminées de façon absolument *unique*, anticipées – comme seul l'acte de signifier [*das Meinen*] peut anticiper la réalité (PU 188).

Dans l'acte de « signifier », ce que quelqu'un *doit* faire pour suivre correctement la règle est entièrement déterminé. Si l'élève pouvait appréhender le « contenu pensé » de la règle (la règle telle que la « signifie » le maître), il ne pourrait pas la suivre autrement que de la façon dont le maître veut qu'il la suive : il n'aurait plus le choix, il ne pourrait pas écrire « 1004 » après avoir écrit « 1000 » (cf. PU 210 et WLC p. 132). Dans un de ses cours, Wittgenstein dit :

L'affirmation d'après laquelle le maître a « signifié » quelque chose au moment où il enseignait la règle suggère qu'un autre processus se déroulait pendant qu'il l'enseignait ou bien que, même s'il n'y avait pas de processus correspondant à chacune de ces étapes, il y avait un processus renfermant toutes les étapes et dont elles découlent toutes, un processus étrange contenant toutes ces étapes non encore nées [*all these unborn steps*]. Si l'en effet ce que le maître signifiait ne l[es] contenait pas toutes, comment expliquer qu'il ait su immédiatement que l'élève a commis une erreur ? (WLC p. 131)

La réponse à cette tentative de solution directe du paradoxe est contenue pour une part dans les remarques sur le concept de *compréhension* (ce qui explique au moins en partie que le problème de la normativité des règles soit traité seulement à la suite de ces remarques). La question est donc de savoir si le contenu « pensé » ou « signifié », par opposition au contenu exprimé de la règle, est ce qui fixe son application correcte; ou bien il est de savoir si la *signification* d'un mot, entendue au sens d'une « idée », d'une image mentale ou d'un état de l'esprit des locuteurs, est ce qui fixe son usage correct (ce que dit Wittgenstein au sujet des concepts de « *signification* », d'*image mentale*, d'« *idée* », etc., vaut aussi, *mutatis mutandis*, pour celui de « *contenu pensé* » de la règle). L'essentiel de sa critique se trouve dans le paragraphe 193, où il s'attaque à l'idée d'après laquelle la « *signification* » est une condition, un état *dispositionnel* de l'esprit ou un *mécanisme* « contenant » en lui-même toutes ses possibilités de mouvement au sens où on dit de la « *signification* » d'un mot qu'elle « contient » tous ses usages corrects :

La machine comme symbole de son action : la machine [...] semble déjà renfermer en elle-même son mode d'action [*Wirkungsweise*]. Qu'est-ce à dire ? – Si nous connaissons la machine, tout le reste, c'est-à-dire le mouvement qu'elle va effectuer, semble déjà complètement déterminé.

Nous parlons comme si [ses] parties ne pouvaient se mouvoir que de cette façon [...]. Comment – oublions-nous la possibilité qu'elles puissent plier, se briser, fondre, etc. ? Oui, dans bien des cas nous ne

pensons pas du tout à cela. Nous utilisons une machine, ou bien le dessin (*Bild*) d'une machine, comme symbole d'un certain type d'action. Nous communiquons par exemple à quelqu'un ce dessin et supposons qu'il va en dériver le mouvement des parties. [...]

« La machine semble déjà renfermer en elle-même son mode d'action » veut dire : nous sommes enclins à comparer les mouvements futurs de la machine [...] à des objets déjà déposés dans un tiroir et que nous retirons ensuite. – Mais nous ne parlons pas comme cela quand il s'agit de prédire le comportement réel d'une machine. Car nous n'oublions pas alors en général la possibilité de la déformation des parties, etc. Nous parlons de cette façon, par contre, quand nous nous étonnons de ce qu'il est possible d'utiliser la machine comme symbole de son action, – car elle peut très bien aussi se mouvoir d'une toute *autre* façon. [...]

Quand nous nous rappelons que la machine aurait pu également se mouvoir d'une autre façon, il peut nous sembler que la machine en tant que symbole contienne en elle-même son mode d'action d'une façon bien plus déterminée que la machine réelle. [...]

Dans un cours, de façon plus explicite, Wittgenstein dit :

Une notion nous a laissé perplexe [lors d'un cours précédent], la notion d'après laquelle, quand nous comprenons un mot, notre idée nous fait employer (*makes us use*) le mot d'une certaine façon particulière. C'est comme si l'idée contenait l'usage [...]. J'ai voulu faire remonter cette notion à celle d'un mécanisme. Or ce que fait un mécanisme ne découle pas (*does not follow*) de ce qu'il est en aucun sens important. Ce que va faire le mécanisme ne peut qu'être conjecturé à partir de ce qu'il est [...]. Avant de réaliser que nous pouvons seulement inférer *de façon hypothétique* ce que fait un mécanisme de ce qu'il est, nous tendons à comparer une idée à un mécanisme. Cette notion doit être écartée (*WLC* p. 87).

La « signification » (le contenu de la règle tel que « signifié » par le maître) est une sorte d'état dispositionnel (un mécanisme) de l'esprit « contenant » l'usage correct des mots (les applications correctes de la règle) au sens où on dit d'une machine qu'elle « contient » virtuellement les mouvements de ses parties (ou les « possibilités » de son mouvement (*cf. PU* 194)). Le problème dans cette façon de voir ne réside pas tellement dans le fait qu'on peut seulement faire des suppositions sur le mécanisme en question (bien que ce soit le cas) que dans le fait que, même si on suppose connue sa nature (sa structure, son organisation), on ne peut jamais être certain que ses parties vont se mouvoir de la façon dont on croit qu'elles vont le faire, pour la raison mentionnée dans le paragraphe 193 (et à laquelle le texte du cours fait allusion) – on peut seulement « inférer de façon hypothétique », comme dit Wittgenstein, ce que va faire le mécanisme. Assimiler la « signification » à un état de l'appareil psychique, par conséquent, n'explique pas ce qu'on cherche à expliquer : le fait (prétendu) qu'il y a une seule façon

« correcte » d'utiliser un mot, une seule façon correcte de poursuivre la série.

Mais, d'un autre côté, on pourrait considérer la machine comme *symbole* de son mouvement et représentée par un « dessin » (*Bild*). Il semble qu'à partir du dessin de la machine on ne puisse « dériver » qu'une série de mouvements du mécanisme – quelqu'un à qui on montrerait le dessin serait capable de « dériver » tous ses mouvements. Si on peut seulement faire des conjectures sur le mouvement de la machine réelle (dont les parties sont susceptibles de se briser, de fondre, etc.), on peut apparemment prédire de façon *certaine* le mouvement des parties de la machine *considérée comme symbole* (comme on le lit dans le paragraphe 193, « [...] il peut nous sembler que la machine en tant que symbole contienne en elle-même son mode d'action d'une façon bien plus déterminée que la machine réelle »). Et c'est ce qui expliquerait qu'il n'y ait qu'une façon correcte d'appliquer une règle. Dans le même cours, Wittgenstein répond à cela comme suit (je ne cite qu'un fragment d'un développement beaucoup plus long) :

Ces propositions qui semblent analogues à des propositions empiriques au sujet de mécanismes, par exemple [la proposition] que telle ou telle action ou usage [d'un mot] va [...] « découler » [*follow from*] d'une idée, ne sont pas réellement analogues à des propositions empiriques, car ce sont des *règles*. Et c'est pourquoi elles ont l'apparence de la certitude que n'ont pas les propositions [hypothétiques] au sujet de mécanismes [...] (WLC p. 87).

Si la proposition « L'action X "découle" de l'idée Y » est une proposition au sujet d'un mécanisme, alors ce n'est qu'une conjecture, une proposition empirique, et elle n'est certaine qu'en apparence : on ne peut être certain que les parties de la machine vont effectivement se mouvoir de la façon dont on a prédit qu'elles vont le faire. Si par contre elle est l'expression d'une *règle*, comme c'est le cas du dessin du paragraphe 193, donc si elle est considérée comme « symbole », alors on n'a rien expliqué : il s'agissait, en faisant appel à l'idée d'un mécanisme, de comprendre pourquoi une *règle* ne peut avoir qu'une application « correcte ». En somme, ou bien la règle-telle-que-la-pense-le-maître est un mécanisme (une condition, une structure) de l'appareil psychique et, dans ce cas, on ne voit pas pourquoi elle ne devrait avoir qu'une application « correcte » (pour la raison mentionnée dans le paragraphe 193); ou bien, si on la considère comme « symbole », elle est semblable aux autres règles (à ceci près qu'elle est supposée se trouver dans l'« esprit » du maître) et on n'a toujours pas réussi à expliquer ce qu'on cherchait à expliquer (*cf.* aussi *WLFM* p. 183)⁶.

6. Kripke discute un certain nombre de suggestions de solution directe du paradoxe

En résumé, une des idées fondamentales des *Recherches* est qu'on a tout dit sur la signification d'un mot si on a décrit l'« usage » du mot, c'est-à-dire les actions des locuteurs (« la façon dont ils opèrent avec les signes » [PU 1]), les effets de leurs actions, etc. quand ils l'emploient dans leurs jeux de langage⁷. La signification n'est pas de l'ordre des choses qui sont « cachées » dans l'esprit des locuteurs : tout dans le phénomène du langage est « public ». D'autre part, la compréhension d'un mot est une capacité d'*agir*, la capacité d'en faire un *usage correct*

dont certaines sont similaires à celles que mentionne Wittgenstein (cf. *WRPL* p. 22-54). Il cite entre autres une solution qui fait appel à l'idée de *disposition* (cf. *WRPL* p. 22-37) et il remarque, à mon avis avec raison, que Wittgenstein rejette cette solution (cf. *WRPL* p. 35, note 24). Des commentateurs des *Recherches* l'ont critiqué sur ce point. C. McGinn, par exemple, écrit : « Wittgenstein fait des remarques qui viennent en fait à l'appui de la suggestion dispositionnelle contre laquelle s'élève Kripke [...] » (*Wittgenstein on Meaning*, Oxford, Basil Blackwell, 1984, p. 74). McGinn cite en particulier le paragraphe 187 des *Recherches* dont il ressort selon lui que Wittgenstein souscrit à une analyse dispositionnelle du concept de *signification* (sur la base d'énoncés du type « Jean signifie par "plus" la fonction addition parce que si on lui demandait quelle est la somme de 57 et de 68 il répondrait "125" »). Je pense que Wittgenstein soutient en fait dans ce passage exactement le contraire : ce n'est, dit-il, qu'une « *hypothèse* » que Jean répondrait « 125 ». Cf. *BB* p. 141-142, un texte dont le contenu est proche de celui de *PU* 187 mais qui est beaucoup plus explicite. Wittgenstein écrit (*BB* p. 142) : « Mais que veut dire suivre la règle *correctement* ? Quand et comment décider quelle est l'étape correcte en un certain point [de la sériel ? – "L'étape correcte [...] est ce qui s'accorde avec la règle telle qu'elle était *signifiée* [*meant, intended*]."] – Je suppose que [votre] idée est la suivante : Lorsque vous avez donné la règle "Ajoutez 1" et l'avez signifiée, vous vouliez qu'il écrive 101 après 100, 109 après 198, 1041 après 1040, et ainsi de suite. Mais comment avez-vous effectué tous ces actes de signification (je suppose en nombre infini) quand vous lui avez donné la règle ? [Ou bien] diriez-vous qu'il y avait alors seulement un acte de signification, mais dont tous les autres ont découlé [...] ? Vous pourriez dire : "Je savais sûrement quand je lui ai donné la règle qu'il devait [*that I meant him to*] écrire 101 après 100". Mais ici vous êtes induit en erreur par la grammaire du verbe "savoir". Est-ce que savoir cela était un acte mental par lequel vous avez fait à ce moment-là le passage, par exemple, de 100 à 101 [...] ? Dans ce cas, demandez-vous combien de ces actes vous avez effectué quand vous lui avez donné la règle. Ou bien voulez-vous dire, par ce savoir, une sorte de disposition ? – Dans ce cas, seule l'expérience peut nous apprendre de quelle disposition il s'agissait [*what it was a disposition for*]. » On lit un peu plus loin : « [...] le temps passé du verbe "signifier" suggère qu'un acte particulier de signification a été effectué lorsqu'a été donnée la règle, bien qu'en fait l'expression employée l'est-à-dire "*I meant you to write 101*" ne fasse pas allusion à un tel acte. Le passé [du verbe "signifier"] pourrait être expliqué en donnant à la proposition la forme "Si vous m'aviez demandé auparavant ce que je voulais faire en ce point, j'aurais répondu..." Mais c'est une hypothèse que vous auriez [donné cette réponse]. »

7. Wittgenstein écrit : « [Nos paroles l'est-à-dire nos activités linguistiques]

(elle ne consiste pas dans la présence d'une image mentale, d'un état dispositionnel de l'appareil psychique ou d'autre chose de semblable). Mais qu'est-ce qu'un usage *correct* ? Il découle du paradoxe des règles qu'il n'y a rien de tel qu'une distinction entre des applications correctes et des applications incorrectes d'une règle. Il faut donc trouver une « solution ». Wittgenstein rejette la solution suivant laquelle une application correcte est fixée par ce qui se trouve dans l'« esprit » des utilisateurs. La règle pourrait se trouver quelque part « dans leur esprit » (cachée dans le « médium de la signification ») ou formulée verbalement ou bien à l'aide d'un dessin (donc considérée comme « symbole »), on pourra toujours l'interpréter de multiples façons différentes (cf. aussi *PU* 141). Ce qui est vrai d'une disposition (d'un état non conscient de l'appareil psychique) est vrai aussi de tous les phénomènes mentaux *conscients* : une image mentale ne « contient » pas non plus « en elle-même » son application; il est possible de l'« appliquer » en suivant des « méthodes de projection » différentes et incompatibles⁸.

2. la solution sceptique

Je pense qu'il est plausible de supposer qu'il n'y a pas pour Wittgenstein d'autre solution directe du paradoxe. Une solution sceptique, d'autre part, n'a pas pour but de réfuter la conclusion paradoxale mais de montrer en quoi sont « légitimes », comme dit Kripke⁹, des assertions (courantes) telles que « Jean «*signifie*» par «plus» la

reçoivent leur sens de nos autres actions », *Ueber Gewissheit*, Francfort, Suhrkamp, 1969, p. 229).

8. Kripke décrit comme suit le plan des *Recherches* du début jusqu'aux remarques sur le problème du langage privé (cf. *WRPL*, p. 78-79) : (a) *PU* 1-137 : Wittgenstein fait la critique de la conception du langage du *Tractatus* et il en suggère une autre; (b) *PU* 138-242 (« les paragraphes centraux des *Recherches* », dit Kripke [*WRPL*, p. 79]) : il introduit le paradoxe et sa solution sceptique; (c) *PU* 243 et suivants : il montre l'impossibilité d'un langage privé. La relation entre (a) et (b) serait celle-ci : Wittgenstein fait en (a) la critique de la sémantique vériconditionnelle (ou « référentielle ») du *Tractatus* et il suggère pour la remplacer une sémantique fondée sur le concept de « conditions de justification » ou de « conditions d'assertabilité ». Kripke cite M. Dummett qui écrit : les *Recherches* « contiennent implicitement le rejet du point de vue classique (réaliste) de Frege et Wittgenstein [dans le *Tractatus*] d'après lequel la forme générale d'explication de la signification [d'une proposition] consiste en un énoncé de [ses] conditions de vérité » (« Wittgenstein's Philosophy of Mathematics », repris dans G. Pitcher (éd.), *Wittgenstein : « The Philosophical Investigations »*, Doubleday, Garden City, N.Y., 1966, p. 446-447. Cf. aussi « Frege and Wittgenstein », dans I. Block (éd.), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1984, p. 39-40. Il

fonction addition » (ou « L'élève ne développe pas "correctement" la suite quand il écrit "1000, 1004, 1008 ..." »). On peut aussi supposer qu'une solution sceptique s'appuie seulement sur des faits relatifs à l'*usage* du langage par des locuteurs (par opposition à ce qui peut se passer dans leur esprit).

Je présenterai la solution telle que l'interprète Kripke en citant des textes des *Recherches*. Je signalerai ensuite une difficulté dans la conception « communautaire » du langage que présuppose son interprétation. Je suggérerai après cela une autre interprétation qui, je pense, évite la difficulté et semble compatible avec les textes cités.

Une solution sceptique doit rendre compte de deux genres de faits au sujet de l'idée de correction. Premièrement, on dit que des personnes ont raison lorsqu'elles disent appliquer correctement une règle (c'est le maître et non l'élève qui a raison quand il fait observer que « 1000, 1004, 1008, ... » n'est pas la façon correcte de développer la série). Deuxièmement, on considère que quelqu'un suit correctement (ou incorrectement) une règle peu importe ce qu'il *croit* à ce sujet : il pourrait croire l'appliquer correctement alors que ce n'est pas le cas ou bien croire avoir commis une erreur en l'appliquant alors qu'il n'a en fait commis aucune erreur. Comme le dit Wittgenstein, *croire* suivre une règle (correctement) n'est pas la même chose que la suivre (correctement) (cf. *PU* 202); on

semble que la « théorie de la signification » des *Recherches* (une théorie de la « signification-usage ») soit selon Dummett une sémantique non vériconditionnelle (ou « non réaliste ») et, soutient Kripke, c'est précisément une sémantique non vériconditionnelle que suppose la solution sceptique : l'énoncé « Jean signifie la fonction addition par "plus" » n'est ni vrai ni faux (il n'y a pas de « fait déterminé » qui le rend vrai ou faux – il est dénué de conditions de vérité) mais *il a des « conditions d'assertabilité »* (telles qu'il peut être asserté ou nié de façon justifiée). Le fait que l'énoncé possède des conditions d'assertabilité montre par conséquent sa « légitimité » (cf. *WRPL* p. 73). Cela expliquerait que l'exposé du paradoxe et de sa solution soit précédé dans les *Recherches* d'une critique de la conception du langage du *Tractatus*. Je ferai là-dessus seulement deux remarques. Premièrement, il n'est pas évident (pour le moins) que la théorie de la signification des *Recherches* soit une sémantique « non réaliste » au sens de Dummett. Deuxièmement, si Wittgenstein rejetait complètement la sémantique « réaliste » du *Tractatus* (comme le suppose apparemment Kripke), la conséquence en serait qu'*aucun* énoncé déclaratif n'a de conditions de vérité – ce qui n'est pas très plausible : le sceptique sémantique a peut-être raison de prétendre que « Jean signifie par "plus" la fonction addition » n'est ni vrai ni faux, mais il est douteux qu'il dise la même chose d'un énoncé tel que (disons) « La table qui se trouve devant moi est blanche ».

pourrait en ce sens parler d'une application « objectivement » correcte d'une règle.

La solution, dans l'interprétation de Kripke, est la suivante¹⁰. Supposons, que quelqu'un comprenne la règle R_1 en l'interprétant à l'aide de R_2 . À la question « Quelle est la somme de 1 et de 2 ? », par exemple, il va répondre « 3 » et si on lui demande combien font 57 et 68, sa réponse sera « 5 ». Considéré comme locuteur isolé (ou unique), rien ne nous permet de dire qu'il emploie « plus » (ou « somme de ») correctement ou non. Il peut être certain qu'en répondant « 5 » il en a fait un emploi correct. Mais la règle pourrait être interprétée au moyen d'une autre règle, par exemple R_3 (telle que la réponse « correcte » serait, disons, 6 et non 5). La situation n'est pas différente s'il existe un deuxième utilisateur de « plus ». Celui-ci pourrait comprendre R_1 en l'interprétant à l'aide d'une règle différente de R_2 , mais on n'a aucune raison de prétendre que c'est lui qui emploie « plus » *correctement*. D'un autre côté, supposons qu'il existe *plusieurs* utilisateurs de « plus » et que, sauf exceptions, ils font tous un *même usage* de « plus » : ils l'emploient en accord avec R_1 et *sans en donner une interprétation de niveau 2*. (Toute règle *peut* être interprétée, expliquée ou comprise au moyen d'une autre règle mais, dit Wittgenstein, les gens suivent le plus souvent leurs règles sans penser à les interpréter ou à les expliquer : ils *agissent* simplement en accord avec les règles¹¹.) S'ils font tous la même application de R_1 (agissent de la même façon quand ils la suivent), c'est ce qu'on va appeler (et ce qu'eux-mêmes appellent) une application « correcte » de R_1 (pour ce groupe d'individus). « Correct », quand on parle de l'application d'une règle, ne veut rien dire d'autre que « tel que l'emploient la majorité de ses utilisateurs ».

En quel sens l'élève a-t-il commis une *erreur* en écrivant « 1004, 1008, ... » après « 1000 » ? En quel sens est-ce une erreur de répondre « 5 » à la question « Combien font 57 et 68 ? » ? En ce sens que la majorité des utilisateurs compétents de « plus » l'emploient en suivant R_1 et qu'une application « correcte » de R_1 , si elle n'est pas interprétée en ayant recours à une autre règle, consiste justement à répondre « 125 ». Il n'y a pas d'usage intrinsèquement correct de « plus », seulement des usages qu'on peut qualifier de « corrects » relativement à des groupes d'individus (ce qui veut dire que la façon, pour nous incorrecte, dont l'élève poursuit la série pourrait être correcte pour d'autres locuteurs). Par ailleurs, la distinction correct/incorrect est *objective* en ce sens que,

10. J'adapte l'exposé de Kripke à mon interprétation du paradoxe.

11. Cf. première partie, section 2.

si un des utilisateurs de « plus » commet sans le savoir une erreur en l'employant, son usage était incorrect dans la mesure où d'autres utilisateurs compétents n'auraient pas fait cet usage-là (ou dans la mesure où un autre locuteur aurait pu corriger son erreur). Un usage n'est donc correct (« objectivement ») que relativement à des groupes de locuteurs.

Peut-on citer des textes à l'appui de cette interprétation ? Les passages portant sur la solution du paradoxe (dans la seconde série de remarques sur les règles) ne sont (malheureusement) pas très explicites mais on peut citer les paragraphes 189 et 190, auxquels j'ajouterai le paragraphe 198. Je citerai (en partie seulement) ces textes et j'y renverrai ensuite par les chiffres entre crochets :

[1] [...] Nous employons l'expression : « les étapes sont déterminées [bestimmt] par la formule... [c'est-à-dire la règle...] ». Comment [l'expression] est-elle employée ? – Nous pouvons par exemple nous référer au fait que des gens, à la suite d'un enseignement (d'un dressage [Abrichtung]), sont amenés à employer la formule $y = x^2$ [exprimant la règle] de telle façon que tous obtiennent toujours comme résultat la même valeur de y s'ils écrivent le même nombre pour x . Ou bien nous pouvons dire : « Ces gens sont ainsi dressés [abgerichtet] que, parvenus en un même point, ils vont tous écrire ensuite le même nombre s'ils ont reçu l'ordre « + 3 » ». Nous pourrions [aussi] exprimer cela comme suit : l'ordre « + 3 » détermine complètement pour ces personnes le passage de tout nombre au suivant. (Par opposition à d'autres qui ne savent pas ce qu'elles ont à faire quand elles reçoivent cet ordre; ou bien qui réagissent à l'ordre avec une certitude complète mais chacune d'une manière différente.) [...] (PU 189).

[2] On peut maintenant dire : « La façon dont est comprise [gemeint] la formule est ce qui détermine [quel] nombre on doit écrire après un autre. » Quel est le critère de la façon dont est comprise la formule ? C'est par exemple la façon dont nous l'employons constamment [staendig gebrauchen], la façon dont on nous a enseigné à l'employer [...] (PU 190).

[3] [...] Posons-nous la question : qu'est-ce que l'expression d'une règle – disons un panneau indicateur – a à voir avec mes actions ? Quel genre de rapport y a-t-il ici ? – Eh bien, ce pourrait être celui-ci : j'ai été dressé [abgerichtet] à réagir d'une certaine façon à ce signe et c'est de cette façon que maintenant je réagis.

Mais vous avez seulement donné en disant cela une relation de cause à effet, vous avez indiqué seulement comment nous en sommes venus, comme maintenant, à nous guider d'après le panneau indicateur; vous n'avez pas dit en quoi consiste [eigentlich besteht] ce « suivre-le-signes ». Non, j'ai suggéré aussi que quelqu'un ne se guide d'après le panneau que dans la mesure où il existe un usage constant [einen staendigen Gebrauch], une coutume (PU 198).

[3] fait probablement allusion à [1] et à [2]. Comme on le lit en [3], [1] donne une explication (ou un schéma d'explication) causale du fait que ceux qui suivent un règle l'appliquent tous de la même façon (et c'est sans doute aussi une explication de ce qu'ils ont l'impression que la règle les « contraint » à agir d'une certaine manière). Ensuite, l'alinéa [2] dit en quoi *consiste* « suivre-une-règle », c'est-à-dire en quoi consiste la suivre *correctement* (dire en quoi « consiste » suivre une règle n'est pas la même chose qu'expliquer causalement le fait que les gens en font tous une même application).

L'explication est la suivante : lorsque des individus sont entraînés (« dressés ») à obéir à une règle, tous (ou la très grande majorité d'entre eux) vont ensuite l'utiliser de la même façon. Ils vont également considérer cette manière d'utiliser la règle comme la façon « naturelle » de l'appliquer (ou peut-être comme la seule possible). S'ils avaient reçu un autre entraînement, ils en feraient une application différente et c'est celle-là qu'ils considéreraient comme l'application « correcte ». En bref, nous sommes ainsi constitués que, lorsque nous sommes entraînés à obéir à une règle (par exemple pour développer des suites de nombres), nous avons tous tendance à réagir de la même façon (quand quelqu'un nous donne par exemple l'ordre « Ajoutez 3 ! »).

Wittgenstein fait allusion en [2] à l'idée que la « signification » (au sens d'un quelque chose qui se passe dans l'esprit des locuteurs) est ce qui « détermine » l'application correcte d'une règle. Mais on doit plutôt selon lui poser la question suivante : quel est le *critère* de la façon dont est comprise (ou « signifiée ») une règle ? C'est-à-dire : quel est le critère de l'application *correcte* d'une règle (puisqu'employer un mot « en accord avec sa signification », c'est l'employer correctement), ou encore : en quoi *consiste* une application correcte (qu'est-ce qui est « constitutif », comme il le dit en [3], d'une telle application) ? Au sens où il emploie le mot « critère », ce qui se passe dans l'esprit des locuteurs (par exemple une occurrence « privée » telle qu'avoir une image présente à l'esprit) ne peut pas jouer le rôle d'un *critère* (constitutif) de l'emploi correct d'un mot (un critère est en effet interpersonnel ou au moins « public »). Il répond : est constitutive de l'application correcte d'une règle la façon dont ses utilisateurs l'appliquent toujours ; une « application correcte » est l'application qu'en font constamment (*staendig*) ceux qui l'utilisent ; autrement dit, c'est une « coutume » (cf. aussi PU 692).

On trouve dans les *Recherches* d'autres textes à l'appui de cette interprétation mais je citerai un passage de l'un des cours de Wittgenstein (qui sont souvent beaucoup plus clairs que ses textes écrits). Le passage est extrait d'un cours sur les fondements des mathématiques.

On lit d'abord ceci : « [...] *le point important est que nous faisons tous le MÊME usage* [d'un mot]. Connaître [la] signification [de ce mot], c'est l'utiliser de la même façon que les autres l'utilisent. "De la façon correcte" ne veut rien dire. » (WLFM p. 183) Donc, « de la façon correcte » ne veut rien dire si ce n'est « de la façon dont tous l'utilisent ». On lit ensuite ceci :

[1] Cela est lié à la question de savoir comment continuer la série des nombres cardinaux. Y a-t-il un *critère* de la continuation – de la manière correcte ou incorrecte [de continuer] – sinon le fait que nous la continuons effectivement de cette façon-là, mis à part quelques excentriques qu'on peut négliger ?

[2] Certes, nous donnons une règle générale pour continuer la série; mais cette règle générale pourrait être interprétée par une seconde règle, et cette seconde règle pourrait être interprétée par une troisième, et ainsi de suite. [...]

[3] Supposez que quelqu'un dise : « L'usage que je fais de la règle pour continuer la série dépend assurément de mon interprétation de la règle ou de la signification que je lui prête. » Mais le *critère* pour signifier quelque chose par la règle est-il la façon particulière d'employer la règle [*the using of the rule in a certain way*], ou bien est-ce une image ou une autre règle ou quelque chose du genre ? Si c'est le [dernier] cas, alors on a toujours affaire à un symbole – lequel peut être réinterprété strictement de n'importe quelle façon (WLFM p. 183; je souligne).

Il semble que dans les alinéas [1] et [3] Wittgenstein donne au mot « critère » le même sens que dans le paragraphe 190 : le critère (ce qui est constitutif) de la façon correcte de développer une suite de nombres en conformité avec une règle est ce que font la majorité des utilisateurs compétents de la règle (cf. aussi PU 692).

[2] répond à une objection : celui qui défend une solution directe du paradoxe pourrait objecter que c'est *la règle* et non l'usage (l'application constante) qu'en font les gens qui montre en quoi consiste (et qui fixe) son application correcte. C'est la règle *elle-même* qui « détermine » comment on doit l'appliquer (qui « contient » la suite de nombres, etc.). En effet, la plupart de nos règles sont générales (« Pour tout nombre, écrire celui qui vient après le suivant »), et c'est pourquoi l'élève ne pouvait pas écrire « 1004 » après avoir écrit « 1000 » (*chacun* des nombres de la série, veut dire l'objecteur, est « déterminé » par la règle). La réponse est contenue implicitement dans ce qui précède : une règle générale peut aussi être réinterprétée au moyen d'une autre règle.

[3] répond à une objection dont il a été question plus haut : est-ce que ce n'est pas *la signification* donnée à la règle, l'« interprétation » qu'on en donne (si on entend par « interprétation » un processus ayant lieu dans l'esprit de ses utilisateurs) qui détermine son usage correct ? Wittgenstein répond : si la « signification » est quelque chose du genre

d'une image ou d'une règle « dans l'esprit » de ses utilisateurs, alors, considérée comme *symbole*, l'image (ou la règle) peut être interprétée de bien des façons différentes (cf. ci-dessus, section 1). Cela n'a aucune importance, comme il le répète souvent (cf. par exemple PG p. 99), que l'image ou la règle soit formulée verbalement, qu'elle soit inscrite ou dessinée sur une feuille de papier ou qu'elle soit située quelque part « dans l'esprit » des locuteurs : le *critère* de la signification (du contenu) de la règle, ce qui est constitutif de son application correcte, c'est non pas quelque chose qui serait présent dans l'esprit de ses utilisateurs mais *l'usage* qu'ils en font.

Cette lecture de la solution sceptique, je pense, est plausible compte tenu de ces derniers textes, mais il semble qu'il y ait une difficulté dans la conception « communautaire » du langage que présuppose l'interprétation de Kripke. Pour montrer en quoi elle consiste, je rappellerai brièvement l'argument de Wittgenstein contre l'idée d'un « langage privé » – un argument qui, selon Kripke, est un corollaire de la solution sceptique.

Un langage privé se définit comme un langage qui ne peut (« logiquement ») être compris que par celui qui l'utilise. Wittgenstein invoque l'exemple d'un nom employé par un locuteur pour se référer à une sensation qu'il qualifie elle-même de « privée » : seul le locuteur peut savoir s'il a la sensation et personne d'autre n'est en mesure de savoir quelle est sa nature (sa qualité subjective ressentie). Si « S » est le mot choisi pour s'y référer (un signe que le locuteur pourra utiliser par exemple pour noter sa récurrence dans son journal), alors « S » est un nom privé.

Un langage (un mot) privé n'est pas possible parce qu'on ne peut faire dans un tel langage une distinction *objective* entre un usage correct et un usage incorrect d'un mot. Le locuteur du langage ne possède en effet aucun « critère de correction » pour contrôler son emploi de « S » (cf. PU 258). Un « critère de correction » est un moyen indépendant (et interpersonnel, dit apparemment Kripke) pour dire si un mot est utilisé correctement ou non. On n'a pas dans le cas présent de critère de correction parce que la sensation est dénuée de tout accompagnement publiquement observable (S n'a aucune manifestation naturelle, elle n'a ni cause ni effet observable pour autrui [cf. PU 256]) et c'est pourquoi quelqu'un d'autre n'est pas en mesure de savoir quand le locuteur la ressent ni déterminer quand son usage de « S » est correct ou ne l'est pas. Bref, sans critère de correction, il n'y a pas de distinction (objective) entre usages corrects et usages incorrects de « S » et le signe ne réfère pas à quoi que ce soit : il ne joue pas le rôle d'un authentique nom de S.

Wittgenstein avance apparemment d'autres considérations à l'appui de cette conclusion (cf. en particulier *PU* 265), mais Kripke pourrait soutenir que l'argument *principal* des *Recherches* contre l'idée d'un langage privé (qu'on trouve en particulier dans le paragraphe 258) est un corollaire de la solution sceptique. Cependant la difficulté, je pense, est la suivante. Wittgenstein fait sans aucun doute une distinction entre un langage privé et ce qu'on pourrait appeler un langage « personnel », c'est-à-dire un langage parlé par un seul individu mais qui est susceptible éventuellement d'être compris et utilisé par d'autres locuteurs. Il fait très probablement la distinction parce qu'il ne nie pas la possibilité d'un mot *inventé* par quelqu'un pour son propre usage, un mot que celui-ci *pourrait* partager avec d'autres locuteurs (s'il le décidait, si les circonstances étaient différentes, etc.). Il semble que l'interprétation de Kripke ait la conséquence contraire : une distinction objective usage correct / usage incorrect suppose l'existence d'une communauté d'individus ayant en commun le mot ou la règle – d'où l'impossibilité d'un langage « personnel »¹².

Je voudrais suggérer une autre lecture de l'argument et une interprétation différente de la solution sceptique qui, je pense, n'entraîne pas cette conséquence.

Que veut dire Wittgenstein par un « critère de correction » ? Un critère de correction, apparemment pour Kripke, est un critère *commun*

-
12. Kripke écrit : ce que revient à nier l'argument du langage privé « est ce que l'on pourrait appeler le "modèle privé" de ce qu'est suivre une règle, l'est-à-dire l'opinion d'après laquelle la notion qu'une personne suit une règle donnée pourrait être analysée simplement en termes de faits relatifs à celui qui suit la règle et à lui seul, sans référence à l'appartenance à une communauté plus large. » (*WRPL*, p. 109) On ne peut donc pas dire de quelqu'un qu'il suit (correctement ou non) des instructions pour faire des additions *s'il n'est pas membre d'un groupe dont les individus font des additions en suivant les mêmes instructions*. La conséquence en est l'impossibilité d'une règle « personnelle » ou d'un mot inventé. Pourtant, Kripke écrit ensuite : « Est-ce que cela veut dire que Robinson Crusoe, isolé sur une île déserte, ne suit aucune règle, peu importe ce qu'il fait ? Je ne vois pas que cela s'ensuive. Ce qui s'ensuit, c'est que *si* nous le concevons comme suivant des règles, nous l'introduisons l'idée de ce fait dans notre communauté et lui appliquons nos critères pour dire si quelqu'un suit des règles. » (p. 110) Mais il me semble que si quelqu'un ne peut suivre « une règle donnée » qu'à la condition que d'autres individus d'un groupe dont il est membre la suivent, comme le pense Kripke, on peut difficilement éviter la conclusion que Robinson ne suit aucune règle. Ses règles satisfont peut-être, comme le dit Kripke, « nos critères [généraux] pour dire si quelqu'un suit des règles », mais une telle condition est beaucoup plus faible que celle requise par la solution sceptique (cf. *WRPL* p. 86 à 95 pour son exposé de la solution sceptique).

pour dire si un signe est employé correctement (étant commun à plusieurs locuteurs, il permet de faire une distinction objective usage correct / usage incorrect). Mais est-ce cela que veut dire Wittgenstein ? Un critère de correction pourrait être un moyen *indépendant* de contrôler l'usage d'un signe sans être un critère *commun* ou interpersonnel de correction. On pourrait imaginer la situation suivante : l'utilisateur de « S » se rend compte que sa sensation est régulièrement accompagnée d'un certain phénomène observable (par exemple une élévation de sa tension artérielle [cf. *PU* 270] – ce que, supposons, il peut vérifier lui-même à l'aide d'un manomètre). Il dispose donc d'un critère « indépendant » pour dire s'il a la sensation (s'il choisit de considérer l'élévation de sa tension artérielle comme un critère de la récurrence de sa sensation) et, par conséquent, d'un critère pour vérifier son emploi du signe. « S » est maintenant un mot « personnel » ; il n'est plus privé dans la mesure où le locuteur peut montrer à quelqu'un d'autre comment l'employer (ou bien il peut enseigner à autrui comment décider si son propre usage est correct ou non) et le locuteur peut dire s'il l'emploie lui-même correctement ou non (il pourrait lui arriver de penser : « Je croyais ressentir S mais ce n'était pas le cas parce que le manomètre n'indique aucune élévation de ma tension artérielle »). On peut comprendre dans cette interprétation (que je ne développerai pas ici) en quel sens l'argument montre l'impossibilité d'un langage « logiquement » privé, dans lequel il n'existe *aucun* critère pour contrôler l'usage d'un mot, sans qu'il s'ensuive l'impossibilité d'un mot personnel – pour lequel, suivant l'argument, il *doit* exister un critère indépendant (personnel ou interpersonnel) de correction.

Si cette interprétation est plausible (je pense qu'elle est plus plausible que l'interprétation de l'argument, d'ailleurs courante, adoptée ici par Kripke), il devrait être possible de donner une autre interprétation, également non « communautaire », de la solution sceptique.

Pour résoudre la difficulté, on peut modifier l'interprétation de Kripke comme suit. On doit faire d'abord la distinction entre des mots (ou règles) communes et des mots « personnels ». Si inventer un mot est possible, il doit également ici y avoir une distinction (objective) correct / incorrect. Pour les mots communs, un usage correct est l'usage que la majorité des utilisateurs compétents du mot considère comme correct (la distinction est alors « objective » au sens que j'ai expliqué plus haut). D'un autre côté, supposons que « M » est un exemple de mot inventé et que *R* est la règle suivie par le locuteur quand il l'emploie (il a lui-même décidé que *R* serait la règle qui régit son application de « M »). Supposons aussi qu'il n'interprète pas *R* en recourant à une autre règle. Lorsqu'il emploie « M », il commet parfois des erreurs : dans

certains cas, il l'utilise en contrevenant à la règle. En quel sens y a-t-il une distinction objective usages corrects / usages incorrects ? « M » n'a pas d'usages *intrinsèquement* corrects, mais il semble que la distinction soit objective en ce sens : les usages incorrects de « M » vont à l'encontre de *R* telle que l'avait fixée initialement le locuteur en la comprenant comme il la comprenait à ce moment-là et sans l'interpréter à l'aide d'une autre règle (ce qui se manifeste, comme dans les autres cas, par l'« usage constant » qu'il fait de « M »), tandis que ses emplois corrects s'accordent au contraire avec ce que prescrit *R*. Autrement dit, le locuteur peut croire faire un usage correct de « M » alors que ce n'est pas le cas en ce sens qu'il ne suit pas *R* telle qu'il l'avait lui-même fixée (telle qu'il la comprenait au départ), bien que, dans certains cas, personne d'autre ne soit en mesure de dire s'il commet ou non une erreur.

On ne trouve pas à ma connaissance de textes qui vont dans le sens de cette interprétation mais elle semble compatible avec les textes cités à l'appui de la lecture de Kripke. Lorsque Wittgenstein dit que l'emploi correct d'un mot est l'emploi fait par la plupart de ses utilisateurs, il pourrait penser à des mots communs, non pas à des mots inventés – et c'est ce qu'on dit ici : l'usage correct, quand on a affaire à un mot commun, est l'usage fait par la majorité de ses utilisateurs. Par ailleurs, en soutenant que l'application correcte d'une règle est l'« usage constant » (le *staendiger Gebrauch*) ou la « coutume » consistant à suivre la règle, il peut également avoir à l'esprit la pratique constante *d'un seul individu* (celle de l'auteur de la règle). Les autres textes qu'on pourrait citer en faveur de l'interprétation de Kripke semblent compatibles avec cette autre interprétation.

Pour conclure, je pense que, compte tenu de ce qui précède, on peut décrire comme suit le plan d'ensemble des *Recherches*, les grandes lignes de l'argumentation des *Recherches* des paragraphes 1 à 242 (en excluant les remarques sur la question du langage privé) :

1) Wittgenstein avance d'abord deux de ses thèses centrales : (a) que la signification d'un mot est son *usage* et (b) qu'il existe une *multitude d'usages* des mots dans un langage (PU 1-26). Les arguments à l'appui de ces deux thèses sont surtout indirects (il fait en particulier la critique de la conception du langage du *Tractatus*). (ii) Les paragraphes suivants (PU 27-37) développent la première thèse en rapport avec les concepts de *nomination* et de *définition ostensive* : un nom ne dénote quelque chose qu'à la condition qu'il ait un usage; une définition ostensive n'explique la signification d'un nom que si l'usage ou le rôle du nom dans le langage a déjà été fixé. (iii) Les paragraphes qui suivent (PU 38-64) traitent du concept de *nomination* (lequel a une importance particulière dans le *Tractatus* et dans l'atomisme logique de Russell) : Wittgenstein fait la

critique de l'opinion selon laquelle le mot « ceci » est un nom (le seul authentique nom pour Russell) et du point de vue du *Tractatus* qui veut que les mots figurant dans les propositions élémentaires complètement « analysées » dénomment des objets « simples ». (iv) Les paragraphes 65 à 88 ont un rôle de transition. Wittgenstein pose maintenant la question : y a-t-il quelque chose de commun à tous les jeux de langage (ou à tous les usages du langage) ? La réponse, que suggère l'ensemble des remarques qui précèdent, est qu'ils n'ont rien (en tout cas rien d'« important ») en commun : on ne trouve entre ces différents usages que des « ressemblances de famille ». En développant cette réponse, à l'aide de l'exemple du mot « jeu », Wittgenstein passe à une autre question : notre usage du langage est-il partout circonscrit par des règles ? Existe-t-il des règles strictes de langage ? Sa réponse est négative et la conséquence qui s'ensuit est qu'il n'y a rien de tel qu'un usage correct des mots dans un langage. (v) Les paragraphes 89 à 137 sont une digression : Wittgenstein compare et oppose son nouveau projet philosophique des *Recherches* à celui du *Tractatus* (il fait entre autres des remarques critiques sur la conception des règles du *Tractatus*). (vi) Dans les paragraphes 138 à 184, il soutient (ce qu'on peut considérer comme une autre de ses thèses centrales) qu'il n'existe aucun lien conceptuel entre, d'un côté, les concepts de *signification* ou de *compréhension* (donc d'*usage*) et, de l'autre, des concepts psychologiques : la *compréhension* d'un mot ne consiste pas dans un état dispositionnel (une structure) de l'esprit des locuteurs ni dans des « expériences conscientes » telles qu'avoir présente à l'esprit une image mentale, une « idée générale », etc.. (vii) Enfin, dans les paragraphes 185 à 242 – la seconde série importante de remarques sur les règles – il fait la critique de la solution « directe » du paradoxe d'après laquelle la source de l'usage correct des mots est leur « signification » (comprise au sens de quelque chose qui a son siège dans l'esprit des locuteurs) et il suggère une solution « sceptique » : la correction de l'emploi des mots dans un langage se manifeste dans – et n'est rien d'autre que – l'« usage constant » qu'en font ceux qui l'utilisent¹³.

Département de philosophie
Cégep de Saint-Hyacinthe

13. Les recherches qui ont mené à la rédaction de cet article ont été subventionnées par le FCAR.

La philosophie des sciences après Kuhn

Robert Nadeau

Volume 21, numéro 1, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027255ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027255ar>

[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

Nadeau, R. (1994). La philosophie des sciences après Kuhn. *Philosophiques*, 21 (1), 159–189. <https://doi.org/10.7202/027255ar>

Résumé de l'article

En 1962, Thomas Kuhn fait paraître l'ouvrage qui allait le rendre célèbre, à savoir *La Structure des révolutions scientifiques*. Il visait à produire en philosophie des sciences ce qu'il appela une « *gestalt switch* ». Il entendait, en effet, mettre en cause le « *paradigme épistémologique cartésien* » et proposer que l'analyse logico-méthodologique cède définitivement la place à une approche historique et psychologique des sciences. Mon propos est de faire voir que, bien que les premiers critiques de Kuhn se soient le plus souvent fourvoyés, en proposant ce virage radical, Kuhn a amplifié sinon induit une crise profonde dans la philosophie des sciences post-positiviste. Car, ni l'histoire, ni la sociologie des sciences ne sont adéquatement outillées pour répondre aux questions spécifiquement logico-méthodologiques que la connaissance scientifique suscite.

LA PHILOSOPHIE DES SCIENCES APRÈS KUHN

par

Robert Nadeau

RÉSUMÉ : En 1962, Thomas Kuhn fait paraître l'ouvrage qui allait le rendre célèbre, à savoir *La Structure des révolutions scientifiques*. Il visait à produire en philosophie des sciences ce qu'il appela une « *gestalt switch* ». Il entendait, en effet, mettre en cause le « *paradigme épistémologique cartésien* » et proposer que l'analyse logico-méthodologique cède définitivement la place à une approche historique et psychologique des sciences. Mon propos est de faire voir que, bien que les premiers critiques de Kuhn se soient le plus souvent fourvoyés, en proposant ce virage radical, Kuhn a amplifié sinon induit une crise profonde dans la philosophie des sciences post-positiviste. Car, ni l'histoire, ni la sociologie des sciences ne sont adéquatement outillées pour répondre aux questions spécifiquement logico-méthodologiques que la connaissance scientifique suscite.

ABSTRACT : In publishing his 1962 book on *The Structure of Scientific Revolutions*, Thomas Kuhn became world famous. He wanted to provoke what he called a « *gestalt switch* » in philosophy of science. After having characterized the « *Cartesian Paradigm* » as the most prominent failure of our epistemology, Kuhn finally proposes that we switch from logic and methodology to history and sociology of science. I would like to show that, even if we grant that Kuhn's first critics were out of focus, in taking the Kuhnian turn, philosophy of science and epistemology runs into crisis. For, using exclusively historiographical and sociological concepts and types of investigation, epistemological and methodological analysis are no longer adequately feasible. Transformed into historians and « *metahistorians* » of science, philosophers of the new Kuhnian persuasion are no longer apt to give proper treatment to those still legitimate concerns related to the strictly logical and methodological dimensions of scientific knowledge.

L'heure des bilans a sonné en philosophie des sciences. On soutient généralement que, jusqu'aux années soixante, le néo-positivisme a largement dominé la scène de la philosophie des sciences ou de la méthodologie, et l'empirisme logique celle de l'épistémologie, mais qu'à partir de cette période, des revirements majeurs se sont produits. Une nouvelle philosophie des sciences, marquée entre autres choses par une plus grande ouverture à l'histoire et à la sociologie des sciences, aurait vu le jour, et une nouvelle épistémologie, anti-cartésienne ou anti-rationaliste, aurait commencé de prédominer. On a coutume de rattacher ces virages, voire ces ruptures, aux noms de Norwood Hanson¹, de Paul Feyerabend², mais en particulier au nom de Thomas Kuhn. C'est de ce dernier dont il sera exclusivement question dans cet article. Et une seule préoccupation orientera mon propos : Kuhn a-t-il exercé une influence positive sur le développement de la philosophie des sciences contemporaine ? L'examen de l'impact effectif et de la portée critique réelle des thèses contenues dans son ouvrage séminal de 1962, thèses reçues par plusieurs comme radicalement inacceptables parce qu'indéfendables³, exigerait sans doute l'espace ample d'une monographie plutôt que celui forcément restreint d'un article. Aussi n'est-ce pas à cet examen que je vais me livrer ici. Je me contenterai de soulever la question suivante : en supposant qu'on soit fondé de considérer qu'au

-
1. Hanson a publié en 1958 un ouvrage qui a été reçu comme marquant, à l'époque mais aussi subseqüemment : *Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge, Cambridge University Press, mais il semble être depuis tombé dans l'oubli.
 2. Le nom de Feyerabend, récemment décédé, a fait couler beaucoup d'encre à la suite de la publication de *Against Method* en 1975 (traduction française : *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Seuil, 1979). Mais son œuvre ultérieure, notamment *Science in a Free Society* (Londres, 1978) n'a pas eu l'heur d'avoir autant de succès. Ses *Philosophical Papers*, qui ont été recueillis en 1981 (2 vols., Cambridge, Cambridge University Press), présentent pourtant encore beaucoup d'intérêt.
 3. Les personnes intéressées à faire le point sur la philosophie des sciences de Kuhn, et en particulier sur la valeur des critiques qu'on a adressées à Kuhn, peuvent consulter deux ouvrages récents de grande qualité. D'abord, *Reconstructing Scientific Revolutions. Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science*, de Paul Hoyningen-Huene (Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1993), traduction de l'édition allemande originale parue en 1989. L'auteur de ce livre, docteur en physique théorique, enseigne la philosophie à l'Université de Constance, et pour préparer son ouvrage, Paul Hoyningen-Huene a passé un an au MIT auprès de Kuhn en 1984-85. On lira également l'ouvrage collectif *World Changes : Thomas Kuhn and the Nature of Science* édité par Paul Horwich (Cambridge, MIT Press, 1993), un recueil d'essais auxquels Kuhn fournit ensuite la réplique.

tournant des années soixante, la philosophie des sciences d'obédience positiviste ou logico-empiriste ait été plus ou moins en crise, doit-on convenir que les prises de position de Kuhn ont contribué à résorber cette crise ou ne devrait-on pas plutôt avancer la thèse qu'elles ont davantage contribué à l'exacerber ? En d'autres termes, en supposant que nous bénéficions maintenant de suffisamment de distance critique pour pouvoir soulever la question et y voir clair, quelle postérité sied-il de reconnaître à Kuhn ?

La philosophie contemporaine nous a légué jusqu'ici au moins deux sens fondamentaux du concept de « crise » appliqué à des questions d'ordre épistémologique et logico-méthodologique. L'un nous vient de Husserl⁴ et met en cause l'absence d'entreprise fondationnelle adéquate, dont la conséquence logique à terme est le scepticisme. L'autre nous vient précisément de Kuhn⁵ et sert à caractériser certains épisodes du développement historique des sciences physiques au cours desquels, à la faveur d'une sorte de « conversion », une communauté scientifique donnée est amenée à rejeter son ancienne conception des choses et à mettre en place une nouvelle matrice disciplinaire. Le rapprochement entre ces deux acceptions du concept de crise de la connaissance n'est pas gratuit puisque, pour Kuhn également, les moments de crise sont les rares moments où les fondements des sciences en vigueur se trouvent mis en question par les praticiens d'une discipline donnée. C'est la notion kuhnienne de « crise » que j'aimerais d'abord dégager ici, d'une part parce qu'elle comporte un aspect essentiel que l'autre notion ne me paraît pas posséder, et d'autre part parce que le

4. Cf. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Trad. franç. de Gérard Granel : *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976).

5. Cf. *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago et Londres : The University of Chicago Press, 1^{ère} éd., 1962. La deuxième édition revue et augmentée d'une postface a paru en 1970. Cet ouvrage a d'abord connu une première traduction française anonyme (*La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, Nouvelle bibliothèque scientifique, 1972), puis une seconde traduction par Laure Meyer, officiellement revue par Kuhn (Paris, Flammarion, Coll. « Champs », 1983). Cette seconde traduction a été grandement améliorée grâce, entre autres choses, à la minutieuse analyse de Claude Savary qui avait suggéré de très nombreuses corrections à la première traduction (voir les remerciements de l'éditeur en p. 6). Le travail de Savary a été publié sous le titre « *The Structure of Scientific Revolutions. Étude critique de la traduction française de Thomas S. Kuhn* » dans la collection *Recherches et Théories* (Cahiers de recherche publiés par les départements de philosophie de l'UQAM et de l'UQTR, n° 25, 1982, 74 p.). Dans la suite de mon texte, je référerai à l'ouvrage de Kuhn par l'abréviation SRS que je citerai, à moins d'indication contraire, dans le texte de la traduction française de 1983.

programme de recherche de Kuhn lui-même me paraît avoir contribué à amplifier la crise de la philosophie des sciences post-positiviste. C'est, du moins, la thèse en faveur de laquelle j'entends argumenter.

Quel est donc ce trait fondamental propre à la notion kuhnienne de crise ? Il y a crise, selon Kuhn, quand le programme de recherche établi se révèle incapable de continuer à jouer son rôle, à savoir permettre de résoudre des problèmes spécifiques, ou encore quand les chercheurs eux-mêmes (car la base du système kuhnien, c'est la structure de groupe des communautés scientifiques) acquièrent la conviction que partie ou tout de l'ensemble des éléments composant leur matrice disciplinaire (qui inclut les généralisations symboliques, les modèles métaphysiques et heuristiques, les valeurs et surtout les solutions exemplaires à certains problèmes clés) ne convient plus pour la poursuite de leurs travaux de recherche. Dans ce dernier cas, ce peut être, par exemple, soit parce que les problèmes y sont progressivement vus comme mal posés, soit encore parce que les normes standard de solution acceptées jusque-là sont atteintes de vices rédhibitoires. De telles situations permettent que soit rompu l'espèce de contrat social qui liait jusque-là les membres du groupe scientifique. Donc, si l'on se fie à la doctrine de Kuhn, il y a crise quand le changement de paradigme s'annonce pratiquement comme incontournable. Il y a crise quand, face à des difficultés apparaissant comme insurmontables si l'on en reste au *statu quo*, la possibilité, voire la nécessité de changer de tradition de recherche semblent acquises à suffisamment de chercheurs susceptibles d'en persuader d'autres qui, progressivement, formeront une nouvelle majorité dominante.

C'est précisément en ce sens que Kuhn se situe au cœur d'une crise dans la philosophie des sciences post-positiviste. Du reste, non seulement en est-il conscient, mais il en fait une revendication claire et explicite. Kuhn nous dit, en effet, que le « paradigme épistémologique traditionnel » (aussi qualifié par Kuhn de « paradigme cartésien ») a échoué à la tâche, et donc qu'il doit être remplacé par un autre encore à inventer⁶. Kuhn se propose en quelque sorte d'être l'instigateur de la solution de remplacement. Mon propos ici est de faire voir que, loin d'aboutir à la résorption d'une crise de la philosophie des sciences qu'il n'a pas lui-même engendrée, Kuhn a contribué à amplifier cette crise par certains aspects de son approche. La crise dont je parle ici est celle qui s'est installée en philosophie des sciences par la remise en question, au début des années soixante, de la « conception standard des théories

6. SRS, p. 170 : Kuhn y parle du « paradigme formulé par Descartes qui s'est développé

scientifiques », époque à partir de laquelle on fut porté à croire que la vision rationaliste traditionnelle de ce qu'est la science devait être révisée de fond en comble. Pour dire les choses en termes kuhnien, la prise en considération de la structure dynamique de l'histoire des sciences révélerait l'existence de révolutions scientifiques : or de tels changements radicaux ne pourraient être expliqués ni à l'intérieur du paradigme épistémologique né avec la science moderne, ni à l'intérieur de la philosophie des sciences traditionnelle. La conclusion qui semble s'imposer à Kuhn est qu'il importe de révolutionner aussi bien l'épistémologie que la philosophie des sciences. Or, parce que cette révolution débouche sur une nouvelle forme d'historicisme, de psychologisme et de sociologisme, elle me paraît amplifier la crise qu'elle voudrait résoudre. J'aimerais faire voir que les analyses kuhnien, s'il est vrai qu'elles ont renouvelé nos problèmes en philosophie des sciences, sont cependant inaptes à en fournir une solution acceptable.

1. Le tournant des années soixante

Mais demandons-nous d'abord ce qu'enseignait cette conception standard de la science. A défaut de pouvoir en fournir ici une analyse détaillée, j'en esquisserai seulement une figure globale. Dans la perspective standard, la science est approchée comme une entreprise intellectuelle systématique, contrôlée aussi bien par les vertus des algorithmes logiques que par l'appel à l'observation des faits. Le but de cette entreprise est d'arriver à formuler des assertions vraies à propos du monde conçu comme Nature, c'est-à-dire comme un système hiérarchique de régularités interdépendantes. Le type de vérité recherchée est tel que ces assertions prennent la forme de lois naturelles générales exprimant les régularités régissant la réalité, et cela de manière universelle et intemporelle. L'observation, et l'expérimentation lorsque la chose est possible, sont conçues comme les procédures qui donnent un accès privilégié aux faits empiriques que les hypothèses théoriques essaient d'expliquer, voire qu'elles permettent éventuellement d'anticiper. Ces

en même temps que la dynamique newtonienne et s'est révélée fort utile, tant dans le domaine de la science que de la philosophie [...] De nos jours, les recherches poursuivies dans certains domaines de la philosophie, de la psychologie, de la linguistique et même de l'histoire de l'art tendent à suggérer que quelque chose ne va pas dans le paradigme traditionnel. » Kuhn poursuit de la manière suivante : « Aucun de ces problèmes créateurs d'un état de crise n'a encore produit une théorie viable, susceptible de remplacer le paradigme épistémologique traditionnel, mais ils commencent à nous suggérer ce que seront certains des caractères de ce paradigme » (*ibid.*).

hypothèses théoriques, formulant des lois générales, sont conçues comme pouvant être hiérarchiquement ordonnées en fonction de leur plus ou moins grande portée. Au bas de la hiérarchie se trouvent les généralisations empiriques (appelées aussi « lois expérimentales » ou encore « lois phénoménologiques »), et au sommet les « lois théoriques » les plus fondamentales, c'est-à-dire celles qui permettent la dérivation des lois théoriques secondaires. Ainsi, les lois expérimentales sont exprimées dans un langage observationnel faisant immédiatement référence aux objets et processus tels qu'ils sont perçus, alors que les lois théoriques, pour leur part, sont exprimées dans un langage plus abstrait, le plus souvent mathématisé, et postulant l'existence d'entités, d'éléments ou de fonctions à proprement parler inobservables.

De la sorte, les lois théoriques, au contraire des généralisations issues de l'observation ou de l'expérimentation, ne seraient pas susceptibles d'une preuve empirique directe. Du reste, la fonction de ces lois théoriques n'est pas d'exprimer sous forme de généralités les phénomènes observés, mais plutôt d'expliquer les lois mêmes qui régissent de telles régularités. Dans cette perspective, une loi expérimentale est considérée comme expliquée pour autant qu'elle soit logiquement dérivable d'une ou de plusieurs lois théoriques par ailleurs bien confirmées, tout comme un théorème de géométrie est dérivable d'un ensemble de postulats, d'axiomes ou de théorèmes déjà prouvés, les termes utilisés étant tous définis, sauf certains termes primitifs, et les règles d'inférence valide étant convenues au préalable. Les lois théoriques ne sont donc, dans cette perspective, qu'indirectement testables par observation et expérimentation : et pour autant qu'il soit considéré que l'une au moins des conséquences observables d'une telle loi ne correspond pas au résultat anticipé, cette loi théorique peut être tenue pour infirmée, à moins que l'on ne soit en mesure de l'ajuster par le recours à un ensemble d'hypothèses auxiliaires acceptables, c'est-à-dire testables indépendamment de l'hypothèse théorique principale. Mais la fonction première de ces lois théoriques est d'unifier graduellement les divers champs du savoir. Il est admis comme possible en principe d'inclure par un processus de réduction une certaine théorie dans une autre plus générale dont elle serait déductible, ce qui suppose évidemment que toutes ces théorisations soient opérées dans un langage commun ou qu'elles soient faites du moins dans des langages intertraduisibles.

C'est pourquoi, dans la perspective qui a dominé la philosophie des sciences jusqu'au début des années soixante, on suppose que lorsqu'une théorie scientifique est historiquement supplantée par une autre, les faits expliqués par elle jusque-là, loin d'être passés sous silence, sont dorénavant expliqués par la nouvelle théorie. La nouvelle

théorie se trouve donc à englober la première au sens où elle rend compte des faits dont la première rendait compte. Qui plus est, cette nouvelle théorie permet également d'expliquer des faits qui ne sont pas ou ne pouvaient pas être expliqués par l'ancienne théorie. Ce mécanisme de progrès par corrections successives et par inclusion englobante rend compte de l'effet de cumul du savoir que l'histoire des sciences permet d'observer. Ainsi donc, alors que, sur le plan du langage théorique, les sciences sont vues comme se transformant de manière relativement discontinue, c'est-à-dire par bonds en avant et par sauts qualitatifs, sur le plan du langage observationnel, elles sont vues comme continues, c'est-à-dire comme additionnant leurs explications les unes aux autres, permettant ainsi que de plus en plus de phénomènes soient « sauvés ». Par conséquent, si l'on s'en remet à la conception standard des théories de la science empirique, à travers le flux des croyances scientifiques mouvantes, il y aurait malgré tout croissance de la connaissance et donc progrès constant de notre connaissance du monde environnant, et en particulier du monde naturel. De plus, à travers les manifestations théoriques diverses révélées dans l'histoire des sciences se profileraient une même logique et une unique méthode qu'il appartiendrait à l'épistémologue et au méthodologue de mettre au jour. Voilà, en bref, la « conception orthodoxe » (Herbert Feigl), la « *received view* » (Frederick Suppe) ou la « *standard view* » (Israel Scheffler), et ce que, de façon plus globale, j'ai choisi d'appeler ailleurs « le Modèle Épistémologique Standard »⁷. Car il en va ici non seulement d'une conception de la science mais aussi *et surtout* d'une assignation de tâche à l'épistémologie et à la philosophie des sciences conçue comme analyse logique et méthodologique.

Cela dit, comment convient-il de caractériser maintenant l'apport fondamental de Kuhn à la philosophie des sciences à partir de la période qui s'ouvre au tournant des années soixante ? A mon avis, Kuhn n'a pas seulement provoqué une formidable révision du concept de science, il a également redéfini la table des matières du manuel de base en philosophie des sciences, si l'on peut s'exprimer ainsi. Mais il m'apparaît essentiel de distinguer ces deux aspects de la question. La thèse centrale du présent article est que ce n'est pas d'abord parce qu'il a contesté la vision établie de la science que Kuhn a contribué à amplifier la crise de la philosophie des sciences contemporaine, mais parce qu'il a œuvré à

7. Cf. « Problématique de la preuve en épistémologie contemporaine », *Philosophiques*, VII, 2 (octobre 1980), p. 217-246.

substituer à cette entreprise disciplinaire telle qu'elle a été menée au cours des cent dernières années un tout autre programme de recherche qui conteste la valeur et l'utilité, voire même la légitimité de l'analyse épistémologique et logico-méthodologique des sciences. Car, l'examen des tenants et aboutissants du programme de recherche kuhnien montrera, du moins c'est ce que je souhaite, que cette approche, pour révolutionnaire qu'elle soit, vise à toutes fins utiles à remplacer l'analyse logico-méthodologique des théories scientifiques par l'analyse socio-historique des pratiques scientifiques. Il n'y a donc pas que l'image de la science qui se trouve bouleversée par Kuhn : la philosophie des sciences traditionnelle elle-même se trouve au bout du compte déboutée de toutes ses prétentions. Toute la question est de savoir si les arguments qu'on tire de Kuhn pour procéder à cet *aggiornamento* sont justifiés. Et avant de faire le point sur les critiques qu'on a opposées à la doctrine de Kuhn, essayons de mieux comprendre en quoi cette doctrine est en rupture avec la philosophie des sciences qui prédominait encore au tournant des années soixante.

Certes, il est facile de soutenir aujourd'hui que les canons du positivisme logique ont fait long feu : beaucoup de tapage pour rien, diraient certains en signe de dérision. Car, si le pilier central de cette philosophie devait être constitué par la doctrine de la signification cognitive des termes théoriques, force est de constater, comme l'affirme lui-même l'un des principaux protagonistes de cet épisode de l'histoire de la philosophie des sciences contemporaine, à savoir Carl Hempel, que l'entreprise a lamentablement échoué⁸. L'insuccès de cette philosophie des sciences en matière de sémantique n'est certainement pas pour rien dans ses avatars ultérieurs, d'autant qu'il faut reconnaître que l'un des principaux fronts sur lesquels Kuhn a précisément tenté d'effectuer une percée est celui de la sémantique des théories physiques, avec, au cœur de la problématique redessinée par lui, l'épineuse question de l'incommensurabilité des paradigmes ou, comme il préférera le dire par la suite, des « matrices disciplinaires ».

Mais, à moins de penser que l'empirisme logico-positiviste a tout bonnement disparu de la scène pour cause d'inadaptation à l'environnement scientifique, la question se pose de savoir qui, au juste, a mis

8. Cf. Carl G. Hempel, « Empiricist Criteria of Cognitive Significance : Problems and Changes » (dans *Aspects of Scientific Explanation*, New York, Macmillan, 1965, p. 101-122), traduit en français par Pierre Jacob, « Les critères empiristes de la signification cognitive : problèmes et changements » (dans *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1980, p. 61-86).

fin à ses jours. Karl Popper l'aurait-il assassiné, ainsi qu'il l'a prétendu lui-même⁹, ou serait-ce plutôt Thomas Kuhn, comme d'autres l'ont affirmé¹⁰ ? On semble avoir oublié que l'ouvrage de Kuhn, dont on a dit qu'il consommait définitivement la rupture avec le positivisme logique, a vu le jour dans le cadre de la collection de l'*Encyclopedia of Unified Science* dirigée par Otto Neurath, Rudolf Carnap, et Charles Morris¹¹. On peut prétendre sans grand risque de se tromper que cet ouvrage n'avait pas été planifié par son auteur comme l'ouvrage qui devait donner un formidable coup de boutoir à l'empirisme logique¹². Il est clair que Kuhn lui-même pense avoir développé une argumentation très critique de la doctrine logico-empiriste¹³. Mais comment Kuhn se représente-t-il les lignes de force suivies dans le développement de sa philosophie des sciences après 1962 ? Signant récemment l'avant-propos d'un

-
9. Voir la section XVII de son autobiographie intellectuelle intitulée « Qui a tué le positivisme logique ? » (*La Quête inachevée*, Paris, Calmann-Lévy, 1981, p. 125-128).
 10. L'acte d'accusation fait l'objet d'un minutieux examen de la part de George A. Reisch dans « Did Kuhn Kill Logical Empiricism ? » (*Philosophy of Science* 58, 1991, p. 264-277).
 11. L'ouvrage *The Structure of Scientific Revolutions* a effectivement vu le jour en 1962 dans la « International Encyclopedia of Unified Science » : cf. *Foundations of the Unity of Science*, vol. II, n° 2, Chicago et Londres : The University of Chicago Press, 1962.
 12. On lira à ce propos la formidable analyse de Frederick Suppe « The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories » dans *The Structure of Scientific Theories*, F. Suppe, ed. (Urbana : University of Illinois Press, 1974, rééd. 1977, p. 1-241).
 13. L'œuvre publiée de Thomas Kuhn s'étend de 1945 à 1993. Ses livres sont : *The Copernican Revolution : Planetary Astronomy in the Development of Western Thought* (Cambridge : Harvard University Press; trad. franç. par Avram Hayli : *La Révolution copernicienne*, Paris, Fayard, Collection « Le phénomène scientifique », 1973); *The Structure of Scientific Revolutions*, *op. cit.*; *The Essential Tension, Selected Studies in Scientific Tradition and Change* (Chicago et Londres : The University of Chicago Press, 1977; cet ouvrage comprend douze articles précédemment publiés et deux inédits. Traduction française par Michel Biezunski, Pierre Jacob, Andrée Lyotard-May et Gilbert Voyat : *La Tension essentielle. Tradition et changement dans les sciences*, Paris, Galilée, Bibliothèque des sciences humaines, 1990); et *Black Body Theory and the Quantum Discontinuity, 1894-1912* (Oxford : Clarendon, 1978). Outre les articles recueillis en 1977 dans *La Tension essentielle*, Kuhn a fait paraître les principaux articles suivants : « The Halt and the Blind : Philosophy and History of Science » (*British Journal for the Philosophy of Science*, 31, 1980, p.181-192); « What are Scientific Revolutions ? » (dans L. Krüger, L. J. Daston et M. Heidelberger, eds., *The Probabilistic Revolution*, Vol. 1, Ideas in History, Cambridge, MIT Press, 1987, p. 7-22); « Commensurability, Comparability, Communicability » (dans *PSA 1982, Proceedings of the 1982 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, P. D. Asquith et T. Nickles, eds., East Lansing, Philosophy of Science Association, 1983,

ouvrage¹⁴ en tous points remarquable sur son œuvre élaborée sur plus de trente ans, Kuhn fait remarquer qu'après la publication en 1962 de l'ouvrage qui allait le rendre célèbre¹⁵, il mit l'accent sur trois points particuliers de sa doctrine, entraînant de la sorte un déplacement du centre d'intérêt des philosophes des sciences et des épistémologues. Pour les besoins de cet exposé, je les mentionnerai dans l'ordre inverse de celui que suit Kuhn. Premièrement, avouant avoir abusé dans *SRS* de l'idée qu'une révolution scientifique constituait une sorte de « *gestalt switch* », c'est-à-dire un changement brusque et radicalement discontinu dans la perception de la réalité, Kuhn reconnaît avoir prêté de la sorte aux groupes scientifiques, à savoir les véritables véhicules des révolutions scientifiques, une opération qui ne peut être le fait que des seuls individus chercheurs¹⁶. Selon Kuhn, une partie importante de ses travaux a par la suite consisté à corriger cette confusion entre ce qui est d'ordre individuel et ce qui est d'ordre collectif, de manière à mieux faire ressortir qu'une révolution scientifique est le fait des membres d'une communauté scientifique agissant sur une base individuelle, et

p. 669-688); « Rationality and Theory Choice » (*Journal of Philosophy*, 80, 1983, p. 563-570); « Possible Worlds in History of Science » (dans S. Allén, ed., *Possible Worlds in Humanities, Arts, and Sciences*, Berlin, de Gruyter, 1989, p. 9-32); « Dubbing and Redubbing : the Vulnerability of Rigid Designation » (dans C. W. Savage, ed., *Scientific Theories, Minnesota Studies in Philosophy of Science* 14, Minneapolis : University of Minnesota Press, 1990, p. 298-318); « The Road since Structure » (dans A. Fine, M. Forbes, et L. Wessels, eds., *PSA 1990, Proceedings of the 1990 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, vol. 2, East Lansing : Philosophy of Science Association, 1991, p. 2-13); « The Natural and the Human Sciences » (dans D. R. Hiley, J. E. Bohman, et R. Shusterman, eds., *The Interpretive Turn*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 17-24); et finalement « Afterwords » (dans Paul Horwich, ed., *World Changes : Thomas Kuhn and the Nature of Science*, Cambridge, MIT Press, 1993, p. 311-341). Signalons également la publication sous forme de cahier de recherche de « The Trouble with the Historical Philosophy of Science », une conférence (la « Robert and Maurine Rothschild Distinguished Lecture ») prononcée le 19 novembre 1991 à la Harvard University (Cambridge, An Occasional Publication of the Department of the History of Science, 1992).

14. Cf. Paul Hoyningen-Huene, *Reconstructing Scientific Revolutions*, op. cit., p. xi-xiii.
15. De tous les ouvrages de philosophie des sciences, le livre de Kuhn est très certainement celui qui a été le plus vendu jusqu'ici. On dit aussi qu'il est en général, de tous les ouvrages de philosophie, celui qui se trouve le plus souvent cité. Le tirage de la seule édition en langue anglaise approche maintenant le million d'exemplaires, sans compter que cet ouvrage a été jusqu'ici traduit en dix-neuf langues différentes.
16. Kuhn a effectivement illustré ce qu'il entendait par « révolution scientifique » par l'expérience de la transformation de la perception où une certaine figure apparaissant d'abord comme un lapin devient soudainement un canard.

donc éventuellement divergente, mais tout en insistant sur le fait qu'une révolution scientifique n'est véritablement advenue que lorsqu'une communauté organisée de chercheurs a dans son ensemble et pour l'essentiel changé radicalement de point de vue et de façon de faire. En deuxième lieu, c'est à la question de l'incommensurabilité et au problème de la communication partielle entre les scientifiques appartenant à des communautés de recherche distinctes que Kuhn dit s'être le plus attardé dans la période ouverte par la publication de SRS. Et il n'est pas faux de prétendre que cette problématique est aussi celle qui semble avoir reçu le plus d'attention dans la littérature des années soixante-dix et quatre-vingts. Il serait d'ailleurs présomptueux de prétendre qu'aujourd'hui cette question est réglée et donc qu'elle est derrière nous¹⁷. Enfin, et c'est ce point que Kuhn place en tête des préoccupations qui furent centrales pour lui après 1962, la question de savoir quelle contribution la SRS entendait faire précisément à la philosophie des sciences proprement dite devait recevoir une clarification. Sans nier que son ouvrage ouvrait la porte à des considérations de nature proprement historiographique et qu'il pavait sans doute la voie à un renouvellement de l'analyse sociologique des sciences, Kuhn insiste pour dire que ses efforts ultérieurs ont grandement consisté à retrouver l'inspiration proprement philosophique qui l'avait d'abord animé. Suivant Kuhn, cette inspiration est liée à l'idée que les groupes que forment les scientifiques pour exercer leur profession de chercheur sont fondamentalement des « communautés

17. Il serait long et fastidieux de répertorier tout ce qui s'est publié d'important sur cette question depuis dix ou quinze ans. On aura néanmoins une bonne idée des discussions en cours en consultant X. Chen, « Local Incommensurability and Communicability » (dans A. Fine, M. Forbes et L. Wessels, eds, *PSA 1990. Proceedings of the 1990 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, vol. 1, East Lansing, Philosophy of Science Association, 1990, p. 67-76), J. Hintikka, « On the Incommensurability of Theories » (*Philosophy of Science* 55, 1988, p. 25-38), H.C. Hung, « Incommensurability and Inconsistency of Language » (*Erkenntnis* 27, 1987, p. 323-352), N.J. Nersessian, « Scientific Discovery and Commensurability of Meaning » (dans K. Gavroglu, Y. Goudaroulis et P. Nicolacopoulos, eds., *Imre Lakatos and Theories of Scientific Change*, Dordrecht, Kluwer, 1989, p. 323-334), D. Pearce, « The Problem of Incommensurability : A Critique of Two Instrumentalist Approaches » (dans I. Hronszky, M. Fehér et B. Dajka, eds., *Scientific Knowledge Socialized. Selected Proceedings of the 5th International Conference on the History and Philosophy of Science Organized by the IUHPS*, Dordrecht, Kluwer, 1988, p. 385-398) et finalement D. B. Wong, « Three Kinds of Incommensurability » (dans M. Krausz, ed., *Relativism : Interpretation and Confirmation*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1989, p. 140-158).

de langage ou de discours »¹⁸, et c'est dans le cadre de l'analyse de cette réalité que doivent être formulées et traitées les questions de l'incommensurabilité des théories, de la communication partielle entre savants venant d'horizons de recherche différents, et de l'« ontologie professionnelle » à laquelle, diversement, les uns et les autres adhèrent. Mais avant de se demander si la percée effectuée par Kuhn avec *SRS* a effectivement été vue avec le temps comme débouchant sur une nouvelle philosophie de la connaissance scientifique, demandons-nous comment, au départ, les philosophes qui furent les premiers critiques de Kuhn ont réagi à sa théorie.

2. Kuhn et ses premiers critiques : une lecture ratée

Les commentateurs récents de Kuhn ont bien mis en lumière à quel point la doctrine présentée par Kuhn dans *SRS* a été le plus souvent travestie pour être plus facilement soumise à la critique. C'est pourquoi, avant d'ajouter au stock déjà passablement considérable de critiques adressées de toutes parts à Kuhn, j'aimerais d'abord me démarquer de ceux que la publication de la *Structure des révolutions scientifiques* semble avoir outragés. Car on a fait dire à Kuhn des choses qu'il n'a jamais dites, et prenant prétexte des formulations ambiguës, des notions équivoques (au premier chef desquelles il faut compter le concept de « paradigme » lui-même¹⁹), ou encore des thèses plus ou moins obscures²⁰ qu'on peut trouver dans l'ouvrage publié par Kuhn en 1962, on s'est acharné à faire de lui un « irrationaliste subjectiviste relativiste ». Considérons tour à tour ces trois critiques de Kuhn et faisons-le distinctement comme si elles ne formaient pas dans le fond la trame d'une seule et même critique.

La charge d'irrationalisme est gratuite si l'on considère que Kuhn n'a jamais soutenu que le choix entre théories rivales équivalait à une

18. Cf. Foreword, *loc. cit.*, p. xii.

19. Il faut consulter à ce propos la magistrale étude de Margaret Mastermann, « The Nature of a Paradigm » (dans *Criticism and the Growth of Knowledge*, Imre Lakatos et Alan Musgrave, eds. (Londres : Cambridge University Press, 1970, p. 59-89).

20. Je me contenterai de ne donner qu'un exemple de formulation qui prête flanc à la critique ou qui ouvre la porte à la contestation : « J'ai, par exemple, écrit Kuhn, une conscience aiguë des difficultés créées si l'on dit que lorsque Aristote et Galilée regardaient des pierres qui se balançaient, le premier voyait une chute entravée et le second un pendule. Les mêmes difficultés, sous une forme encore plus fondamentale, sont soulevées par les premières phrases de ce chapitre : bien que le monde ne change pas après un changement de paradigme, l'homme de science travaille dans un monde différent » (*SRS*, p. 170).

décision qui ne devait rien à l'échange d'arguments sensés ou rationnels entre partisans de théories mutuellement incompatibles. Kuhn insiste seulement pour dire que la persuasion, peu importe, du reste, laquelle des théories concurrentes finira par l'emporter, ne saurait s'expliquer totalement et exclusivement en termes de dialogue rationnel ou d'échanges d'arguments dont seul le contenu logique importerait, comme le voudraient par exemple Karl Popper et ceux que Gerard Radnitzky et Gunnar Andersson ont identifiés comme étant les partisans de la *LSE Position*²¹. L'adhésion à une matrice disciplinaire n'est donc pas, aux yeux de Kuhn, une pure affaire de raison logique car elle est aussi une affaire de « conversion du regard ». En utilisant la notion de « conversion », Kuhn lançait un défi au rationalisme de type cartésien dans la mesure où, suivant sa doctrine, le processus de la transformation socio-historique du savoir scientifique est basé non pas tant sur l'argumentation que sur une sorte de transmutation des valeurs qui s'opère de temps à autre chez les scientifiques, dans des moments particulièrement cruciaux du développement des disciplines de pointe ou, pour utiliser l'expression de Kuhn, des « sciences matures ».

La charge de subjectivisme est aussi trompeuse, puisque Kuhn prétend n'avoir rien dit qui laisserait penser qu'il n'existe pas de critères d'évaluation objectifs permettant de guider les scientifiques dans leurs décisions théoriques. Kuhn reconnaît, en effet, qu'il existe au moins cinq critères jouant ce rôle, et il en parle comme de critères omniprésents, voire de critères constitutifs de l'activité scientifique en tant que telle²². Ce que Kuhn soutient par contre, c'est que ces critères, loin de constituer des règles – comme si un algorithme de la justification du choix entre théories concurrentes était possible – doivent plutôt être considérés comme des *valeurs* susceptibles de définitions et d'applications diverses. Qui plus est, ces valeurs peuvent entrer en conflit les unes avec les autres et forcer les chercheurs à les hiérarchiser, voire à en abandonner une aux dépens d'une autre – par exemple, sacrifier la simplicité à la précision ou la portée à la cohérence. C'est donc le chercheur individuel qui, en dernière instance, en fonction de sa

21. Il s'agit de John Watkins, John Worrall, Elie Zahar et Peter Urbach. Cf. G. Radnitzky et G. Andersson, eds., *Progress and Rationality in Science* (Dordrecht, Reidel, 1978).

22. La liste des critères d'évaluation comprend au moins, selon Kuhn, les cinq suivants : la précision (*accuracy*), la cohérence ou l'absence de contradiction interne (*consistency*), l'envergure ou la portée (*scope*), la simplicité et la fécondité (*fruitfulness*). Cf. « Objectivité, jugement de valeur et choix d'une théorie » (dans *La tension essentielle*, op. cit., chapitre XIII, p. 424-449), p. 426 et sq.; cf. aussi la « Postface – 1969 », dans SRS, p. 251-254.

personnalité propre et nonobstant le fait qu'il soit partie intégrante d'un groupe, modulera et appliquera diversement ces critères-valeurs. Cela revient à dire que, bien que ces critères-valeurs soient à peu près les mêmes pour tous, il est tout à fait plausible *et rationnel* du point de vue de la survie du groupe de recherche qui sous-tend le développement d'une discipline que tous les scientifiques n'effectuent pas exactement le même choix au même moment. La diversité des voies protège le groupe de chercheurs – ou la communauté scientifique dans son ensemble, pourrait-on dire – contre les culs-de-sac possibles, contre les erreurs fatales et donc contre l'extinction, tout comme elle permet également à ceux qui font les meilleurs choix d'obtenir plus de reconnaissance et d'avoir une postérité que les autres n'auront pas.

Quant à la charge de relativisme, elle est liée à deux thèses fondamentales développées par Kuhn et qui méritent assurément qu'on les examine une à une. La première thèse défendue par Kuhn en cette matière est celle de la « *theory-ladenness of observation* » : c'est l'idée que toute observation est déterminée par la théorie même qu'elle entend servir à confirmer. Cette thèse de Kuhn, qui ne lui est d'ailleurs pas propre²³, signifie à toutes fins pratiques qu'il n'existe pas de langage observationnel neutre dans lequel pourraient être formulées toutes les conséquences observables de théories incompatibles entre elles. Contrairement à ce que le modèle épistémologique standard a présupposé, il n'existe aucune possibilité de reformuler toutes les observations scientifiques dans un seul et même langage non théorique d'observation et de comparer sur cette base toutes les théories disponibles (et encore moins toutes les théories possibles, qui sont en nombre infini) pour pouvoir les départager selon leur mérite respectif. Car, suivant Kuhn, il est à toutes fins utiles impossible de distinguer rigoureusement, comme Carnap proposait de le faire²⁴, entre langage d'observation et langage théorique : toute observation se formule en supposant d'abord acquise une certaine perspective théorique, sans laquelle les

23. C'est d'abord Hanson (*op. cit.*) qui a clairement mis ce point en évidence. Mais on trouve une thèse fort ressemblante chez Popper également. Seulement, suivant la distinction faite par Wolfgang Stegmüller entre deux formes de la thèse de la détermination de l'observation par la théorie, Popper opérerait pour la plus faible et Kuhn pour la plus forte. Cf. « Accidental ("non-substantial") Theory Change and Theory Dislodgment », dans Butts and Hintikka, eds., *Historical and Philosophical Dimensions of Logic, Methodology, and Philosophy of Science*, Dordrecht, Reidel (1977), p. 269-288. La distinction invoquée ici se trouve faite à la p. 277 (section 5).

24. Cf. « The Methodological Character of Theoretical Concepts », *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* I, 1956, p. 38-76.

questions qu'on se pose en sciences et les problèmes qu'on tente de résoudre ne se poseraient pas ou du moins ne se présenteraient pas de la même manière. Un certain cadre théorique doit avant tout être construit au moins par hypothèse, une hypothèse que le chercheur doit supposer suffisamment plausible, légitime, et correcte. La thèse de Kuhn est que ce cadre non seulement découpe l'observable mais que, en fournissant un système de catégories, il fait en quelque sorte émerger l'observable de nulle part et le rend exprimable. Vu ainsi, le cadre théorique exerce une contrainte permettant de fixer ce qui compte comme faits d'observation. Ce n'est donc pas l'observation seule, contrairement à ce qu'a enseigné traditionnellement l'épistémologie de la connaissance scientifique, mais bien l'observation et l'expérimentation situées dans un cadre conceptuel particulier et déterminant, qui permettent aux chercheurs d'opter progressivement pour la théorie qui constitue à leurs yeux non pas la meilleure approximation de la vérité, mais la meilleure garantie de succès pour résoudre les problèmes scientifiques déjà identifiés par eux et aussi ceux qui ne manqueront pas de se poser dans le développement futur de leurs travaux de recherche. Que cette option en faveur d'une perspective théorique n'intervienne pas comme interviendrait une pure décision rationnelle qui serait prise exclusivement sur la base d'un stock d'observations théoriquement neutres, cela n'implique pas qu'elle soit pour autant complètement arbitraire. Mais cette option de la communauté scientifique dans son ensemble en faveur d'un certain modèle théorique ne peut avoir lieu que si au départ certains chercheurs ont cru, sans avoir de preuves formelles et incontestables (Kuhn n'hésite pas à dire que c'est une question de « foi »), que cette avenue de recherche leur offrait le meilleur potentiel de rendement.

Quant à la seconde thèse fondamentale sur laquelle me paraît reposer ce que d'aucuns ont appelé le relativisme de Kuhn, c'est celle selon laquelle il ne saurait y avoir qu'une « communication partielle » entre scientifiques appartenant à des groupes disciplinaires distincts ou encore se situant à des époques différentes – ou suffisamment distantes l'une de l'autre – de l'histoire d'une discipline en particulier. Cette thèse est celle de l'« incommensurabilité des paradigmes », c'est-à-dire de l'incomparabilité au moins partielle des théories rivales, une thèse qui, assez malencontreusement pour Kuhn, a été assimilée à une thèse différente, à savoir la thèse anarchiste de Feyerabend. Cette dernière thèse de Kuhn me paraît mériter d'autant plus d'attention qu'elle va à contre-courant d'une idéologie « interdisciplinariste » un peu facile, mais toujours très à la mode. Si les univers de pensée des scientifiques sont relativement étanches d'une discipline à l'autre et d'une

époque de la science à une autre, il n'y a pas lieu de croire qu'il existe un langage de la science qui soit universel ou que toutes les conceptions théoriques qui peuplent l'histoire des sciences soient comme les morceaux épars d'un seul et même puzzle ou encore comme les épisodes singuliers d'une hypergenèse de l'Esprit Scientifique. A moins de fournir une image du développement socio-historique des sciences qui soit différente de celle-ci, la charge de relativisme ne rime à rien. Elle ne fait que mettre une étiquette sur une doctrine dont il resterait à faire voir la fausseté ou l'incohérence, ce qui n'a jamais été fait que je sache.

Je n'endosse donc pas, pour ma part, les critiques formulées, et le plus souvent à l'emporte-pièce, contre le système de Kuhn, d'où qu'elles soient venues²⁵. Car, dans la mesure où elles étaient le plus souvent le résultat de malentendus ou de ce que Kuhn n'hésite pas à appeler une « incompréhension radicale » de ses propos, et quelle que soit la part de responsabilité de Kuhn lui-même dans cette situation, les critiques

25. Ne pouvant répertorier ici toutes les critiques dont Kuhn a fait l'objet, je me contenterai de signaler certains des textes qui ont d'entrée de jeu donné le ton : S. Amsterdamski, *Between Experience and Metaphysics* (Dordrecht, D. Reidel, Synthese Library, vol. 77, *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. xxxv, 1975, chap. vi : « Reformation and Counter-Reformation : Paradigms and Research Programs », p. 115-143); K.R. Popper, « Normal Science and its Dangers » (dans *Criticism and the Growth of Knowledge*, op. cit., p. 51-58); K.R. Popper, « Replies to my Critics » (dans *The Philosophy of Karl Popper*, P. A. Schilpp, ed., The Library of Living Philosophers, Vol. XIV, 2 vols, LaSalle Ill., Open Court, 1974, vol. II, Partie 3, section 39 : « Kuhn on the Normality of Normal Science », p. 1144-1148, et section 40 : « Wisdom on the Similarity between Kuhn and Popper », p. 1148-1153); I. Scheffler, *Science and Subjectivity* (Indianapolis, New York, Bobbs-Merrill Co., 1967 (2^e édition 1978), chap. 4 : « Change and Objectivity », p. 67-89); I. Scheffler, « Vision and Revolution : A Postscript on Kuhn » (*Philosophy of Science*, 39, 1972, p. 366-374); D. Shapere « Review of *The Structure of Scientific Revolutions*, by T.S. Kuhn » (*Philosophical Review*, 73, 1964, p. 383-394); D. Shapere, « Meaning and Scientific Change » (dans *Mind and Cosmos : Essays in Contemporary Science and Philosophy*, R. Colodny, ed., University of Pittsburgh, Series in the Philosophy of Science, 1966, 3, p. 41-84); D. Shapere, *The Legacy of Logical Positivism*, Studies in the Philosophy of Science (Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1969, « The Approach of Feyerabend and Kuhn », p. 119-125); D. Shapere, « The Paradigm Concept » (*Science*, 172, 1971, p. 706-709); D. Shapere, « Notes Toward a Post-Positivistic Interpretation of Science, Part 1 » (dans *Reason and the Search for Knowledge, Investigations in the Philosophy of Science*, Dordrecht, Reidel, 1984, p. 102-110); S. Toulmin, « Discussion » sur « The Function of Dogma in Scientific Research », de T. S. Kuhn » (dans *Scientific Change : Historical Studies in the Intellectual, Social and Technical Conditions for Scientific Discovery and Technical Invention, from Antiquity to the Present*, A. C. Crombie, ed., Londres, Heinemann, 1963, p. 382-384); S. Toulmin, « Does the Distinction Between Normal and Revolutionary Science Hold Water ? » (dans *Criticism and the Growth of Knowledge*, op. cit., p. 39-47).

en question visaient surtout à mal faire paraître les idées de Kuhn au nom d'une conception de la science que l'on voulait à tout prix tenir pour intangible. Et c'est presque en s'inventant un Kuhn fantôme, un homme de paille en quelque sorte, que les auteurs de ces différentes critiques plus ou moins acerbes ont tenté de parvenir à leurs fins. C'est pourquoi je n'hésite absolument pas, pour ma part, à déclarer que beaucoup de ces critiques sont de pures élucubrations et qu'elles procèdent d'une lecture de l'œuvre de Kuhn qui s'avère complètement ratée. Les premières critiques de Kuhn ont donc été marquées au coin de l'incompréhension la plus flagrante, c'est le moins que l'on puisse dire. Mais si l'on peut reconnaître aujourd'hui que certaines interprétations de Kuhn équivalaient à un travestissement de sa pensée, cela ne veut pas dire qu'il eût été facile d'en rendre compte fidèlement. La chose est davantage périlleuse qu'il n'y paraît de prime abord. Et puisque je voudrais, pour ma part, ultimement déboucher sur une lecture plutôt critique de la contribution de Kuhn à la philosophie des sciences actuelle, je m'emploierai d'abord à montrer en quoi la philosophie de Kuhn ne peut pas être vue comme un rejet pur et simple de la rationalité de l'entreprise scientifique.

Il n'est pas complètement faux de dire qu'un certain « paradigme épistémologique traditionnel », que Kuhn caractérise comme étant « cartésien », a largement dominé la scène à peu près jusqu'à aujourd'hui. Reconnaissons avec Kuhn que c'est sous l'influence de cette conception de la connaissance que les doctrines méthodologiques traditionnelles, y compris celle allant de pair avec le positivisme logique, ont développé et maintenu un caractère individualiste et solipsiste très marqué²⁶. Ce solipsisme est à ce point constitutif et fondamental de l'épistémologie traditionnelle que toute la question de la rationalité de la connaissance scientifique, notamment au cours des épisodes d'affrontement entre théories rivales, a toujours été posée comme une question relevant du comportement de l'individu chercheur ou de l'individu savant. C'est en quelque sorte en son âme et conscience, a-t-on souvent soutenu, que le scientifique doit se demander, en évaluant les mérites respectifs de théories concurrentes et incompatibles, laquelle est préférable du point de vue d'un certain nombre de critères de jugement objectifs incontournables. Du point de vue qui se trouve favorisé par une telle approche individualiste, il est clair, puisque la chose est implicite dans le fait que « le bon sens soit la chose du monde la mieux

26. Kuhn insiste d'ailleurs résolument sur cet individualisme solipsiste dans son avant-propos à l'ouvrage de Hoyningen-Huene (*cf. loc. cit.*, p. xiii).

partagée », que si, pour un individu rationnel donné, la rationalité exige qu'il endosse tel point de vue théorique plutôt que tel autre, alors la chose vaut *a fortiori* pour tout le monde. Car il ne saurait y avoir plusieurs rationalités différentes, et si un savant peut avoir raison de décider qu'une explication est à tous égards à ses yeux meilleure qu'une autre, il doit immanquablement en aller de même pour tous les autres chercheurs, et aussi pour la multitude. Car, en supposant que tous refassent le même cheminement réflexif et analytique, il est supposé que tous en arriveraient forcément et résolument à la même conclusion. C'est précisément avec cette conception individualiste et solipiste de la pensée scientifique, où le fait que les scientifiques œuvrent en groupe ne change rien d'essentiel au processus du développement de la pensée, que Kuhn veut rompre définitivement. Mais, selon moi, cette rupture ne se fait absolument pas au risque de sacrifier la rationalité, comme on l'a très souvent reproché à Kuhn : elle se fait cependant au prix d'une redéfinition dans une perspective « collectiviste » de ce qui doit compter comme rationnel. Kuhn n'a jamais prétendu que les scientifiques n'avaient pas de jugement personnel et qu'ils faisaient montre d'un comportement de foule, chacun adoptant pour lui-même la ligne de conduite de la majorité (« *mob rule* »). Au contraire, Kuhn a insisté pour dire que dans un groupe de scientifiques, chacun a droit de divergence à l'intérieur de limites fixées par ce qui définit le groupe comme groupe partageant un langage, une problématique, une perspective et des objectifs de recherche communs. Le fait est que, malgré qu'ils puissent partager entre eux un même ensemble de critères de jugement, les scientifiques ne suivent pas de règles fixes dans l'application de tels critères. En conséquence, ils peuvent en venir à des conclusions différentes, voire fort divergentes. Ce qui a fait croire à certains critiques de Kuhn qu'il ouvrait irrémédiablement la porte à l'irrationalisme, c'est que celui-ci ait pu prétendre que le système des critères de jugement suivis par les scientifiques fonctionnait comme un système de valeurs et non pas comme un système d'opérateurs mécaniques, et que pour deux individus donnés, ce même système de valeurs sous-déterminait la solution qui pouvait apparaître à chacun comme étant la plus rationnelle. En effet, l'application de ces valeurs ou de ces critères de jugement pouvait très bien, suivant Kuhn, donner lieu à des choix non seulement divergents mais même incompatibles et contradictoires, sans qu'aucun de ces choix ne puisse être qualifié de meilleur parmi les choix effectués et aussi sans qu'aucun de ces choix ne puisse être déclaré « irrationnel » en lui-même.

Puisque, selon Kuhn, le jugement scientifique peut varier d'un individu chercheur à l'autre, le choix d'un cadre théorique au détriment

d'un autre peut paraître aux yeux de certains totalement personnel, c'est-à-dire enraciné dans des facteurs subjectifs de type esthétique ou métaphysique, et marqué au coin des aléas biographiques les plus contingents et les plus fantaisistes. Ce choix théorique n'étant plus unique et universalisable, il a pu sembler arbitraire et sans fondement rationnel²⁷. Pourtant, loin d'ouvrir la porte à l'arbitraire, comme si les jugements scientifiques ne s'enracinaient pas d'abord et avant tout dans des échanges d'arguments rationnels, Kuhn insiste même pour dire qu'en dépit du fait que les scientifiques ne partagent pas forcément la même opinion quant à savoir quelle théorie doit être considérée comme préférable, « le comportement scientifique est, lorsqu'envisagé globalement, le meilleur modèle de la rationalité dont nous disposions »²⁸. Même dans des cas de figure exemplaires, cas particulièrement bien illustrés par l'entêtement obstiné d'un Priestley, un exemple sur lequel Kuhn revient à plusieurs occasions pour illustrer son propos, l'opiniâtreté scientifique, qui se nourrit d'arguments et n'a rien d'un caprice, n'est jamais un indice d'irrationalité. Et même lorsqu'aux yeux de ceux qui épousent un point de vue radicalement différent, la personne qui se bute, s'acharne et persévère peut être vue comme déraisonnable parce qu'à cours d'arguments, le comportement du scientifique qui résiste au changement n'est pas pour autant illogique suivant Kuhn. Car, si ce genre de disputes fondamentales entre scientifiques était affaire de preuves ou de démonstrations logico-mathématiques, et si l'on pouvait établir que la personne qui se refuse à changer d'idée le fait en écartant des arguments que, de l'intérieur de son système d'explication, elle *devrait* formellement admettre, il y aurait sans doute matière à soutenir que la résistance au changement est synonyme d'irrationalité ou de comportement illogique. Mais puisque les scientifiques se situant de part et d'autre de la coupure qui marquera le début d'une révolution ne disposent justement pas de telles preuves, Kuhn n'est pas enclin à qualifier le comportement des plus conservateurs d'illogique ou d'irrational, bien qu'il puisse s'agir, par ailleurs, d'un comportement déraisonnable parce qu'excessif. Pour Kuhn, même dans le cas où

27. Sur toute cette question des « raisons qui se cachent derrière le choix d'une théorie », voir Paul Hoyningen-Huene, *op. cit.*, p. 239-245. Cette analyse fait bien comprendre pourquoi Kuhn a soutenu que « ce problème du choix de paradigme ne peut jamais être réglé sans équivoque par le seul jeu de la logique et l'expérimentation » (SRS, p. 136).

28. Cf. « Notes on Lakatos » (dans R.C. Buck et R.S. Cohen, eds., *PSA 1970. In Memory of Rudolf Carnap*, Dordrecht, Reidel, *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 8, 1970, p. 137-146), p. 144.

un scientifique se fait jusqu'au-boutiste et refuse à tout prix de changer de convictions théoriques, il n'existe aucun point au delà duquel l'on pourrait décréter qu'il devient pour ce scientifique logiquement absurde ou incohérent, et donc manifestement anti-scientifique, de se camper sur ses positions²⁹.

On n'a pas bien vu que, loin de nier la rationalité du processus d'engagement en faveur d'un cadre théorique de recherche, Kuhn, en fait, l'établissait autrement. En effet, dans la perspective qui est la sienne, cette rationalité n'est plus d'abord ou seulement individuelle, car elle en est une de communauté de chercheurs. Bien que Kuhn insiste pour dire que ce processus de choix entre théories rivales n'est pas analysable en termes de « décision rationnelle individuelle », l'argument de Kuhn peut être néanmoins vu comme inspiré de la théorie de la décision rationnelle : tout se passe, en effet, comme si, à la faveur de jugements de valeur variant d'un chercheur à l'autre, les chercheurs répartissaient les risques entre eux de manière à ce que tous ne se trouvent jamais confrontés à un cul-de-sac en même temps. La rationalité scientifique dont parle Kuhn est donc une rationalité de groupe, ou, si l'on préfère, une *rationalité évolutionnaire*, étant entendu que ce qu'un regroupement scientifique d'individus cherche à faire, c'est résoudre une série de problèmes et ouvrir de nouvelles perspectives de recherche prometteuses. Ce que les premiers critiques de Kuhn n'ont pas bien jaugé, c'est à quel point une telle stratégie de recherche, basée sur la diversité des personnalités des chercheurs, aboutit finalement à une meilleure répartition des risques entre tous les individus, et donc constitue la meilleure stratégie de découverte à long terme, étant entendu que nul ne sait par avance quelle solution s'avérera la plus adéquate

29. La traductrice de SRS fait dire à Kuhn : « Bien que l'historien puisse toujours trouver des hommes – Priestley par exemple – qui ont manqué de raison en résistant aussi longtemps qu'ils l'ont fait, il ne découvrira pas un point où la résistance deviendrait logique ou antiscientifique » (p. 218). Il faut évidemment lire ici « illogique ». La même erreur a également été faite dans la première traduction (p.189) mais n'a pas été relevée par Claude Savary. Se fondant en particulier sur ce passage, Hoyningen-Huene écrit : « This passage provides a good example of just how negligently Kuhn has often been read. We find Laudan asserting in his 1984 (il s'agit de *Science and Values. The Aims of Science and Their Role in Scientific Debate*, Berkeley, University of California Press. R.N.), p. 72-73 that Kuhn claimed that it was *perfectly reasonable* for Priestley to insist on the phlogiston theory » (*op. cit.*, p. 244, n. 124). Tout compte fait, il conviendrait plutôt de dire que pour Kuhn, Priestley fut sans doute déraisonnable, mais il ne fut jamais illogique. L'erreur de Laudan est d'amalgamer le « raisonnable » et le « rationnel », ce que Kuhn n'est manifestement pas prêt à faire.

pour la résolution des problèmes déjà formulés mais aussi la plus profitable à la poursuite indéfinie de la recherche. Loin, donc, de renier la rationalité du travail scientifique, Kuhn se trouve plutôt à l'asseoir sur de nouvelles bases, et sur des fondements peut-être plus solides que les anciens. Rompant avec l'individualisme solipsiste de l'épistémologie et de la philosophie des sciences traditionnelle, Kuhn assigne à l'individu chercheur une nouvelle place en faisant voir que le comportement personnel du chercheur est en quelque sorte indissociable de celui du groupe auquel il appartient ou de la communauté scientifique dont il se réclame, institution hors de laquelle il ne pourrait même plus songer à œuvrer comme un scientifique, faute de l'obligatoire soutien et de l'indispensable reconnaissance de ses pairs.

Il est indéniable que l'argumentation développée par Kuhn se voulait très critique des conceptions épistémologiques allant de pair avec la philosophie des sciences d'obédience logico-positiviste. Il serait injuste de refuser de reconnaître que les efforts de Kuhn, conjugués aux propres insuccès des penseurs de cette école ainsi qu'aux analyses d'autres philosophes extrêmement critiques des thèses logico-empiristes, ont atteint leur cible. Peu importe finalement qui est historiquement responsable de cette mort, l'empirisme logique est bel et bien mort, et Kuhn n'y est sans doute pas pour rien. Mais, à mon sens, il n'y a pas que cette doctrine philosophique particulière qui ait été atteinte par les arguments de Kuhn et de ses épigones : en fait, c'est toute la philosophie des sciences dans son ensemble qui s'est trouvée remise en cause, me semble-t-il, l'entreprise paraissant ne plus avoir de raison d'être. C'est, du moins, la lecture que j'entends maintenant proposer de cet épisode relativement récent de l'histoire de la philosophie des sciences. J'aimerais faire voir qu'en accomplissant sa révolution, Kuhn a commis l'erreur stratégique de pousser la philosophie des sciences du côté de l'histoire et de la psychosociologie des sciences.

3. Histoire, psychosociologie ou philosophie des sciences ?

Certes, je m'en voudrais de laisser croire que j'accepte comme allant de soi tous les arguments de Kuhn sur la détermination de l'observable par le théorique, ou encore ceux portant sur l'influence des facteurs idiosyncrasiques dans le choix entre théories rivales, ou enfin ceux censés montrer le peu d'importance de la réfutation d'une théorie dans le processus qui amène une communauté scientifique à changer de perspective de recherche. Cependant, que Kuhn rejette l'empirisme naïf de ceux qui croient en l'existence d'un langage observationnel neutre et universel, qu'il réinterprète la question des critères de choix théorique en termes de valeurs plutôt que de règles, et qu'il rejette le

réfutationnisme poppérien sous prétexte qu'il s'agit là davantage d'une idéologie que d'une méthodologie en bonne et due forme³⁰, rien dans tout cela ne me paraît injustifiable en principe. Toute la question est de savoir si de telles conclusions sont bien établies, et c'est le rôle des épistémologues et des philosophes des sciences d'en débattre. Néanmoins, je ne voudrais pas laisser entendre qu'en apportant ainsi de nouvelles réponses à des questions qui, par tradition, relevaient de la philosophie des sciences du vingtième siècle, Kuhn a tout simplement renouvelé l'ordre du jour de cette discipline. Il n'est pas évident que l'analyse des composantes et du fonctionnement de la rationalité collective des chercheurs scientifiques œuvrant en groupe relève de l'épistémologie et de la philosophie des sciences. Car, quoi qu'il en soit de la valeur de ce que Kuhn a appelé son « nouveau paradigme épistémologique anti-cartésien »³¹, le fond du problème n'est pas là. Certes, comme il est facile de le constater, l'œuvre de Kuhn continue de soulever des questions qui semblent exiger un traitement épistémologique ou encore un traitement logico-méthodologique. Mais l'œuvre de Kuhn pointe fondamentalement dans une tout autre direction : elle préside au détournement de l'entreprise philosophique vers un questionnement d'un autre ordre davantage inspiré de l'histoire des sciences, de la sociologie des sciences et de la psychologie cognitive. Kuhn nous propose en effet un chambardement radical qui devrait nous amener à substituer l'approche psychosociologique à l'approche logique de la science : les questions traditionnelles de la philosophie des sciences sont maintenant devenues des questions relevant de ce que Kuhn appelle en 1977 les « *Metahistorical Studies* »³².

Deux options nouvelles – que Kuhn fait explicitement siennes – me semblent à la base du « *gestalt switch* » que Kuhn a voulu provoquer

30. « Logic of Discovery or Psychology of Research ? », d'abord publié dans *Criticism and the Growth of Knowledge* (Imre Lakatos et Alan Musgrave, eds., Londres : Cambridge University Press, 1970, p. 1-23), puis repris dans *La Tension essentielle*, *op. cit.*, chap. xi, p. 356-390.

31. Kuhn n'a jamais présenté systématiquement sa nouvelle théorie de la connaissance, et il l'a plutôt fait par bribes. Cf. entre autres son « Second Thoughts on Paradigms », traduit en français sous le titre « En repensant aux paradigmes » (dans *La tension essentielle*, *op. cit.*, chap. xii, p. 391-423, et spécialement p. 410 et sq.).

32. Les quatorze articles de *La Tension essentielle* sont répartis sous deux rubriques distinctes : « Historiographic Studies » et « Metahistorical Studies ». La traduction française (cf. *op. cit.*) distingue de son côté entre les « études historiographiques » et les « études métahistoriques ». Toutes les questions que l'on pourrait prétendre de nature épistémologique ou logico-méthodologique sont regroupées dans la seconde partie du recueil.

dans la philosophie des sciences³³. Elles sont constitutives de la nouvelle tradition de recherche que Kuhn appelle de tous ses vœux pour déloger la philosophie des sciences traditionnelle de la place qu'elle occupe indûment selon lui. Mais ces deux options me paraissent absolument contestables et j'aimerais maintenant faire apercevoir qu'elles engendrent des difficultés insurmontables de l'intérieur même du prétendu paradigme révolutionnaire de Kuhn.

J'appelle la première option kuhnienne « *l'option psychosociologique* ». D'une certaine manière, nous nous retrouvons ici en terrain connu, car, en un sens, la thèse défendue par Kuhn est un avatar du psychologisme, contre lequel la logique et la philosophie de la connaissance scientifique eurent à lutter au début de ce siècle pour établir la légitimité intellectuelle de leur perspective théorique. A mon sens, c'est en quelque sorte le même débat qui se poursuit. C'est, en effet, à cette tradition philosophique davantage issue de Kant que de Descartes, que Kuhn me paraît s'en prendre³⁴. Cette tradition anti-psychologiste est en effet assise sur une célèbre distinction de Kant, distinction incontournable entre la *quaestio facti* et la *quaestio juris*, c'est-à-dire, pour reprendre à mon compte la formulation kantienne de cette distinction, entre la question de la « dérivation psychologique » des concepts dans la conscience

33. « *Gestalt switch* » est l'expression dont Kuhn se sert dès 1962 dans SRS pour expliciter son concept de « révolution scientifique ». Il n'est donc pas sans intérêt de noter que, dans « Logique de la découverte ou psychologie de la recherche ? » (*loc. cit.*), texte publié pour la première fois en 1970 mais lu en 1965 au Colloque de Bedford College où s'affrontèrent Kuhn et Popper (*cf. Criticism and the Growth of Knowledge, op. cit.*), Kuhn, se faisant insistant sur ce qui le sépare de Popper, termine son texte, à l'occasion de remarques portant sur la fonction de ce que Popper considère être des « règles méthodologiques », en utilisant cette même notion de « *gestalt switch* » : « Qu'il (Popper) ne les (les règles méthodologiques) voie jamais, à ce que je pense, comme des impératifs sociopsychologiques, ce qu'ils sont en fait, est une preuve supplémentaire du basculement gestaltien qui nous sépare encore grandement » (*cf. La Tension essentielle, op. cit.*, p. 390). L'ensemble du texte fait bien voir qu'il n'y a pas que la philosophie rationaliste critique de Popper qui soit remise en question par Kuhn mais bien l'entreprise de la philosophie des sciences elle-même en tant qu'elle se veut une méthodologie de la connaissance scientifique.

34. Je ne doute pas le moins du monde que, comme le fait voir Paul Hoyningen-Huene dans une argumentation audacieuse et au demeurant fort convaincante, la doctrine kuhnienne puisse recevoir un éclairage tout à fait intéressant en étant interprétée dans la perspective de l'idéalisme kantien (*cf. « Epilogue. Reality as Understood by Kuhn's Philosophy of Science », op. cit.*, p. 267-271). Mais il n'en reste pas moins que toute l'entreprise de Kuhn, du fait justement de son orientation résolument historicisante et psychosociologisante, se situe selon moi à mille lieues d'une philosophie de type transcendantal.

subjective de chacun et la question de leur « prétention à la validité » universelle. C'est la même optique qui se trouve défendue chez Frege à propos des mathématiques. Selon Frege, en effet, il importe à tout prix de distinguer entre la description de l'*origine* d'une idée ou d'une proposition, et la *preuve* de cette proposition. L'anti-psychologisme est à ce point fondamental qu'on le retrouve partout et même par-delà les frontières séparant des systèmes épistémologiques aussi divergents que ceux de Carnap et de Popper. Et j'aimerais rappeler que la distinction, dont la formulation canonique est due à Hans Reichenbach³⁵, entre contexte de découverte et contexte de justification n'est qu'une reformulation de cette distinction kantienne. La chose apparaît clairement dans la présentation qu'en fait, entre autres, Herbert Feigl dans sa caractérisation du programme de recherche néo-positiviste³⁶. Or cette distinction cruciale, voire capitale, que je n'ai, pour ma part, aucune difficulté à accepter, est rejetée par Kuhn de façon explicite³⁷. Je ne suis pas certain que cette distinction soit toujours bien comprise par Kuhn,

35. On dit habituellement que c'est Reichenbach qui a formulé cette distinction (cf. H. Reichenbach, *Experience and Prediction. An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, Chicago, The University of Chicago Press, 1938; cf. aussi *L'Avènement de la philosophie scientifique*, Paris, Flammarion, deuxième partie, chap. 8 : « La connaissance, instrument de prévision ou connaissance prédictionnelle », p. 197-214, particulièrement aux pages 198-199, où l'on notera la grossière erreur de traduction qui introduit un contresens. Mais, même si elle ne se trouve pas formulée dans les termes qu'utilisera Reichenbach, cette même distinction se trouve déjà faite par Popper dès 1934 (cf. *La Logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973, chap. 1, section 2, p. 27-28). Et Popper fait explicitement le lien avec Kant sur lequel j'insiste moi-même ici.
36. « Our concern was not with the psychological origins or the social conditions of the cognitive enterprise. Our distinction was based on differences in the method of validation. In Reichenbach's terminology, we were analysing knowledge claims in the "context of justification" and not in the "context of discovery". We always admitted that all sorts of intuitive processes (e.g., "hunches", consciously or subconsciously discerned analogies), may well be extremely instrumental (heuristic) in the *genesis* of hypotheses and theories. We never claimed that great scientific theories could be constructed by a logic-machine. (This was long before the age of computers – and who knows what may get be achieved by them ?) We firmly held (with Einstein, and with Popper) that there is no straight logical path that leads from the data of observation to an explanatory theory ». Cf. « Wiener Kreis in America » (*Perspectives in American History*, 2, 1968, p. 630-75), p. 653.
37. Kuhn critique cette distinction d'entrée de jeu : cf. SRS p. 26-27. Il y revient dans « Objectivité, jugement de valeur et choix d'une théorie » (*loc. cit.*, p. 432-436). Sur cette question, la littérature est fort abondante. Mais la meilleure analyse récente est à mon avis due à Paul Hoyningen-Huene (cf. *Reconstructing Scientific Revolutions*, *op. cit.*, p. 245-252).

pas plus que je ne suis certain qu'il y ait possibilité de la formuler logiquement de manière à ce qu'elle fasse consensus. Cependant, il est peut-être possible de la clarifier davantage.

Établissons d'abord pour quels motifs Kuhn rejette explicitement cette distinction. Il le fait d'une manière qui paraîtra constamment irrecevable à celui qui admet la distinction. Par exemple, dans « Objectivité, jugement de valeur et choix d'une théorie », Kuhn est amené à rejeter la distinction à la faveur d'une critique adressée à Israël Scheffler³⁸. Selon Scheffler, les facteurs subjectifs identifiés par Kuhn comme jouant le rôle décisif dans les épisodes au cours desquels les scientifiques choisissent entre théories rivales sont en fait des facteurs qui relèvent du contexte de découverte mais non du contexte de justification. Ces facteurs jouent, selon Scheffler, au plan de la genèse psychologique des idées, qui est personnelle à chacun, mais non au plan de ce qui fait qu'un argument est bien fondé ou non, et les raisons qu'on pourrait alléguer en l'occurrence ne sauraient être qu'universellement admissibles. Or, comme on le verra, il est très clair que, dans le passage incriminé, Kuhn confond deux questions, à savoir, d'une part, celle de savoir ce qui peut logiquement compter comme une justification *de la théorie* elle-même, et, d'autre part, celle de savoir ce qui justifie *le chercheur* d'opter pour une théorie particulière plutôt que pour une autre. Si la seconde question est certainement susceptible d'une analyse psychosociologique, la première ne saurait l'être qu'au prix d'une erreur de catégorisation.

Mais parce que Kuhn ne semble pas reconnaître la justesse de cette distinction entre catégories de questions, il va plus loin encore dans l'erreur de raisonnement. En effet, non seulement ne distingue-t-il pas entre question de droit et question de fait, mais encore prétend-il tenir *simultanément* un discours descriptif et un discours normatif. Car Kuhn entend non seulement analyser ce qu'il en est de l'activité scientifique telle qu'elle a cours dans l'histoire, mais il prétend également prescrire aux chercheurs, en conformité avec les résultats mis en évidence dans son analyse empirique de l'histoire des sciences, un comportement qui soit scientifiquement normatif parce que supérieur à celui que prescrivent des épistémologues ou des méthodologues comme Popper.

38. Scheffler insiste pour dire qu'avec la mise en question de la *standard view*, notamment par Kuhn, « the very distinction between justification and discovery breaks down as well » (*Science and Subjectivity*, Indianapolis, New York, Kansas City : The Bobbs-Merrill Co., Inc., 1967, p. 17). Kuhn fait explicitement référence à cette critique mais son analyse me paraît passer complètement à côté de la question.

Kuhn nous dit en effet :

Si j'ai par devers moi une théorie expliquant comment et pourquoi la science fonctionne comme elle le fait, cela doit nécessairement avoir des implications pour ce qui concerne la façon dont les scientifiques devraient se comporter si leur entreprise se veut florissante. La structure de mon argument est simple et, je pense, inattaquable : les scientifiques se comportent de telle et telle façons; ces modes de comportement manifestent (et ici la théorie entre en jeu) telle et telle fonctions essentielles; en l'absence d'un mode différent *qui puisse servir des fonctions similaires*, les scientifiques devraient continuer de se comporter essentiellement comme ils le font déjà si leur objectif est d'améliorer la connaissance scientifique³⁹.

Formulé comme il l'est, cet argument de Kuhn est une simple tautologie : à défaut de pouvoir faire mieux, il faut continuer de faire comme on fait déjà si l'on poursuit toujours les mêmes objectifs. Rien n'indique cependant que l'on ne puisse faire mieux : et c'est précisément le contraire que présuppose toute réflexion philosophique de nature logico-méthodologique. Mais si ce raisonnement prescriptif n'est pas logiquement vide, alors Kuhn me paraît clairement tenter de dériver une prescription à partir d'une description empirique de la situation dans laquelle se trouvent les scientifiques, les plus performants comme les moins clairvoyants. Ce problème est un problème logique et aucune analyse historique ou psychosociologique ne parviendra à le résoudre. Kuhn fonde, en effet, ce qui *devrait être fait* par les scientifiques sur ce qu'ils *ont fait* jusqu'ici, et dans certains cas avec un certain succès. Le sociologisme de Kuhn est marqué tout autant au coin de ce que Salmon appelle la « *genetic fallacy* »⁴⁰ que de ce que, depuis Hume, on considère être la « *is-ought fallacy* ». Mais l'abandon du programme envisageant la philosophie des sciences comme une « logique méthodologique de la connaissance scientifique » au profit d'un programme prétendument révolutionnaire qui l'envisage plutôt comme une « sociologie des communautés scientifiques »⁴¹ empêche à toutes fins utiles que ce débat philosophique fondamental soit mené dans la perspective adéquate et à l'aide des instruments appropriés, c'est-à-dire à

39. Cf. « Reflections on my Critics », *loc. cit.*, p. 237.

40. W.C. Salmon, « Bayes's Theorem and the History of Science », *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* V, 1970, p. 68-86.

41. Dans « Reflections on my Critics », Kuhn affirme préférer s'identifier à la sociologie plutôt qu'à la « psychologie sociale » (p. 240). On aurait pu croire pourtant qu'il défendait le point de vue de la *psychology of research* si l'on s'en remet au titre de sa conférence au Colloque de Bedford College en 1965.

l'aide de l'analyse logique des concepts. Car si le « *gestalt switch* » souhaité par Kuhn réussit, nous nous retrouvons d'emblée en histoire et en psychosociologie des sciences, et il n'y a plus aucun moyen de résoudre le problème posé, qui est d'ordre logique et méthodologique. Voilà une première raison qui m'amène à soutenir que l'entreprise de Kuhn, parce qu'elle a manifestement induit un virage historiciste et psychosociologiste, a amplifié la crise de la philosophie des sciences post-positiviste plutôt que de contribuer à la résorber⁴². L'analyse logique et méthodologique est maintenant devenue illégitime aux yeux de plusieurs qui se réclament ouvertement de Kuhn et qui se refusent tout simplement à se placer de ce point de vue.

J'appelle la seconde option favorisée par Kuhn « l'option métahistoriographique » et l'examen de cette seconde option kuhnienne me fournira une seconde raison, allant de pair avec la première, de penser que l'approche kuhnienne de la science a contribué à sa façon à prolonger la crise de la philosophie des sciences de l'ère post-positiviste. Il convient de rappeler que l'objectif de la philosophie des sciences jusqu'à Kuhn a été, d'une part, de procéder à la reconstruction rationnelle des théories scientifiques particulières mais, d'autre part et plus généralement, de contribuer à l'élucidation de la nature et du fonctionnement logico-méthodologique du savoir scientifique. Au cœur de ce programme de recherche a pris place, pendant longtemps, la question de savoir s'il était possible de définir rigoureusement un critère qui caractériserait distinctement la connaissance scientifique telle qu'on la trouve à l'œuvre dans les diverses disciplines empiriques. L'abandon du critère de vérifiabilité n'a pas marqué, comme on le sait, la fin de cette recherche, qui a débouché sur une théorie de la confirmation et de la testabilité (Carnap) ou sur une théorie de la réfutabilité et de la corroboration (Popper). Il convient d'affirmer aujourd'hui que l'échec de la doctrine logico-positiviste de la « signification empirique » des termes théoriques ne signifie pas qu'il faille abandonner à tout jamais toute

42. On peut prétendre que cette crise se résorbe maintenant parce qu'une ligne de partage de plus en plus étanche sépare aujourd'hui les eaux dans lesquelles frayent les philosophes des sciences, qui sont retournés à leurs préoccupations logico-méthodologiques traditionnelles, de celles sur lesquelles voguent allègrement les sociologues des sciences, dont la majorité semble avoir endossé dogmatiquement le « programme fort » de David Bloor et Barry Barnes (cf. David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, 2^e éd., Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1991; voir en particulier son « Afterword : Attacks on the Strong Programme », p. 163-85). Sur cette question, le recueil édité par J.R. Brown constitue encore le meilleur ouvrage de référence (cf. *Scientific Rationality : The Sociological Turn*, Dordrecht, D. Reidel, 1984).

réflexion de cette nature, pas plus que les difficultés mises au jour dans la théorie de la vérisimilarité ne doivent entraîner l'abandon de tout projet d'analyse logique du rapport de la connaissance scientifique à la vérité.

La question de savoir ce qu'est une théorie authentique de la science empirique est encore ouverte, peu importe que l'on parvienne ou non à caractériser de façon satisfaisante la nature du savoir scientifique à l'aide d'un critère de signification ou à l'aide d'un critère de démarcation. Bref, la notion de *scientificité* elle-même doit rester susceptible d'analyse logique, méthodologique et épistémologique. Or il arrive que Kuhn, dès son ouvrage de 1962, nous incite à renoncer à cette sorte de philosophie des sciences⁴³ pour la seule et unique raison que, selon lui, le praticien des sciences se moque éperdument de la « définition » que le philosophe est susceptible de donner du terme « science ». La logique de la science développée par les méthodologues ne semble guère intéresser les scientifiques, si l'on se fie du moins à ce qu'en dit Kuhn, car, apparemment, ils n'en ont que faire. Pourtant, l'épistémologie et la méthodologie contemporaines n'envisagent pas le concept de « science » comme un concept clair et défini : c'est plutôt une notion problématique qui a besoin d'analyse et de clarification. Cependant, la philosophie des sciences contemporaine accepte tout à fait de considérer la science elle-même comme un *fait* au sens où Kant considèrerait la science newtonienne comme un acquis incontestable dont il fallait tenter de comprendre les conditions de possibilité. Par contre, le « métahistorien des sciences », qui s'assigne la tâche d'analyser la formation et la transformation des matrices disciplinaires particulières ainsi que la tâche plus générale de fournir une explication psycho- et sociohistorique du développement des programmes et des traditions de recherche, rejette d'emblée comme non pertinentes toutes les questions épistémologiques et logico-méthodologiques afférentes au concept de science. Des questions comme les suivantes : « Existe-t-il un critère de scientificité démarquant les sciences authentiques des pseudo-sciences ? », « Comment convient-il de caractériser les structures logiques des théories scientifiques idéales ? », « Peut-on formuler des règles méthodologiques incontournables en science empirique ? », « Existe-t-il une différence entre les savoirs purement formels et les savoirs empiriques ? », « Les idéalités mathématiques correspondent-elles à quelque chose de réel ? », « Y a-t-il une différence de nature ou seulement une différence de degré entre les sciences naturelles et les

43. Cf. SRS., p. 220.

sciences sociales ? », « Comment peut-on caractériser la notion de testabilité ? », « Qu'est-ce qu'une bonne explication scientifique ? », « Qu'est-ce qui rend une preuve empirique scientifiquement acceptable ? ». De telles questions risquent donc d'être jugées dorénavant irrecevables. Car n'étant ni d'ordre métahistoriographique, ni d'orientation psychosociologique, ces questions sont, suivant Kuhn, sans importance pour les scientifiques eux-mêmes. Et puisqu'elles sont insignifiantes pour les scientifiques pratiquant la « science normale », on devrait les abandonner à leur sort et ne plus s'en préoccuper.

Les épigones de Kuhn diront peut-être non pas qu'elles sont irrecevables mais que l'apport de Kuhn est d'avoir ouvert la voie au traitement historique et sociologique de ces questions : d'en avoir fait des questions métahistoriographiques. Mais il y a ici, manifestement, confusion. Car dire cela, c'est croire, par exemple, qu'une théorie empirique de l'empiricité est possible. Un tel point de vue repose en fait sur une pétition de principe : car vouloir caractériser scientifiquement ce qu'il en est de la scientificité, ou vouloir établir empiriquement ce qu'il en est de l'empiricité, c'est tenir pour non problématique ce qu'il s'agit justement de clarifier par la voie de l'analyse philosophique. C'est pourquoi un deuxième motif de crise s'est en quelque sorte subrepticement installé au cœur de la philosophie des sciences d'aujourd'hui. Loin que l'on propose à la philosophie des sciences de poursuivre des débats amorcés dans le sillage du conventionnalisme français, du pragmatisme américain, du positivisme logique et du falsificationnisme, le changement de garde favorisé par Kuhn en a amené plusieurs à troquer polémiquement la philosophie des sciences pour une histoire psychosociologique des sciences⁴⁴.

Dans cette nouvelle perspective, la logique et la méthodologie cèdent en effet la place à l'histoire et à la sociologie. De la sorte, des questions à mon avis importantes, voire cruciales, perdent jusqu'à leur légitimité philosophique. Tous les concepts comme ceux de vérité ou d'« approximation de la vérité », de preuve empirique, de confirmation, de test, d'observation, de théorie, de prédiction, d'explication, de loi, etc., qui ne sont pas analysables autrement que logiquement et méthodologiquement, se trouvent au mieux réduits à des notions dont il s'agit seulement de retracer la genèse et la transformation sociohistorique, et au pire laissés pour compte. C'est du moins ce qui risquerait

44. À mon avis, toute la sociologie des sciences post-mertonienne se réclamant du « programme fort », peu important les nuances théoriques plus ou moins subtiles qu'opère chaque école de pensée, prête le flanc à cette critique.

de se produire si l'on s'en remettait à Kuhn⁴⁵. Car, suivant Kuhn, toutes ces notions sont à chaque fois différemment redéfinies, implicitement ou explicitement, à l'intérieur de chaque paradigme. Il n'y a donc pas lieu de supporter le programme de recherche d'une sorte de *philosophia perennis* qui envisagerait encore aujourd'hui ces notions métascientifiques comme s'il s'agissait de notions intemporelles ou anhistoriques, ou encore, ce qui revient strictement au même pour Kuhn, comme si on pouvait croire ces notions susceptibles d'une élucidation purement logico-méthodologique.

La conséquence immédiate de la mise en marche du programme de recherche kuhnien, s'il était suivi à la lettre, serait d'annuler toute philosophie des sciences en lui déniait toute utilité. En effet, dans la perspective de Kuhn, l'épistémologie et la méthodologie, au sens traditionnel de ces termes, n'ont tout simplement plus de légitimité. Ces disciplines doivent être remplacées par un programme de recherche tenu pour « révolutionnaire » et exclusivement basé sur la sociologie et l'histoire des sciences. La philosophie des sciences de l'ère pré-kuhnienne, qui avait la velléité de procéder à la *critique* épistémologique de la connaissance scientifique et à la *critique* logico-méthodologique des théories scientifiques – y compris, du reste, celles de la sociologie et de l'histoire des sciences –, n'a apparemment plus de raison d'être si l'argumentation de Kuhn est fondée. En effet, si Kuhn devait finir par faire prévaloir sa perspective de recherche, il s'ensuivrait un abandon des modes d'analyse propres à l'épistémologie, à la logique et à la méthodologie des sciences. S'il devait avoir lieu, cet abandon aurait ceci de particulièrement pervers qu'il empêcherait que certaines questions éminemment philosophiques soulevées par l'analyse kuhnienne de la science soient encore traitées comme telles aujourd'hui et continuent de paraître intellectuellement admissibles.

Je conclurai en affirmant que si elle veut continuer d'être une réflexion de type épistémologique et méthodologique, la philosophie des sciences doit redécouvrir les vertus de l'analyse logique et de l'analyse conceptuelle. Loin de rompre avec les grandes traditions de la logique des sciences au vingtième siècle de Duhem à Popper et à Carnap, elle devrait s'y ressourcer à nouveau et surtout ne pas troquer son approche contre celle des historiens et des psychosociologues. Parce que ce troc a pu paraître acceptable et qu'il le semble encore aujourd'hui à plusieurs, il y a bien eu et il y a toujours une crise larvée dans la philosophie des sciences de cette fin de siècle. Et s'il y a bien une crise de

45. L'affirmation est explicite : cf. « Reflections on my Critics », *loc. cit.*, p. 266.

la philosophie des sciences après Kuhn, c'est d'abord et avant tout parce que le nouveau programme de recherche favorisé par Kuhn, lui qui s'est porté caution de ce virage historiciste et psychosociologiste, peut nous priver des moyens de traiter adéquatement de questions philosophiques incontournables, questions concernant la connaissance scientifique qui se posent de toute façon depuis longtemps, c'est-à-dire depuis au moins l'avènement de la science moderne. C'est pourquoi, même si cette crise est déjà peut-être derrière nous pour l'essentiel, elle mérite encore qu'on en médite les tenants et les aboutissants⁴⁶.

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

46. Je remercie le *Fonds FCAR* du Québec ainsi que le *Conseil de recherches en sciences humaines* du Canada pour leur soutien financier. Je remercie également Gérard Lafleur de ses commentaires sur une version antérieure.

Discours prononcé à l'occasion de la remise du Prix André Laurendeau 1992

François Duchesneau

Volume 21, numéro 1, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027256ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027256ar>

[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

Duchesneau, F. (1994). Discours prononcé à l'occasion de la remise du Prix André Laurendeau 1992. *Philosophiques*, 21 (1), 191–195.
<https://doi.org/10.7202/027256ar>

I N T E R V E N T I O N S

Discours prononcé à l'occasion de la remise du PRIX ANDRÉ LAURENDEAU 1992

**par
François Duchesneau**

Je tiens à témoigner ma gratitude à ACFAS qui me décerne aujourd'hui le Prix André Laurendeau. Je suis très sensible à l'honneur qui m'est fait.

Une occasion comme celle-ci incite à une forme d'introspection qu'on ne pratique que très rarement à l'égard du profil intérieur de sa propre carrière. Certes, le jury s'est essentiellement intéressé au profil externe, à l'image publique du chercheur. Appartiennent à cette image les travaux savants, et en premier lieu les publications et les réalisations de recherche, dans une certaine mesure aussi le rôle institutionnel que le lauréat a pu jouer dans son milieu et les fonctions qu'il a assumées. En un mot, le prix sanctionne une contribution significative à l'avancement des connaissances.

La statue intérieure, pour employer la merveilleuse métaphore de François Jacob, est plus difficile à décrire. Il faut un sculpteur particulièrement habile et expérimenté pour la tirer de la gangue qui l'enveloppe et la dissimule aux regards. D'ailleurs elle n'est jamais préformée, elle se forme peu à peu et se reforme constamment sous l'influence d'une multitude de déterminations: telle la statue de Condillac conjugué au moule intérieur de Buffon – n'est-ce point là l'une des sources possible de cette métaphore ? – notre statue intérieure surgit de ses dispositions natives mais elle se développe en tirant parti des circonstances et sous l'influence des forces qu'exerce le milieu ambiant. Le processus est une *Ausbildung*, une épigénèse, qui fait appel à des

dispositions et à des pouvoirs architectoniques inhérents, mais qui opère dans un contexte de déterminations externes.

Je ne jouerai pas aujourd'hui les architectes introspectifs; je me contenterai plutôt d'indiquer quelques éléments contextuels sans lesquels le profil intérieur de ma recherche et de mon action académique manquerait de raison suffisante, et ne pourrait donc constituer une vérité de fait. Privé de ma propre vérité contingente comme chercheur, la notion de moi-même risquerait de n'être qu'une simple possibilité abstraite, un *ens rationis* dangereusement évanescent. Mais la tâche de prouver une vérité de fait est ardue: comme Leibniz l'indique, une vérité de fait supposerait une résolution analytique infinie de ses raisons internes. La solution pragmatique est de partir des faits et de tenter d'expliquer les phénomènes à l'aide d'une hypothèse raisonnable. Dans cette perspective, je me contenterai de vous offrir quelques éléments de représentation concrète que l'on ne saurait sans doute percevoir à la lecture de mon curriculum vitæ.

La Sorbonne que j'ai connue comme étudiant de premier et de deuxième cycle, était hautement mandarinale. C'était avant 68. Même si j'y ai beaucoup appris, les courants méthodologiques de la philosophie régnante, phénoménologique et herméneutique, ne m'ont guère marqué. Par contre, j'ai pris le plus vif intérêt à la psychologie, à la sociologie et à la logique. J'ai touché à l'éthique, qui m'a alors rebuté par son manque de rigueur — je suis depuis revenu de ce préjugé, et j'ai même soutenu le projet d'une vaste enquête sur l'éthique appliquée lorsque j'étais président de la Fédération canadienne des études humaines. J'ai enfin découvert l'épistémologie en préparant de façon très personnelle le concours de l'agrégation. Comme l'empirisme était alors fort décrié dans le milieu philosophique français — il l'est toujours d'ailleurs — mon intérêt s'est tourné, peut-être par esprit de paradoxe, vers la théorie empiriste de la connaissance considérée en ses fondements historiques. En négociant un sujet de thèse de doctorat avec Yvon Belaval, j'ai rencontré une idée séminale : la théorie empiriste de la connaissance, qui est une véritable théorie de la connaissance contrairement à ce qu'on m'avait appris, décentre le discours philosophique en l'écartant de la métaphysique. Suivant cette « révolution copernicienne » avant celle de Kant, l'analyse philosophique sert désormais d'instrument pour ajuster et justifier les nouvelles méthodologies scientifiques que signifie le concept d'*experimental philosophy*. Or une part considérable des problématiques actuelles de la discipline philosophique ne s'explique que par ce glissement stratégique de fonction. Et c'est là, à mon avis, un objet d'étude sur lequel on s'est trop penché.

Par mutations successives, une telle idée-force a motivé la plupart de mes travaux jusqu'à ce jour. Mes livres marquent les moments de synthèse provisoire issus de ces mutations : *L'empirisme de Locke* en 1973, *La physiologie des Lumières. Empirisme, modèles et théories* en 1982, *Genèse de la théorie cellulaire* en 1987, sans compter les deux ouvrages actuellement sous presse : *Leibniz et la dynamique* et *Leibniz et la méthode de la science*. L'ensemble de recherches dont ces publications sont le produit et l'expression la plus manifeste, se concentre autour de sujets à la frontière de l'histoire et de la philosophie des sciences. Il s'agit de découvrir quels principes épistémologiques plus ou moins explicites ont présidé à la formation des théories de la science et comment réciproquement les méthodologies de la science imposent des contraintes et des objets à l'analyse philosophique. Certes, à l'arrière-plan de ces recherches, prévaut un choix stratégique relatif à la carrière philosophique.

Comme vous le savez, Descartes avait choisi comme devise : *Larvatus prodeo*, que l'on pourrait traduire *J'avance masqué*. Cette devise convenait à un chercheur solitaire oeuvrant en marge de toute institution, professant la plus grande réticence à dévoiler sa pensée aux intelligences imparfaites de ses contemporains, par ailleurs extrêmement jaloux de sa gloire auprès des générations futures. Cette figure mythique du philosophe se situant hors de la Cité fut érigée en paradigme à l'époque romantique; et ce paradigme règne encore sur notre représentation idéologique du philosophe. Puisque j'ai décidé de vous parler de certaines déterminations concrètes qui ont influé sur mon profil de recherche, je ne saurais omettre de justifier quelque peu mon implication dans l'administration académique et universitaire. J'avoue que je me sens à cet égard plus en harmonie avec d'autres modèles qu'avec le modèle cartésien. La polyvalence de Locke et de Leibniz, sur lesquels j'ai beaucoup travaillé, m'a toujours particulièrement séduit. Le premier, médecin, homme politique, idéologue de la Révolution anglaise, a détenu nombre de postes, dont le très important Secrétariat pour le commerce et les colonies. Le second, polymathe par excellence, fondateur d'académies et de revues savantes, philosophe, théologien, juriste, mathématicien, physicien, historien, philologue, s'est illustré dans la carrière diplomatique et dans divers domaines de gestion gouvernementale dont il a perçu l'importance, entre autres la politique scientifique, champ disciplinaire que nous croyons à tort avoir inventé dans le passé le plus récent. Évidemment, ce qui se dessine alors c'est le profil institutionnel du philosophe des Lumières qui tire de la science, œuvre collective et non plus individuelle, les objectifs et les moyens d'une action qui dépasse elle aussi la sphère de l'individualité stricte. Nous sommes les héritiers de ce modèle du philosophe comme de l'autre.

Pour ma part, je confesse volontiers ma très forte préférence pour le modèle de l'*Aufklärer*. Aussi ne serez-vous point étonnés d'apprendre que mes fonctions me sont toujours apparues comme des défis intellectuels, sans doute parfois un peu lourds, mais susceptibles de mettre mon empirisme à l'épreuve des faits. Je perçois surtout très difficilement que la recherche universitaire, surtout philosophique, puisse se développer comme en vase clos, à l'abri de toute implication institutionnelle, voire en marge de tout enseignement : ce serait alors de la spéculation purement gratuite; et comme telle, la philosophie spéculative manque à mon sens de raison suffisante : elle m'apparaît comme un discours stérile. Certes, certains esprits plus enclins à la métaphysique, pourraient m'objecter que la pensée philosophique est plus profonde et plus radicale que le principe même de raison suffisante, ou encore, qu'elle doit surplomber d'une vertigineuse hauteur toute expérience possible. Comme vous l'aurez compris, je ne suis guère sympathique à cette vision éthérée et selon moi improductive de la philosophie.

Certes, il est un prix à payer si l'on adhère à cet éthos de la philosophie: il en résulte que la carrière ne peut se concevoir suivant un seul axe, celui de la recherche spécialisée. La conciliation d'une pluralité de cheminements, à la fois d'ordre administratif et d'ordre académique, doit s'opérer. Or l'expérience m'a appris que cette conciliation s'opère de façon beaucoup plus imprévisible qu'une reconstitution adroite ne pourrait le laisser croire après coup. Il s'agit donc d'un véritable développement: le profil intérieur d'une carrière de recherche de ce type passe de mutation en mutation sans que l'on soit en mesure d'en décrire autres choses que des traits relativement disparates qui semblent néanmoins vouloir se concilier et se combiner en une synthèse à la limite dans un horizon futur.

Je terminerai donc sur une idée leibnizienne centrale aux projets d'encyclopédie et merveilleusement conforme au thème du présent congrès. Voici cette idée : le développement externe et collectif des connaissances peut s'interpréter comme le reflet multiple et intégré des cheminements internes et individuels les plus divers, par lesquels se réalise la science. Et je citerai un fragment de projet d'encyclopédie dont je me plais à penser que Leibniz le destinait à quelque ministre du Roi-Soleil, ce qui ne serait pas sans humour :

Le genre humain considéré par rapport aux sciences qui servent à notre bonheur, me paraît semblable à une troupe de gens, qui marchent en confusion dans les ténèbres, sans avoir ni chef, ni ordre, ni mot, ni autres marques pour régler la marche et pour se reconnaître [...] Il n'appartient à aucun mortel d'allumer un flambeau capable de chasser cette obscurité; les sectes et les chefs de secte ne servent qu'à nous séduire comme les fausses lueurs des feux follets, et

il est réservé au soleil de nos âmes de nous éclairer entièrement, mais dans une autre vie. Cependant ce que nous pouvons faire ici, c'est de marcher de concert et avec ordre, de partager les routes, de faire reconnaître les chemins et de les raccommorder; enfin d'aller lentement, mais d'un pas sûr et ferme le long de ce ruisseau d'eau vive des connaissances simples et claires, qui prend sa source parmi nous [...] se grossit peu à peu, et fait augmenter nos connaissances, et qui nous mène enfin [aux] plus importantes vérités de pratique [...] (GP, VII, 157).

Université de Montréal

Regard sur la philosophie de la technique en Allemagne — L'École de Francfort et la NGT : analogies et différences

Lazare Marcelin Poamé

Volume 21, numéro 1, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027257ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027257ar>

[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

Poamé, L. M. (1994). Regard sur la philosophie de la technique en Allemagne — L'École de Francfort et la NGT : analogies et différences. *Philosophiques*, 21 (1), 197–211. <https://doi.org/10.7202/027257ar>

REGARD SUR LA PHILOSOPHIE DE LA TECHNIQUE EN ALLEMAGNE

L'École de Francfort et la NGT¹ : analogies et différences

par

Lazare Marcelin Poamé

En 1984, Gilbert Hottois, dans *Le signe et la technique* déclarait : « La philosophie de la technique est une discipline encore fort jeune et mal assurée de son identité. Elle ne se distingue pas toujours nettement de la philosophie des sciences, de la philosophie politique (plus généralement de la philosophie sociale) : elle est, comme on le voit, tellement incertaine d'elle-même qu'elle oscille entre les extrêmes opposés².

Ce propos non moins pertinent que révélateur draine des appréhensions qui gagnent de moins en moins du terrain dans la communauté philosophique occidentale notamment aux USA, en France³ et surtout en Allemagne. Il nous semble en tout cas difficile de soutenir aujourd'hui – et cela en regard de l'espace philosophique germanique – que la philosophie de la technique est une discipline mal assurée de son identité ...

Mais qu'en est-il exactement de cette discipline en Allemagne⁴ ? C'est la question à laquelle tente de répondre modestement la présente

1. NGT : formule abrégée de *neue Generation der Technikphilosophen* qui signifie nouvelle génération des philosophes de la technique.

2. Hottois (G.) : *Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*, Paris, Aubier Montaigne, 1984, p. 17.

Cet ouvrage resté jusqu'à ce jour notre livre de chevet est dans l'espace philosophique francophone l'une des rares productions abordant de front les problèmes majeurs de la philosophie de la technique.

3. On connaît les efforts de F. Tinland, D. Cérézuelle, J.-Y. Goffi, et de J.-P. Schneider à cet égard. L'attention particulière qu'ils portent à la philosophie de la technique permettra à cette discipline de trouver dans le système éducatif français, voire francophone, la place qui doit être la sienne.

4. Signalons au passage que pendant notre long séjour universitaire allemand, nous avons nous-même participé (et même activement) à des séminaires de

étude. La tâche qui nous incombe ici se résume en une présentation du paysage germanique de la philosophie de la technique.

Pour l'accomplissement de cette tâche, (au moins) deux perspectives sont envisageables. On peut opter pour une approche historique de la question en restituant dans le détail les étapes de cette discipline dénommée *Philosophie der Technik* ou *Technikphilosophie* ou encore et en français « philosophie de la technique ». On peut également préférer l'approche conceptuelle en insistant beaucoup plus sur ce qui se loge dans le concept de *Technikphilosophie* que sur son évolution.

Irréductible à chacune de ces deux démarches, notre propos se veut une synthèse de celles-ci. Cette orientation commandée par un souci d'originalité sera pour l'essentiel une confrontation des thèses classiques de l'École de Francfort avec celles des philosophes connus en Allemagne sous la dénomination de *neue Generation der Technikphilosophen*. Mais la confrontation que nous nous proposons ici de conduire ne prend tout son sens que dans l'échiquier (topique) de la *Technikphilosophie* qui est du reste quasi inséparable de son histoire.

I. Excursus sur la philosophie de la technique

Tous les penseurs de la technique (*Technikphilosophen*) en Allemagne reconnaissent unanimement que la philosophie de la technique a une histoire, voire un état civil; ils s'accordent à admettre qu'elle a reçu son acte de baptême en 1877 avec la parution des *Grundlinien einer Philosophie der Technik* d'Ernst Kapp. La thèse fondamentale des *Grundlinien ...* se résume en une affirmation vigoureuse de l'analogie entre l'organique et le technique. Dans cette analogie, l'organique est posé comme archétype. Le point de départ de cette analogie inspirée d'Aristote, est la main considérée comme le modèle des instruments (*Vorbild für mechanische Werkzeuge*). Poursuivant l'analogie, Kapp trouve dans la vue et l'ouïe le modèle des instruments et appareils acoustiques. Aussi, perçoit-il dans les os (*Knochen*) la forme archétypale (*Urbild*) des pièces de construction (*Konstruktionsteil*)⁵.

A la suite de Kapp, Friedrich Dessauer publie un ouvrage dont le titre assez évocateur indique que la philosophie de la technique a quitté les *Grundlinien* (sa phase introductive) et est désormais entrée dans sa phase décisive. Il s'agit de *Die Philosophie der Technik*, un ouvrage paru en

« *Philosophie der Technik* » animés par l'Institut polytechnique et le Département de philosophie de l'Université de Francfort.

5. Ces vues initiées par E. Kapp seront reprises et systématisées par A. Gehlen le promoteur du concept de projection organique (*Organprojektion*).

1927 qui définit la technique comme être procédant des Idées (*Sein aus Ideen ou Realisierung von Ideen*). Chez Dessauer, les Idées ont une existence propre, un monde qui leur est propre (*Reich der Ideen*) et préexistent à l'objet technique qui vient à l'existence par nos mains. Avec cette conception de la technique, Dessauer donne visiblement dans la métaphysique et plus exactement dans une métaphysique d'inspiration platonicienne.

Cet horizon qui est celui de la métaphysique sera « repris » plus tard par Martin Heidegger sous la forme d'une « technologie ». Heidegger « technologue » ! Surtout connu pour sa dénonciation de l'oubli de l'Être, Martin Heidegger paraît bien plus attentif à la réalité technique qu'on ne pense. Mais cette attention est liée à l'essentiel, c'est-à-dire l'essence de la technique. Cette essence qu'il fait résider dans l'Arraïsonnement (*das Gestell*), est pour le philosophe ce qu'il y a de plus préoccupant dans la technique. C'est pourquoi, en affirmant que « la position fondamentale des Temps nouveaux est la position technique⁶ », il invite à voir dans la technique autre chose qu'une simple *poiesis*

Ce qu'il faut retenir de ce bref parcours que nous venons de retracer est que les perspectives initiées par les auteurs précités s'inscrivent dans un registre particulier de la philosophie de la technique dénommé traditionnellement *Technikphilosophie*. S'inscrivent également dans ce registre, les thèses qui posent la technique comme :

- Science appliquée (Reuleaux, Bunge et dans une certaine mesure Rumpf).
- Objectivation du travail humain (Gehlen).
- Puissance autonome venant s'imposer aux hommes avec la force d'un destin aveugle (Schelsky).
- Système de moyens ambivalents (tête de Janus) ou ensemble d'instruments neutres (Jaspers, Sachsse, Tondl).
- Émancipation des entraves de la nature (Freyer).
- Système de moyens au service de la domination de la nature (*Realtechnik* de Gottl-Ottlilienfeld).

L'une des faiblesses de la traditionnelle *Technikphilosophie* est de n'avoir pas été à la fois assez critique et pragmatique à l'égard de la technique. C'est en tout cas l'un des reproches que lui adressent les tenants

6. Heidegger, M. : *Concepts fondamentaux*, traduction Pascal David, Paris, Gallimard, 1985, p. 31.

de la version « moderne⁷ » de la philosophie de la technique. Si la traditionnelle *Technikphilosophie* accuse des faiblesses, il faudra sans doute recourir à l'École de Francfort (réputée pour sa critique) et surtout à la NGT pour espérer combler ces déficiences.

II. L'École de Francfort et les nouveaux philosophes de la technique

A. Contribution de l'École de Francfort à la philosophie de la technique

Quatre grandes figures peuvent être ici invoquées à savoir Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse et Jürgen Habermas⁸.

Au sujet de Horkheimer, Friedrich Rapp écrit : « Pour ce qui est de la philosophie de la technique, l'œuvre de Horkheimer parue sous le titre : *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, est capitale⁹ » Ce qu'il y a de significatif dans l'œuvre de Max Horkheimer nous paraît être entre autres le procès engagé contre la « raison instrumentale ». Ce qu'il appelle raison instrumentale, est la raison dénuée de tout contenu objectif, une raison en proie à la déchéance. Cette raison déchue, il l'appelle « raison subjective » et lui oppose la « raison objective ». Contrairement à cette dernière qui se veut fin en soi, autonome, la raison subjective, abandonnant quant à elle l'autonomie, « se conforme à n'importe quoi »¹⁰; elle se présente pour ainsi dire comme « une finalité sans fin qui, de ce fait, peut s'attacher à toutes les fins »¹¹.

A en croire Horkheimer, cette raison dite subjective est incarnée dans la technique moderne, laquelle se révèle comme instrument de pouvoir non pas au service de l'homme contre la nature mais comme instrumentalisation de la nature et de l'homme. Et ce qui peut résulter de ce processus d'instrumentalisation, ce sont entre autres l'« éclipse

7. Cette version « moderne » a pris son essor à la fin des années soixante sous l'impulsion de la « NGT ».
8. Nonobstant la césure introduite au sein de cette École par Habermas, nous nous emploierons à faire marcher de front les auteurs précités en faisant apparaître ce qui pour la circonstance les rassemble, à savoir la critique de la rationalité technique. Cette critique étant aujourd'hui devenue classique, nous ne nous y attarderons pas.
9. Rapp, F., *Analytische Technikphilosophie*, Munich, Éditions Karl Albert, 1978, p. 22. Certes, mais on ne saurait pour autant négliger les autres écrits (tels *Dialektik der Aufklärung, Gesellschaft im Übergang...*) qui nous paraissent tout aussi significatifs que l'œuvre de 1947.
10. Horkheimer, M., *Kritik zur instrumentellen Vernunft*, Frankfurt, Fischer, 1967, p. 34.
11. Horkheimer / Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido Verlag, 1955, p. 108-109.

de la raison », « le déclin de l'individu » et la perte du sens, corollaire de la réification du langage et de la pensée. Horkheimer rappelait à cet effet que « plus les idées sont devenues instrumentalisées [...] moins on a vu en elles des pensées dotées du sens qui leur appartient en propre. On les considère, poursuit-il, comme des choses, des machines. Et dans le gigantesque appareil de production de la société moderne, le langage a été réduit à n'être plus qu'un outil comme les autres. Toute phrase qui n'est pas équivalente à une opération de cet appareil semble aussi dépourvue de sens »¹².

Cette raison subjective / instrumentale qui se prête à la liquidation du sens et de l'essence langagière de l'homme est également annihilation des différences. Posée dans l'*arché* de la civilisation technicienne, elle « confère à tout un air de ressemblance. Le film, la radio et les magazines constituent un système. Chaque secteur est uniformisé et tous le sont les uns par rapport aux autres »¹³.

Ce passage est assez révélateur et mérite attention. Il indique clairement que les objets techniques sont solidaires les uns des autres; qu'ils ne sont pas une juxtaposition d'objets divers. Et c'est à juste titre que Horkheimer et Adorno firent remarquer que les autos, les bombes et les films apparemment sans rapport les uns avec les autres, assurent la cohésion du système (*halten [...] das Ganze zusammen*). Mais nos auteurs vont encore plus loin pour montrer que les interconnexions entre les divers objets techniques modifient le corps social dans son ensemble pour créer un gigantesque système à l'intérieur duquel la publicité apparaît comme un sous-système technique destiné à resserrer les liens qui lient les consommateurs aux grands trusts. Renchérissant, ils notent : « Même les oppositions politiques dans leurs manifestations esthétiques sont unanimes pour chanter les louanges du rythme d'airain de ce système. Des pays totalitaires aux autres pays, les bâtiments administratifs et les centres d'expositions industrielles se ressemblent presque tous par leur décoration »¹⁴. Nous nous trouvons en présence d'une rationalité uniformisante reposant sur l'abolition des différences et la négation de l'identité du Moi individuel : « l'identité de toutes les choses entre elles se paie par l'impossibilité de chaque chose d'être identique à elle-même »¹⁵. Dilué dans la masse indifférenciée de la horde, le moi individuel se trouve ainsi conduit à sa perte par la rationalité

12. Horkheimer, M., *Kritik zur instrumentellen Vernunft*, op. cit., p. 31.

13. Horkheimer / Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 144.

14. *Ibid.*, p. 144.

15. *Ibid.*, p. 23.

technique, rationalité de la domination par excellence. En prolongement à cette perspective, Marcuse développe une critique pénétrante de la société industrielle. Il montre en effet à quel point la production « idéologique » (l'art, la poésie et le langage), en intériorisant les formes rationalisées de la domination au profit d'une intégration dans le système de production industrielle, se trouve dépouillée de son pouvoir de négation. Ainsi, l'art, la poésie et le langage qui subissent dans la société industrielle l'assaut de la rationalité technique ou rationalité du statu quo, perdent leurs éléments oppositionnels et transcendants, c'est-à-dire leur disposition à un authentique développement du sens. En défiant et mutilant le sens, la rationalité technique dans son expression et son expansion devient synonyme de thanatocratie (mort du négatif, anéantissement des forces oppositionnelles).

Cette situation a inspiré à l'École de Francfort un certain pessimisme sur l'avenir des sociétés industrielles avancées. Adorno, dans *Minima Moralia* souligne qu'« il ne peut avoir de vraie vie dans un monde qui ne l'est pas »¹⁶. Horkheimer pour sa part affirme : « on ne pouvait dire que ce qui était mauvais dans la société actuelle »¹⁷.

Mais cela n'empêcha nullement les philosophes francfortiens¹⁸ d'esquisser des éléments de solutions destinés à combattre le Mal social. On pourrait, non sans simplification excessive, subsumer les solutions de l'École sous les formules suivantes :

- surmonter (au sens fort de *überwinden*) la rationalité du statu quo par le développement des activités non techniques ou transtechniques;
- déterminer le champ d'exercice légitime de la rationalité technique et marquer sa lisière par la mise en route de ce que Habermas appelle rationalité herméneutique (*Verständigungsorientierte Rationalität*).

Ces deux formules jointes à la critique réitérée de la domination permirent aux philosophes francfortiens d'asseoir une théorie de la société industrielle avancée, théorie qui constitue à nos yeux une remarquable contribution à la philosophie de la technique.

16. Adorno, Th. W., *Minima Moralia*, Frankfurt /M., Suhrkamp, 1951, p. 42.

17. Horkheimer, M., *Gesellschaft im Übergang*, Fischer, 1972, p. 164.

18. La différence entre le (philosophe) francfortien et le (philosophe) francfortois est qu'ils se situent respectivement dans des rapports d'appartenance « idéologique » et géographique. Ainsi par exemple, un philosophe originaire d'une ville africaine peut être francfortien s'il se réclame par sa production intellectuelle de l'École de Francfort.

Mais, si remarquable soit sa contribution, l'École de Francfort, à en croire les nouveaux philosophes de la technique, ne constitue pas une philosophie de la technique *stricto sensu*. Cela évidemment appelle une confrontation des positions de l'École avec celles des nouveaux philosophes de la technique.

B. Éléments de comparaison : l'École de Francfort et les nouveaux philosophes de la technique

Nous allons à présent procéder à la confrontation de deux tendances philosophiques dont l'une demeure jusque là inconnue. Peut-être aurait-il fallu procéder à une exposition préalable de chacune d'elles. Cette méthode qui ne manque certainement pas d'intérêt, présente néanmoins l'inconvénient de vouer le texte à des redites qui pourraient paraître rébarbatives. D'où le choix de l'orientation qui est ici la nôtre : dévoiler au fur et à mesure que se déploie la confrontation, les thèses fondamentales des nouveaux philosophes de la technique¹⁹.

Toutefois, on pourrait en prélude à cette confrontation, s'interroger sur l'identité de ces philosophes en posant la question : qui sont les nouveaux philosophes de la technique ? La réponse la plus élémentaire et en même temps la moins instructive est celle qui consiste à citer des noms. Plus édifiante nous paraît la démarche conduisant à identifier le principe fondateur et unificateur de leur contribution à la philosophie de la technique. Retenons pour l'essentiel que cette contribution d'inspiration pragmatiste est plus ou moins proche du *technology assessment*. En effet, affichant un anti-positivisme circonspect, ces philosophes partagent l'idée selon laquelle la dynamique technicienne interpelle aujourd'hui plus que jamais le philosophe; ils suggèrent que le philosophe réponde à cette interpellation par une évaluation de la technique solidaire d'une réévaluation de l'éthique. Ces indications très sommaires appellent évidemment une exposition détaillée des thèses propres à ces nouveaux philosophes. L'exposition de ces thèses se présentera sous le mode d'une confrontation laissant apparaître clairement les analogies et les points de rupture entre les deux tendances philosophiques qui nous préoccupent.

a) Analogies

Il s'agit ici de « mettre sur le tapis » les points de convergence entre les tendances exprimées d'une part, par l'École de Francfort et d'autre

19. Les textes de ces philosophes étant pour la plupart seulement disponibles en allemand et en anglais, nous assumons, dans le cadre de la présente étude, l'entière responsabilité de leur traduction française.

part, par la N.G.T. Le premier point de convergence entre ces deux tendances est la critique ou mieux la *Technikkritik*²⁰. D'un côté comme de l'autre, s'opère une critique de l'aliénation techniciste, de la technocratie, et de la thèse du développement autonome du progrès technique (*die These von der Eigengesetzlichkeit des technischen Fortschritts*).

Il en découle ce second point de convergence qui est la prise en compte de la dimension sociale de la technique. Tous se refusent en effet à isoler la technique du collectif humain dans et par lequel naissent les objets techniques. Ce point de convergence peut être subsumé sous le concept de « *Sozialphilosophie der Technik* ».

Un autre point de convergence est la méfiance à l'égard des spéculations métaphysiques oiseuses et de l'irrationalisme : tous sont animés du souci de proposer, sur la base de la prise en compte du monde vécu social (*soziale Lebenswelt*) et de la reconnaissance de la puissance technicienne, des solutions à la crise de la civilisation technicienne sans démordre de la raison.

Enfin, nous retiendrons comme dernier point de convergence, l'absence d'optimisme exorbitant à l'égard de la technique : loin de développer une quelconque « technophilie », ces auteurs ne donnent pas non plus dans la « technophobie ».

Toutefois, on ne saurait se fonder sur ces analogies pour prétendre connaître ou faire connaître les thèses propres à la NGT. Une analyse différenciée des positions de la NGT et de celles de l'École de Francfort s'en trouvera justifiée.

b) Différences

Les différences de tendances constatées entre l'École de Francfort et les nouveaux philosophes de la technique seront présentées de façon schématique et recensées sous le titre de décalage. Aussi convient-il de signaler que chaque décalage recensé fera l'objet d'une présentation autonome de façon à maintenir la liste continuellement ouverte.

Décalage : l'objet de la critique

La technique qui fait l'objet de la critique de l'École de Francfort semble correspondre au concept wébérien de rationalité téléologique (*Zweckrationalität*). C'est la technique prise dans un sens très élastique qui englobe presque toutes les techniques possibles ou mieux toutes les activités rationnelles orientées vers un but. Les nouveaux philosophes de la technique, mettant en garde contre ce concept

20. On peut dire que l'École de Francfort en tant que « *Technikkritik* » préfigure la formation de la « *neue Generation der Technikphilosophen* ».

générique (*Gattungsbegriff*) de technique et l'évaluation par trop généralisante qui en résulte, déclarent :

Ropohl : « Je plaide pour une critique différenciée de la technique »²¹. Plus loin : « Plutôt que de condamner en bloc la technique ou de la louer pareillement, une critique différenciée de la technique doit permettre de dégager de façon réaliste et objective les véritables défaillances sectorielles de la présente technosphère »²². Huning : « La nature de la technique ne se laisse pas cerner par une définition générale et abstraite »²³. Renchérissant, Friedrich Rapp brandit la *Realtechnik* (terme dû à von Gottl-Ottlilienfeld) comme objet privilégié de la philosophie de la technique.

Or, la *Realtechnik*, terme généralement traduit par technique du réel²⁴, ne constitue qu'une partie de la technique. C'est du moins ce que dénote ce concept dans la classification initiée par von Gottl-Ottlilienfeld. On distingue en effet dans cette classification, en plus de la *Realtechnik* définie comme ensemble des pratiques axées autour de la maîtrise technique de la nature, la technique individuelle (*Individualtechnik*), la technique sociale (*Sozialtechnik*) et la technique intellectuelle (*Intellektualtechnik*). La technique individuelle est l'ensemble des « pratiques de transformation qui ont pour objet les réalités psychiques et corporelles de l'individu ». La technique sociale renferme « les pratiques de transformation qui ont pour objet les relations entre individus ». Ce sont entre autres les « techniques d'administration et d'éducation ». Quant à la technique intellectuelle, elle renvoie aux pratiques méthodologiques dont les objets relèvent du domaine intellectuel, comme celles qui permettent la résolution d'un problème ou d'une énigme, par exemple les techniques de calcul et de toute méthodologie en général²⁵.

On peut donc reconnaître dans l'attachement à la *Realtechnik* l'indice d'un certain réductionnisme. Mais la NGT serait-elle prête à assumer une telle déficience ? Si non, comment expliquer leur intérêt pour la *Realtechnik* ?

21. Ropohl, G., *Die unvollkommene Technik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, p. 9.

22. *Ibid.*, p. 85.

23. Huning, A., « Der Technikbegriff » dans *Technik und Philosophie*, Encyclopédie, Tome 1, Düsseldorf, Éditions VDI, 1990, p. 11.

24. Cf. J.-Y. Goffi, *La philosophie de la technique*, Paris, P.U.F. (Que sais-je ?), 1988, p. 23.

25. Ropohl commentant von Gottl-Ottlilienfeld dans : *Cahier STS*, N° 2, Paris, Éditions du CNRS, 1988, p. 32.

L'une des raisons alléguées par la NGT en faveur de la *Realtechnik* est qu'elle constitue à ses yeux le noyau dur (*Kernpartie*) de la technique, voire la technique par excellence. Tel fut également le parti pris par von Gottl-Ottlilienfeld.

Mais la NGT se sépare de von Gottl-Ottlilienfeld lorsqu'elle se résout à distendre le concept de *Realtechnik* (sans le rendre commensurable à la *Zweckrationalität* de Weber) en y intégrant les autres formes de technique par la mise en évidence formelle de l'artefact (*Sachsystem*). Ainsi, la NGT suggère que la *Realtechnik* ou *Sachtechnik* soit perçue (à la fois et de façon complémentaire) comme : a) « ensemble des artefacts orientés vers des fins utiles »; b) « ensemble des processus et dispositifs humains dans et par lesquels sont produits ces artefacts »; c) « ensemble des processus et pratiques humains dans et par lesquels sont utilisés ces artefacts »²⁶. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la *Realtechnik* de la NGT comme objet privilégié de philosophie de la technique.

Décalage 2 : « thématisation » (Thematisierung) de la philosophie de la technique

L'École de Francfort, il est vrai a esquissé certains thèmes majeurs de la philosophie de la technique; elle a incontestablement contribué au développement de cette nouvelle dimension de la philosophie qu'elle n'a malheureusement pas thématisée. N'ayant pas (volontairement ou involontairement) thématisé la philosophie de la technique, l'École de Francfort fait aujourd'hui figure de philosophie implicite de la technique. Elle serait, selon l'expression de G. Ropohl une *parathematische Technikphilosophie* et ceci par opposition à la *thematische Technikphilosophie*. Tandis que la première expression sert à désigner toute philosophie abordant par des biais la question de la technique, la seconde quant à elle, dénote cette approche qui place la technique au cœur de la réflexion philosophique²⁷. Ces différents concepts (*parathematische* et *thematische Technikphilosophie*) tracent pour ainsi dire la ligne de démarcation entre l'École de Francfort et les nouveaux philosophes de la technique.

Décalage 3 : le modèle systémique (Systemmodell) ou la technique comme sous-système

Concevoir la technique comme sous-système suppose soit l'adoption de l'approche systémique, soit l'intention explicite²⁸ de dévoiler la nature systémique de la technique. Or, aucune de ces deux

26. Ropohl, G., *Die unvollkommene Technik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, p. 61.

27. Cf. Ropohl, G., *Technologische Aufklärung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, p. 11.

hypothèses n'est applicable à la démarche des philosophes francfortiens et cela en raison de leur aversion pour le système.

C'est d'ailleurs cette aversion pour le système qui incita Adorno et Horkheimer à s'attaquer violemment au système hégélien qui, à leurs yeux, constituait le sommet de la systématité. En effet, Hegel dont les efforts avaient consisté à réconcilier dans la Totalité du système le sujet et l'objet, la raison de la société civile et la raison d'État, fut accusé d'avoir hypostasié la réalité en la murant dans la Totalité abstraite, voire fausse : « *das Ganze ist das Unwahre* »²⁹, le Tout (la totalité hégélienne) est le non-vrai. Récusant la Totalité hégélienne, Horkheimer a pu dire des analyses de Hegel qu'elles sont « des abstractions parfaitement dénuées de sens et nullement des âmes du réel »³⁰. Pour Horkheimer, la Totalité hégélienne n'est rien d'autre qu'une raison instrumentale mystifiée et le système hégélien rien de plus qu'une rationalisation de la domination au lieu d'en être la critique. A l'appui de ces vues, Habermas entreprend une critique de l'approche systémique qui, selon lui, conduit à l'absorption de l'activité communicationnelle par des modèles de systèmes rigides et autorégulés.

L'École de Francfort de ce point de vue, est en parfait désaccord avec les nouveaux philosophes de la technique qui, au contraire manifestent un intérêt certain pour l'approche systémique. Mais dans l'esprit de ces philosophes, l'approche systémique ne doit ni donner lieu au déploiement de systèmes abstraits, antidialectiques et anthropocentrés ni céder le pas à la méthode cybernétique foncièrement liée à une intention technocratique.

C'est sans doute ce souci d'une prise en compte de l'humain et du technique dans une démarche systémique qui conduisit la N.G.T à forger le concept de système sociotechnique (*soziotechnisches System*)³¹. Ce concept, à en croire ces philosophes, permet de cerner de façon rigoureuse et systématique la dimension sociale de la technique (*der gesellschaftliche Charakter der Technik*) ainsi que la dimension technique de la société (*der technische Charakter der Gesellschaft*).

28. Nous disons bien intention explicite. Cette précision est importante, car la description de la technique comme sous-système est bel et bien présente dans le discours de l'École de Francfort. Toutefois, ce discours ne procède pas à une mise en évidence formelle de cette dimension de la technique.

29. Adorno, Th. W., *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt, Suhrkamp, 1963, p. 104.

30. Horkheimer, M., *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie. Hegel und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, Fischer, 1970, p. 90.

31. G. Ropohl, le promoteur de ce concept, nous en donne la représentation graphique que voici :

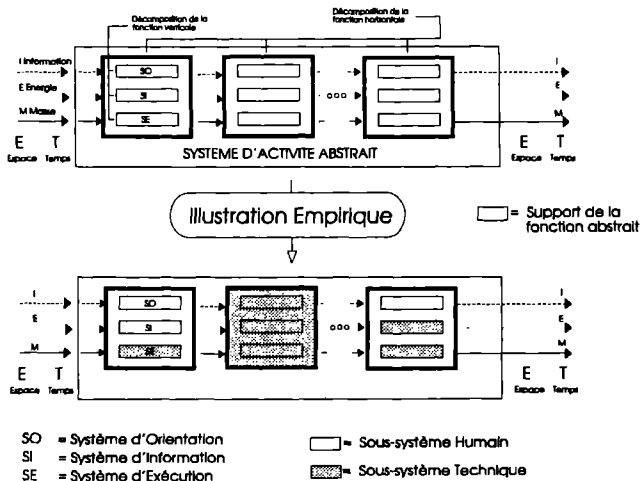
Décalage 4 : la référence à l'individu

La référence à l'individu est excessive du côté de l'École de Francfort. En effet, à l'exception de Habermas (cofondateur de la *Makroethik* caractérisée par la transindividualité), les membres de l'École prirent constamment parti pour l'individu, mieux pour la particularité contre la totalité fausse. « *Das Ganze ist das Unwahre* » disait Adorno. D'où l'invocation chez Adorno, de l'art comme moyen d'émancipation de l'individu. Mais si l'art offre de telles possibilités, c'est d'abord parce qu'il permet de sauver le particulier (*das Besondere zu retten*) puisque la particularité lui est immanente.

Tandis que l'École de Francfort privilégie la catégorie individuelle, les nouveaux philosophes de la technique quant à eux, s'attèlent à montrer le caractère inopérant du particularisme face à la crise actuelle de la civilisation technicienne et surtout à la problématique de l'agir (éthique) dans les sociétés contemporaines. Contre l'orientation particulariste / individualiste de l'éthique, l'argumentation des nouveaux philosophes de la technique est schématiquement la suivante :

« Le développement technique s'est arraché à la sphère individuelle pour devenir une fonction de systèmes sociotechniques complexes. Or ce qui se déploie suivant les lois d'un système, ne peut plus être justifié

31.



UN MODELE DE SYSTEME SOCIO-TECHNIQUE ABSTRAIT ET CONCRET
Notre traduction et adaptation.

à l'échelle individuelle »³². Il appert « que les appels moraux adressés aux individus sont nécessairement vains quand on sait que les conséquences des actions morales sont avant tout imputables non au sujet individuel mais au système complexe émanant de l'action collective »³³. Ces présupposés, estiment les nouveaux philosophes de la technique, doivent être le support de toute réflexion éthique soucieuse de gagner en autorité auprès de nos contemporains. Attentifs aux sollicitations des contemporains, et forts des présupposés susindiqués, ces philosophes peuvent se targuer d'intervenir valablement dans le processus d'évaluation de la technique (*Technikbewertung* ou *Technikfolgenabschätzung*) devenu leur « champ réflexif » par excellence.

Pour conclure

La philosophie de la technique, comme toute discipline naissante, a connu un « long hiver » avant de revêtir la forme qui est aujourd'hui la sienne.

Apparue d'abord sous la forme d'un anthropologisme instrumentaliste (Ernst Kapp), ensuite comme une métaphysique néoplatonicienne de la technique (Dessauer) et enfin comme une ontologie de la technique (Heidegger), la philosophie de la technique « achève » son parcours sur le topos de l'évaluation de la technique (*Technikbewertung*). Dans la *Technikbewertung* s'accomplit ce double mouvement dialectique : la spiritualisation de la technique ou dialectique ascendante d'une part, et d'autre part, la matérialisation de la réflexion philosophique ou dialectique descendante. Dans ce mouvement dialectique, la contribution de l'École de Francfort fut certes indéniable mais partielle. Elle a en effet laissé à mi-chemin le versant descendant de cette dialectique que les nouveaux philosophes de la technique tentent non sans difficulté de pousser à son achèvement. C'est en fait avec l'entrée en scène philosophique de la N.G.T que la philosophie de la technique a connu en Allemagne son véritable essor.

Mais l'essor de la philosophie de la technique en Allemagne nous paraît lié à deux facteurs essentiels qui trouvent dans la conscience leur point d'ancrage.

Il y a d'abord la conscience aiguë des problèmes liés à la dégradation de leur environnement. Ce à quoi il faut ajouter le développement dans la conscience des intellectuels allemands de la

neuen Ethik meistern kann ? », dans *Technikverantwortung*, hg. v. H. Lenk et M. Maring, Frankfurt / New York, Campus, 1991, p. 57. .

33. Lenk / Ropohl, *Technik und Ethik*, Stuttgart, Reclam, 1987, p. 20.

conviction selon laquelle la dynamique technicienne appelle d'innombrables facteurs transcendant les compétences de l'ingénieur ou du technicien. Cette conviction est exprimée en ces termes : « *Die Technik ist heute und künftig zu wichtig, als daß man sie allein den Technikern überlassen dürfte* »³⁴. Loin d'être un simple *flatus vocis*, cette idée se trouve éminemment traduite dans les faits et cela de façon multiforme. Deux faits majeurs retiennent notre attention.

Il s'agit d'une part, de la relation singulièrement étroite qui s'est établie entre la NGT et la VDI (*Verein Deutscher Ingenieure* = Association des Ingénieurs Allemands). C'est ici le lieu de signaler qu'il n'est pas rare de trouver en Allemagne des travaux co-signés par des philosophes et des ingénieurs ou des travaux de philosophes édités avec le concours de la VDI.

On retiendra d'autre part, la présence du philosophe à l'entreprise. En tant que penseurs de la relation éthico-technique, les nouveaux philosophes allemands parviennent à substantier leur projet de prise en compte de la technique en intervenant de façon décisive au niveau de ce qu'on appelle « *Ethik der Personalführung* » : entendez simplement gestion des ressources humaines avec ce que cela comporte comme implications éthiques et / ou transtechniques. Ces philosophes peuvent ainsi se targuer de contribuer *in concreto* à l'action collective de maîtrise du phénomène technique, un phénomène qui ne peut être véritablement maîtrisé que par la prise de conscience de son caractère transinstrumental ainsi que par la mise en route d'activités visant à préserver l'essence axiologique de l'homme vivant dans le technocosme.

Nous arrêtons ici cette petite exploration du paysage germanique de la philosophie de la technique en souhaitant vivement que notre « regard » en croise bien d'autres qui, à n'en pas douter, viendront enrichir cette étude qui constitue à nos yeux une contribution assez modeste à la (re)construction d'une histoire de la philosophie de la technique.

Université Nationale de Côte-d'Ivoire

34. Nous traduisons : « La technique est pour les temps présents et à venir (une réalité) trop importante pour qu'on se permette de la laisser aux mains des seuls techniciens ».

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

Tous les ouvrages mentionnés dans le corps du texte ne sont pas repris dans cette bibliographie.

- ADORNO, Th. W., *Minima Moralia*, Frankfurt, Suhrkamp, 1951.
Noten zur Literatur, Frankfurt, Suhrkamp, 1958.
Negative Dialektik, Frankfurt, Suhrkamp, 1966.
Ästhetische Theorie, Œuvres complètes, vol. 7, 1970.
- DESSAUER, F., *Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung*, Bonn, Cohen, 1927.
- HABERMAS, J., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968.
 « Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt » dans H. Kreuzer (Hrsg.) : *Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz. Dialog über die « zwei Kulturen »*, Stuttgart, 1969.
- HORKHEIMER, M. et ADORNO, Th., *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido, 1955.
- HORKHEIMER, M., *Kritik zur instrumentellen Vernunft*, Frankfurt, Fischer, 1967.
Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie, Hegel und das Problem der Metaphysik, Frankfurt, Fischer, 1970.
Gesellschaft im Übergang, Frankfurt, Fischer, 1972.
- KAPP, E., *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, Braunschweig, Druck und Verlag v. G. Westermann, 1877.
- LENK et MOSER, *Techné, Technik Technologie*, München, Uni-Taschenbuch, 1973.
- LENK et ROPOHL (hrsg.), *Ethik und Technik*, Stuttgart, Reclam, 1987.
- MARCUSE, H., *Kultur und Gesellschaft*, I / II, Frankfurt, 1965.
L'homme unidimensionnel, traduction M. Wittig, Paris, Minuit, 1968.
- RAPP, F., *Analytische Technikphilosophie*, Freiburg, München, Karl Albert, 1978.
Technik und Philosophie, Ouvrage collectif / Encyclopédie, VDI, Düsseldorf, 1990.
- ROPOHL, G., *Eine Systemtheorie der Technik*, München / Wien, Hanser, 1979.
Die unvollkommene Technik, Frankfurt, Suhrkamp, 1985.
Technologische Aufklärung. Beiträge zur Technikphilosophie, Frankfurt, Suhrkamp, 1991.

Philosophiques

philosophiques

« De la logique interne »

Yvon Gauthier, *De la logique interne*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, collection Mathesis, 1991, 140 p.

Mathieu Marion

Volume 21, numéro 1, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027258ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027258ar>

[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

Marion, M. (1994). « De la logique interne » / Yvon Gauthier, *De la logique interne*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, collection Mathesis, 1991, 140 p. *Philosophiques*, 21 (1), 213–239. <https://doi.org/10.7202/027258ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

É T U D E S C R I T I Q U E S

« DE LA LOGIQUE INTERNE »

Yvon Gauthier, *De la logique interne*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, collection Mathesis, 1991, 140 p.

par

Mathieu Marion

La dernière décennie a vu un essor considérable de la recherche sur les fragments de l'arithmétique de Peano. Parallèlement, la mathématique non standard a continué à croître en popularité, surtout après l'introduction du nouveau langage de la théorie interne des ensembles créé par Edward Nelson¹. Pour des raisons d'espace, je me contenterai de discuter le dernier ouvrage d'Yvon Gauthier, *De la logique interne*, en relation avec ces deux domaines florissants. Je compte aussi m'attarder sur les sections dédiées à Frege, Weyl et Wittgenstein. Je ne prétends pas faire justice à la richesse de l'ouvrage de Gauthier, dont j'ai dû passer sous silence bien des aspects. Le mieux que je puisse espérer ici, c'est d'être arrivé à poser quelques bonnes questions. Le lecteur me pardonnera mon ton pédagogique qui allonge le texte par endroit : la littérature de langue française dans ce domaine est quasi-inexistante.

1. De la logique interne à l'arithmétique de Fermat

Dès les premières pages, Gauthier nous invite à « imaginer une hiérarchie de logiques internes en commençant par la plus simple ou la plus pauvre » (p. 8), et il propose sa logique de la négation locale comme étant celle qui « doit

1. Cf. E. Nelson, « Internal Set Theory : A New Approach to Nonstandard Analysis », *Bulletin of the American Mathematical Society* 83, 1977, p. 1165-1198; traduction française dans (Barreau & Harthong 1989), p. 355-399. On trouvera une introduction à la littérature sur les systèmes faibles dans le manifeste d'Angus Macintyre, « The Strength of Weak Systems », dans P. Weingartner & G. Schurz (dir.), *Logic, Philosophy of Science and Epistemology, Proceedings of the 11th International Wittgenstein Symposium*, Vienne, Hölder-Pichler-Tempsky, 1987, p. 43-59. Pour juger de la fécondité de l'analyse non standard, le lecteur consultera N. Cutland (dir.), *Nonstandard Analysis and its Applications*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

servir comme un fondement de toutes les logiques » (p. 15). Pour cela, Gauthier propose de s'en tenir à « l'interprétation la plus stricte possible des constantes logiques (connecteurs et quantificateurs) et des règles d'inférence ou méthodes de preuve » (p. 23). Ce n'est cependant que dans la troisième partie de l'ouvrage que Gauthier esquisse son système de logique, qui se distingue de la logique intuitionniste en ce que non seulement $\neg\neg a \rightarrow a$ est rejeté mais aussi $a \rightarrow \neg\neg a$, puisque la négation est représentée de manière topologique par la différence arithmétique entre un domaine et son extérieur et qu'il n'y a pas de symétrie entre une assertion dans un domaine quelconque D et sa double négation : $D(a) \neq D(\neg a)$ (p. 98).

Afin de rendre sa logique de la négation locale « pauvre » mais arithmétiquement « forte », Gauthier lui donne une représentation arithmétique : la conjonction correspond à la multiplication et la disjonction à l'addition, tandis que l'implication est représentée – c'est là un aspect original – comme produit de Cauchy de séries de puissances :

$$\sum_0^{\infty} c_n x^n = \sum_0^{\infty} a_n x^n \times \sum_0^{\infty} b_n x^n$$

où $c_n = a_0 b_n + a_1 b_{n-1} + \dots + a_n b_0$, ce qui lui donne un contenu arithmétique (p. 101 et 123).

Le quantificateur existentiel est interprété de manière intuitionniste comme une instance numérique (ou une somme d'instances numériques) et le quantificateur universel est interprété comme un produit d'instances numériques. Gauthier n'utilise cependant ces quantificateurs que sur des domaines finis. En effet, il ne veut pas de ceux-ci pour rendre compte des suites infinies², puisqu'il voit en eux le germe de la « totification », c'est-à-dire de l'ensembler des nombres naturels qu'opère la théorie des ensembles : « le quantificateur universel a l'effet de transformer une suite effinie en ensemble infini, c'est à dire en totalité infinie complétée, ce qui est illégitime à nos yeux [...] » (p. 75). Gauthier introduit donc le quantificateur effini, qui s'écrit Ξx et « doit se lire « pour tous les x effinement », c'est-à-dire pour tous les membres d'une suite processive potentiellement infinie » (p. 98). Cette distinction de Gauthier rappelle les mots de Wittgenstein :

Ce n'est pas du tout un même concept qui est qualifié en ajoutant « fini » ou « infini ».

Russell a promu cette idée erronée en créant un symbolisme qui représente les deux types de classes exactement de la même manière.

[...]

Un symbolisme approprié doit reproduire une classe infinie d'une manière complètement différente d'une classe finie³.

2. Plus exactement, Gauthier veut rendre compte des suites infiniment processives de Brouwer. Je ne sais pas jusqu'où Gauthier veut ou peut aller dans ce sens, puisque l'introduction de variables ϕ pour des suites de choix est habituellement accompagnée de l'introduction de fonctionnelles $\tau(\phi)$, avec $P(\phi, \tau(\phi))$ si $\exists x P(\phi, x)$ a été prouvé, ce qui fait perdre au système son caractère purement arithmétique.

3. L. Wittgenstein, L., *Remarks on the Foundations of Mathematics*, troisième édition, Oxford, Blackwell, 1978, p. 228.

Il faut s'arrêter ici un instant et se demander qu'elle est la différence entre le quantificateur effini de Gauthier et le quantificateur universel des intuitionnistes. Voici comment Michael Dummett décrit la notion intuitionniste de procès infini :

[...] la thèse selon laquelle il n'y a pas d'infini complété signifie simplement que saisir une structure infinie, c'est saisir un procès qui la génère, et que référer à une telle structure, c'est référer à ce procès, et reconnaître la structure comme infinie, c'est reconnaître que le procès n'a pas de fin⁴.

Cette lecture informelle ne diffère que de peu de celle de Gauthier. La différence est cependant cruciale puisque, comme tous les intuitionnistes depuis Brouwer, Dummett admet les ordinaux transfinis $\alpha < \epsilon_0$ tandis que pour Gauthier « il n'y a pas de ω » (p. 121)⁵. C'est qu'il rejette tout simplement l'interprétation ensembliste de ω comme procès infini achevé et que pour lui les ordinaux $\alpha < \epsilon_0$ n'ont aucune signification.

En cela, Gauthier a maintenant un allié de taille : Edward Nelson, pour qui « la foi en ω c'est de l'idolâtrie »⁶. Je n'ai pas l'intention de critiquer les travaux de Gauthier d'un point de vue ensembliste. J'aimerais cependant observer le décalage entre ses ambitions finitistes et la force de son formalisme. À mon avis un affaiblissement de l'arithmétique de Peano, qui consiste à restreindre l'induction aux formules bornées dites Δ_0 , permet d'obtenir un système à justification finitiste plus faible encore que celui de Gauthier. Le « programme de Hilbert modifié » mis de l'avant par Edward Nelson dans le dernier chapitre de son livre *Predicative Arithmetic*, est basé sur cette arithmétique bornée. Je reviendrai sur cette question dans la prochaine section. Il faut tout d'abord se pencher sur l'aspect central du livre de Gauthier, la « descente infinie ». En effet, pour arriver à l'arithmétique, il faut ajouter à la logique un certain nombre d'axiomes non logiques, pour 0, S, +, ·, < et il faut ajouter un principe d'induction. L'arithmétique de Peano se caractérise par le schéma d'induction I(ϕ) :

$$[\phi(0) \wedge \forall x(\phi(x) \rightarrow \phi(Sx))] \rightarrow \forall x(\phi(x))$$

Gauthier veut cependant remplacer celui-ci par un schéma dérivé de la méthode dite de « descente infinie » que l'on doit à Pierre de Fermat. Selon le théoricien des nombres Harold Edwards, cette méthode repose sur le principe suivant :

Si la supposition qu'un entier positif possède un ensemble donné de propriétés implique l'existence d'un plus petit entier positif possédant le même ensemble de propriétés, alors aucun entier positif ne possède cet ensemble de propriétés⁷.

4. M.A.E. Dummett, *Elements of Intuitionism*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 56.

5. Pour ce qui est de Dummett, je prends comme exemple son tout récent aveu : « on se sent tout à fait à l'aise avec la notion de nombres cardinaux transfinis », M.A.E. Dummett, « What is Mathematics About ? », dans M. A. E. Dummett, *The Seas of Language*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 440; à paraître dans A. George (dir.), *Mathematics and Mind*, Oxford, Oxford University Press.

6. E. Nelson, *Predicative Arithmetic*, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. 80.

7. H. M. Edwards, *Fermat's Last Theorem*, Berlin, Springer, 1977, p. 9.

La méthode de descente fonctionne donc par *reductio ad absurdum*. En effet, si la supposition qu'un entier positif x possède la propriété ϕ implique l'existence d'un $y < x$ possédant aussi la propriété ϕ , alors cette supposition implique que l'on se trouve devant une suite décroissante infinie d'entiers positifs; mais cette descente infinie est impossible, puisqu'on doit nécessairement aboutir à zéro. Donc, par *reductio*, aucun entier positif ne peut posséder la propriété ϕ .

Ce procédé semble de prime abord légitime du point de vue constructiviste, puisqu'on reste dans le fini en « descendant » jusqu'à zéro. Cependant, si on se place du point de vue classique, on peut dériver le principe d'induction complète :

$$\forall x (\forall y < x \rightarrow \phi(y)) \rightarrow \forall x \phi(x)$$

à partir du schéma $I(\phi)$. L'induction complète sert à son tour à obtenir le principe du plus petit nombre en quelques étapes, lorsqu'on remplace ϕ par $\neg\phi$:

$$\exists x \phi(x) \rightarrow \exists x (\phi(x) \wedge (\forall y < x \rightarrow \neg\phi(y)))^8$$

et il est coutumier de dériver le principe de la descente infinie de Fermat à partir de celui-ci. Je donne la formalisation suivante pour la forme classique du principe :

$$(DI) \quad \forall x (\phi(x) \rightarrow (\exists y < x \rightarrow \phi(y))).$$

Encore une fois, ce principe fonctionne par *reductio ad absurdum*. Supposons qu'on veuille prouver $\forall x \phi(x)$. On part donc de $\neg\forall x \phi(x)$, ce qui est équivalent, classiquement, à $\exists x \neg\phi(x)$. Par DI, il y a donc un $y < x$ tel que $\neg\phi(y)$. En répétant l'utilisation de DI indéfiniment, on obtient une suite infinie de nombres de plus en plus petits possédant la propriété ϕ , ce qui ne peut pas être le cas. Donc $\forall x \phi(x)$. On peut formaliser ce raisonnement de la façon suivante :

$$\forall x (\phi(x) \rightarrow (\exists y < x \rightarrow \phi(y))) \rightarrow \exists y \forall z < y \phi(z).$$

Cette descente infinie correspond à l'induction complète et n'a donc aucun statut particulier. Elle n'a pas le caractère plus spécifiquement finitiste que lui prête Gauthier. Malgré que même un Nelson considère l'usage indirect du principe du plus petit nombre comme équivalent à une preuve par la descente infinie⁹, Gauthier s'oppose à ce raisonnement. C'est ici une question d'ordre conceptuel : Gauthier est sensible à l'aspect finitiste de la descente infinie qu'il ne veut pas associer à l'induction de Peano, qui n'est en fin de compte qu'une notion ensembliste.

Puisque le quantificateur universel qui apparaît dans DI est sans borne, il doit être remplacé, selon Gauthier, par le quantificateur effini. Il récrit donc le raisonnement comme suit :

$$\exists x ((\phi(x) \rightarrow \exists y < x \phi(y)) \rightarrow \exists y \exists z < y \phi(z)) \rightarrow \exists x \neg\phi(x)$$

ce qui signifie

[...] que si l'existence d'une propriété pour un nombre donné n implique l'existence de cette propriété pour un nombre plus petit quelconque, alors la propriété est possédée par la suite effinie descendante des nombres

8. J. R. Schoenfield, *Mathematical Logic*, Reading Mass., Addison-Wesley, 1967.

9. E. Nelson, *Predicative Arithmetic*, *op. cit.*, p. 29.

naturels, ce qui est impossible, donc la propriété est fausse pour tous les nombres naturels « effinement » (p. 77).

En insistant sur l'aspect finitiste, Gauthier dit vouloir revenir par-delà l'approche ensembliste de Peano à la pratique mathématique en « théorie des nombres telles qu'on l'a pratiquée depuis Fermat – et avant lui, Diophante, Euclide, les Babyloniens – jusqu'à maintenant » (p. 23). Il faut en effet prendre un recul historique et surtout ne pas négliger que la découverte des quantificateurs et la formalisation du principe d'induction qui s'en est suivi datent de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Il se peut que ceux-ci ne correspondent pas à la pratique antérieure en théorie des nombres. Cependant, du point de vue classique (à la suite de Cantor et Peano) pour lequel la descente infinie est équivalente à l'induction transfinie, il n'y a pas de différence essentielle entre la pratique mathématique qui précède et celle qui suit l'introduction de l'induction transfinie. Ce point de vue est illustré par Georg Kreisel :

Lorsque l'induction transfinie fut formulée pour la première fois au siècle dernier, la *Méthode* était déjà connue pour l'essentiel depuis Fermat. En effet, on n'avait utilisé jusqu'à cette époque aucun prédicat quantifié, mais bien plutôt seulement des équations ou des inégalités (...) Par exemple, on prouverait aujourd'hui

$$(p + 1)^3 + (q + 1)^3 \neq (n + 1)^3$$

en bref,

$$F_3(p, q, n)$$

au moyen de l'induction ordinaire

$$\forall_p \forall_q F_3(p, q, n).$$

Avant que l'on se soit habitué aux symboles logiques, le triplet (n, p, q) était ordonné lexicographiquement et la *Méthode de descente* employée. Il serait concevable qu'on produise une preuve de la conjecture de Fermat

$$(p + 1)^{r+3} + (q + 1)^{r+3} \neq (n + 1)^{r+3}$$

à l'aide d'un ordre approprié du quadruplet (p, q, r, n) – avec quelque chose comme ε_0 comme nombre ordinal¹⁰ !

Le pari de Gauthier consiste donc à montrer que la descente infinie entendue au sens constructiviste diffère de celle entendue au sens classique et qu'elle correspond bien au principe dont les théoriciens du nombre firent et font encore usage. Du même coup, la descente infinie comprise comme l'équivalent de l'induction complète ne deviendrait qu'une invention des logiciens, plus précisément une perversion qui a son origine dans les travaux de Gentzen.

Il faut noter à l'appui de Gauthier que son point de vue respecte mieux l'esprit de Fermat. Il n'est pas difficile de vérifier que Fermat utilisait avec prédilection la descente infinie, puisqu'on ne lui doit qu'une seule preuve¹¹, celle du théorème selon lequel l'équation $x^4 + y^4 = z^2$ n'a pas de solution dans les nombres entiers pour $x, y, z \neq 0$ et $z > 0$. (Celle-ci est reproduite dans l'appendice I

10. G. Kreisel, « Wie die Beweistheorie zu ihren Ordinalzahlen kam und kommt », *Jahresbericht der deutschen Mathematiker-Vereinigung* 78, 1976, p. 186.

11. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'a obtenu d'autres résultats, seulement qu'il ne divulguait pas ses preuves, ce qui était pratique courante à l'époque : lorsqu'un mathématicien obtenait

(p. 109-110.) Voilà le hic : la descente infinie est une méthode tout à fait appropriée à la théorie des formes quadratiques. Ces quelques lignes d'André Weil le montre bien :

Les propos de Fermat indiquent qu'il était en possession de la théorie des formes quadratiques $X^2 + nY^2$ pour $n = 1, 2, 3$ utilisant des preuves par « descente infinie ». Il ne décrit pas ces preuves; mais en fin de compte Euler développa cette théorie en utilisant aussi la descente infinie, de telle sorte qu'on peut présumer que les preuves de Fermat ne diffèrent pas vraiment de celles d'Euler. D'où vient le succès de la descente infinie dans ces cas ? L'historien qui sait que les corps quadratiques correspondants possèdent un algorithme euclidien l'explique aisément; ce dernier, une fois traduit dans le langage et les notations de Fermat et Euler redonne précisément leurs preuves par descente infinie, [...]¹².

Weil a souligné plusieurs fois la parenté de l'algorithme d'Euclide avec la descente infinie de Fermat. *Selon moi, c'est dans celle-ci que réside toute la constructivité de l'arithmétique avec descente infinie de Gauthier*. On voit bien d'autre part que la notion logique moderne de « descente », équivalente à l'induction complète, a perdu ce caractère constructif.

Il faut aussi noter que l'introduction de l'induction dans l'arithmétique de Peano causa quelques remous. Déjà, à l'époque où il querellait avec les « péaniens » par excellence que sont Russell et Couturat, Poincaré avait fait la remarque que la descente infinie ne correspond pas à l'induction complète¹³. J'ai aussi trouvé dans les pages de la *Revue de métaphysique et de morale* un débat portant sur ces principes, entre deux italiens, Giovanni Vacca¹⁴ et l'élève de Peano, Alessandro Padoa¹⁵. Vacca donne deux versions de la descente infinie, une version négative qui correspond à celle mentionnée plus haut et une version positive :

Si le nombre zéro jouit d'une certaine propriété R, et si l'on sait, par un procédé général, réduire la démonstration de la propriété R, relative au nombre n , autre que zéro, à la démonstration de la même propriété R pour un nombre moindre que n , alors tout nombre jouit de la propriété R¹⁶.

une preuve, il mettait au défi les mathématiciens étrangers de la retrouver. Le cas de l'équation de Pell, l'équation $Nx^2 + 1 = y^2$ à résoudre pour x et y nombres entiers et N un nombre entier donné non carré, est un exemple parfait : Fermat disait avoir obtenu une preuve générale par « descente »; son défi fut relevé par les mathématiciens anglais, dont Pell. Euler retrouva, quelques années plus tard, la preuve de Fermat.

12. A. Weil, A., « History of Mathematics : Why and How », dans Weil, *Œuvres scientifiques. Collected Papers*, vol. 3, Berlin, Springer, 1979, p. 439.
13. H. Poincaré, « Les mathématiques et la logique », *Revue de métaphysique et de morale* 14, p. 294-303, voir aussi p. 17-34 et 294-317, et 13, p. 815-835.
14. G. Vacca, « Sur le principe d'induction mathématique », *Revue de métaphysique et de morale* 19, 1911, p. 29-33, et « Sur la logique de la théorie des nombres », *Revue de métaphysique et de morale* p. 252-257.
15. A. Padoa, « Sur le principe d'induction mathématique », *Revue de métaphysique et de morale* 19, 1911, p. 246-249.
16. G. Vacca, « Sur le principe », *op. cit.*, p. 32.

Pour Vacca, la descente infinie ne peut pas se réduire à l'induction mathématique¹⁷. Le procédé était jugé finitiste, puisqu'on reste dans le fini en « descendant » jusqu'à zéro. Comme Vacca le disait lui-même pour sa seconde version du principe :

La vérité de ce principe résulte de ce qu'on pourra, l'appliquant un nombre fini de fois, arriver au nombre zéro pour lequel la propriété R est vérifiée¹⁸.

Mais ce sont là des cas isolés et la méthode de descente a perdu beaucoup d'intérêt chez les logiciens au XX^e siècle, malgré qu'elle soit restée fort utile en mathématique. Elle a joué en particulier un rôle prépondérant dans la preuve du théorème de Mordell qui dit qu'une courbe algébrique de genre 1 sur un corps de nombre (c'est-à-dire une courbe elliptique) a au plus un nombre fini de points rationnels sur celui-ci, dans les travaux subséquents de Weil¹⁹ et plus récemment dans la preuve de la conjecture de Mordell sur les courbes de genre au moins 2 par Gerd Faltings²⁰. Notons au passage que c'est un « programme d'étude » proposé par Poincaré dans l'article « Sur l'arithmétique des courbes algébriques »²¹ qui est à l'origine des travaux de Mordell et Weil. Poincaré lui-même utilisait la méthode de descente dans ce texte, comme l'avait judicieusement remarqué Weil²².

2. l'arithmétique de Fermat contre l'arithmétique bornée

Les fragments de l'arithmétique de Peano sont obtenus en restreignant le schéma d'induction aux différentes classes **C** de formules de la hiérarchie arithmétique, telles que $E_0, \exists_{n+1}, \forall_{n+1}, E_{n+1}, U_{n+1}, \sigma, \Sigma_{n+1}, \Pi_{n+1}$. Pour $\phi \in \mathbf{C}$, et **C** une de ces classes, la théorie axiomatisée par **P** et le schéma d'induction

$$\forall y ((\phi(y, 0) \wedge \forall x (\phi(x, y) \rightarrow \phi(Sx, y))) \rightarrow \forall x (\phi(x, y)))$$

est dénotée par **IC**. La force relative de ces systèmes est :

$$IE_0 \subset IE_1 \subseteq IE_2 \subseteq \dots \subseteq I\Delta_0 \subset I\Sigma_1 \subset I\Sigma_2 \subset \dots \subset PA$$

(IE_0 dénote ici le système de l'induction ouverte et le symbole $\subseteq$ dénote une inclusion dont on ne sait pas si elle est stricte ou non. Pour les détails, voir Kaye²³ ou le tout récent Hájek & Pudlák²⁴.)

Rien n'interdit une comparaison, ne serait-ce qu'informelle, entre l'arithmétique de Fermat et ces sous-systèmes. Tout d'abord, il faut préciser que Gauthier réclame pour son arithmétique de Fermat le statut cadre logique minimal, suffisamment fort pour pouvoir accomoder les preuves arithmétiques en

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. A. Weil, « L'arithmétique sur les courbes algébriques » (1928), dans A. Weil, *Œuvres scientifiques, op. cit.*, vol. 1, p. 11-45.

20. G. Faltings, « Endlichkeitssätze für abelsche Varietäten über Zahlkörpern », *Inventiones Mathematicae* 73, 1983, p. 349-366.

21. H. Poincaré, « Sur l'arithmétique des courbes algébriques » (1901), dans *Œuvres de Henri Poincaré*, Gauthier-Villars, Paris, 1950, vol. 5, p. 483.

22. A. Weil, « L'arithmétique », *op. cit.*, p. 12-13 et « Arithmetic on Algebraic Varieties » (1936) dans A. Weil, *Œuvres scientifiques, op. cit.*, vol. I, p. 116-117; le texte de Poincaré, *ibid.*, section VIII.

23. R. Kaye, *Models of Peano Arithmetic*, Oxford University Press, Oxford, 1991.

24. P. Hájek et P. Pudlák, *Metamathematics of First-Order Arithmetic*, Springer, Berlin, 1993.

théorie des nombres²⁵. Ce réquisit élimine en partant certains sous-systèmes, tels que IE_0 : Shepherdson a démontré, il y a déjà longtemps, qu'on ne peut même pas prouver dans IE_0 un problème diophantien aussi simple que l'irrationalité de $\sqrt{2}$,

$$\forall x, y \ (x + 1)^2 = 2(y + 1)^2.$$

Il y a cependant d'autre candidats, en particulier le système ID_0 et son extension $ID_0 + \Omega_1$. Ceux-ci n'ont certes pas la même signification arithmétique que IE_0 ou que le fragment algébrique de Presburger²⁶, mais ils ont beaucoup d'équivalents qui ne manquent pas d'intérêt. Sam Buss a démontré dans *Bounded Arithmetic*²⁷ l'équivalence des fragments U_1T_2 et U_1S_2 de l'arithmétique bornée S_2^1 avec $ID_0 + \Omega_1$. On peut aussi mentionner ici le système PV (*polynomially-verifiable*) des torontois Stephen Cook et Alasdair Urquhart²⁸, dont le slogan est : « la preuve constructive est à l'algorithmisme ce que la preuve constructive faisable est à l'algorithmisme [computable] en temps polynomial »²⁹. Buss a aussi montré que S_2^1 (PV), c'est-à-dire S_2^1 augmenté de la notation et des théorèmes de PV, est une extension conservative de PV³⁰. Les travaux de Nelson³¹, où les rapports entre les extensions de l'arithmétique $\mathbf{Q}$ de Robinson et $ID_0 + \Omega_1$ sont étudiés, ont mis en relief l'intérêt fondationnel de tous ces systèmes. Selon moi, il n'y pas de système plus faible que ceux-ci qui posséderait encore un tel intérêt, ce qui implique que l'arithmétique de Fermat n'est pas le cadre minimal que recherche Gauthier. Je ne vois pas comment Gauthier peut affirmer (p. 69, note 1) que son arithmétique de Fermat avec sa descente infinie est « plus restreinte » que les systèmes dérivés de ID_0 étudiés et utilisés par Buss, Nelson et les autres.

25. Soit dit en passant, il n'est pas évident que l'exemple préféré de Gauthier, la preuve « élémentaire » par Selberg et Erdős du théorème sur la distribution des nombres premiers puisse être accommodé dans son système ! Même chose pour I_Q . Sur ce sujet, je réfère à l'étude de Paola D'Aquino sur le théorème de Tchebychef, « Local Behaviour of the Chebyshev Theorem in Models of ID_0 », *Journal of Symbolic Logic* 57, 1992, p. 12-27.

26. Voir les explications de MacIntyre (1987, p. 49).

27. S. R. Buss, *Bounded Arithmetic*, Naples, Bibliopolis, 1986.

28. S. A. Cook et A. Urquhart, « Functional Interpretations of Feasibly Constructive Arithmetic », *Annals of Pure and Applied Logic* 63, 1993, p. 103-201.

29. *Ibid.*, p. 104.

30. Cf. S. R. Buss, *op. cit.*, p. 109. Il faut aussi mentionner le récent article de Jean-Yves Girard, Phil Scott et Andrej Scedrov sur la logique linéaire bornée, intitulé « Bounded Linear Logic : A Modular Approach to Polynomial-Time Computability », *Theoretical Computer Science* 97, 1992, p. 1-66. La logique linéaire est une de ces « éco-logiques » qui fait attention à ses ressources. On y distingue les ressources qui sont limitées de celles qui ne le sont pas. Les symboles ! et ? sont utilisés pour désigner les ressources illimitées : !A signifie que A est mis en mémoire et peut-être utilisé un nombre illimité de fois. Dans la logique linéaire bornée, A pourra toujours être réutilisé, mais seulement un nombre limité de fois, déterminé à l'avance ; !xA signifie donc que A est mis en mémoire et peut être utilisé x fois. Le système de logique linéaire bornée encode toutes (et seulement) les fonctions computables en temps polynomial. On rejoint ici $ID_0 + \Omega_1$.

31. E. Nelson, *Predicative Arithmetic, op. cit.*; et *Radically Elementary Probability Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

Pour les besoins de la discussion, je rappelle brièvement que pour le langage $L = \{o, S, +, \cdot, \leq\}$ de la logique du premier ordre de l'arithmétique, les quantificateurs bornés sont, en abrégé, $(\forall x \leq t)$ et $(\exists x \leq t)$, pour t un terme quelconque de L . Une formule $\phi(x, y)$ est Δ_0 si tous ses quantificateurs sont bornés et le système IA_0 est axiomatisé par le schème :

$$\forall x, z ((\phi(x, o)) \wedge \forall y \leq z (\phi(x, y) \rightarrow \phi(x, Sy))) \rightarrow \forall y \leq z (\phi(x, y))$$

ainsi que par des axiomes, sous forme équationnelle, définissant les propriétés arithmétiques de $o, S, +, \cdot$ et $\leq$. On sait depuis Parikh³², que si $\phi(x, y)$ est Δ_0 et

$$IA_0 \vdash \forall x \exists y \phi(x, y),$$

alors

$$IA_0 \vdash \forall x \exists y \leq (\max(2+x, 1))^k \phi(x, y) \text{ pour } k \in \mathbb{N}.$$

Donc, toute fonction Δ_0 -définissable et totale dans IA_0 est bornée par un polynôme. L'intérêt de I_0 tient en ceci : certaines preuves en théorie des nombres utilisent des fonctions de croissance non polynomiale et ne peuvent pas être traduites en preuves à l'intérieur de IA_0 . Cependant, l'énoncé de certains résultats – il s'agit ici d'énoncés- Π_1^0 – ne fait pas mention de ces fonctions et on cherche à savoir si ces énoncés sont prouvables dans IA_0 .

Bennett³³ a donné une définition- Δ_0 du graphe de $x^y = z$, possédant toutes les propriétés algébriques de l'exponentiation à une exception près puisqu'on ne peut pas, d'après le résultat de Parikh, prouver dans IA_0 que cette fonction est totale. En ajoutant à IA_0 l'axiome exp qui dit que

$$\forall x \forall y \exists z (x^y = z)$$

on obtient le système $IA_0 + exp$ qui permet d'effectuer la plupart des preuves en théorie élémentaire des nombres (celles du livre de Hardy et Wright, par exemple³⁴). Ce système est équivalent, entre autre, au système de l'arithmétique des fonctions élémentaires (c'est-à-dire à IE_0 auquel on ajoute les équations qui définissent les fonction élémentaires de Kalmar). Il s'agit donc de chercher à éliminer l'axiome exp des preuves des énoncés- Π_1^0 de L dans $IA_0 + exp$. L'intérêt de IA_0 et de $IA_0 + \Omega_1$ tient aussi aux connexions avec la théorie de la complexité computationnelle. En particulier, une réponse positive à la question « est-ce que le théorème de Matijasevic-Robinson-Davis-Putnam est démontrable dans IA_0 (ou dans $IA_0 + \Omega_1$) ? » entraînerait une solution positive d'un de ses principaux problèmes : $NP = co-NP$ (avec NP la classe des calculs en temps polynomial « indéterministe », c'est-à-dire que dans certains états de la machine il y a plus d'une action possible, et $co-NP$ la classe des compléments de NP).

On ne peut cependant pas faire grand-chose dans IA_0 , qui n'a que les ressources pour coder les computations en temps linéaire et manque donc de flexibilité : à cause de l'accroissement de la longueur que la substitution introduit, il faut un système qui soit clos pour la multiplication afin de pouvoir parler d'elle. C'est pour cela que l'on s'intéresse à $IA_0 + \Omega_1$, qui permet

32. R. Parikh, « Existence and Feasibility in Arithmetic », *Journal of Symbolic Logic* 36, 1971, p. 494-508.

33. J. Bennett, « On Spectra », thèse de doctorat, Université de Princeton, 1962.

34. G. H. Hardy et E. M. Wright, *An Introduction to the Theory of Numbers*, seconde édition, Oxford, Clarendon Press, 1938.

d'arithmétiser adéquatement la syntaxe. (Voir à ce sujet les commentaires de Wilkie et Paris³⁵ ou de Hájek & Pudlák³⁶.) Cet argument est plutôt technique, mais Nelson croit avoir une justification finitiste, sur laquelle je reviendrai dans un instant.

Pour les relations $\omega_n(x) = y$, l'énoncé

$$\forall x \exists y \omega_n(x) = y$$

de L, qui exprime le fait que ω_n est totale est dénoté par Ω_n (pour plus de détails sur ces relations, voir Wilkie et Paris³⁷). L'expression Ω_1 ou

$$\forall x \exists y \omega_1(x) = y,$$

(bien sûr, il ne faut pas confondre ce ω_1 et l'ordinal ω de la théorie des ensembles), tient lieu de l'énoncé :

$$\forall x \exists y (y = x^{\log x}),$$

où la fonction ($y = x^{\log x}$) possède une définition- Δ_0 . Notons en passant qu'on ne peut pas prouver que l'exponentiation est totale dans $IA_0 + \Omega_1$, tout comme on ne peut pas prouver que la fonction ($y = x^{\log x}$) est totale dans IA_0 . On a donc en particulier les inclusions strictes suivantes, au début de la hiérarchie des systèmes de IA_0 :

$$IA_0 \subset IA_0 + \Omega_1 \subset IA_0 + exp \dots$$

Il ne faut pas s'inquiéter du fait que Ω_1 soit un énoncé $\forall\exists$. Il s'agit d'un énoncé- Π_1^0 qui porte sur l'ensemble ω des nombres naturels. On n'ouvre pas la porte aux nombres transfinis, de ω à ϵ_0 . Tout en admettant qu'on peut monter très haut dans la hiérarchie des systèmes IA_0 – beaucoup plus haut que $IA_0 + exp$, comme on va le voir – je maintiens qu'il n'y a rien au niveau $IA_0 + \Omega_1$ qui nous engage à admettre l'existence d'un ordinal transfini $\alpha < \epsilon_0$.

Pour essayer de fixer les idées, revenons au résultat de Parikh mentionné ci-haut. Dans l'antécédent, $\phi(x, y)$ est Δ_0 , ce que j'indique en soulignant :

$$IA_0 \vdash \forall x \exists y \underline{\phi(x, y)},$$

Il faut voir $\phi(x, y)$ comme étant l'équivalent des « énoncés réels » de Hilbert, dans « *Über das Unendliche* »³⁸. En bornant le quantificateur existentiel, le résultat de Parikh étend, façon de parler, la partie « réelle » (soulignée) :

$$I_0 \vdash \forall x \exists y \leq t \underline{\phi(x, y)},$$

puisque la fonction témoin (*witness function*) du quantificateur existentiel est computable en temps linéaire. Les ordinaux transfinis n'entrent pas en jeu ici.

L'usage du quantificateur universel ne m'apparaît pas problématique dans ce contexte, puisqu'on peut tout aussi bien considérer la variable x comme

35. A. J. Wilkie et J. B. Paris, « On the Scheme of Induction for Bounded Arithmetical Formulas », *Annals of Pure and Applied Logic* 35, 1987, p. 264-265.

36. P. Hájek et P. Pudlák, *op. cit.*, p. 273.

37. A. J. Wilkie et J. B. Paris, *op. cit.*, p. 264.

38. On doit au jeune André Weil une traduction du texte de Hilbert (« Sur l'infini », *Acta Mathematica* 48, 1926, p. 91-122), qui est malheureusement oubliée de nos jours. Gauthier sera heureux d'y découvrir que Weil traduisait déjà l'expression hilbertienne « *inhaltliche logische Schliessen* » par « logique interne de la deduction » (p. 101), ce qui est beaucoup mieux que le néologisme « contentuelle » ou que l'expression malheureuse : « raisonnement logique à contenu », utilisés par Jean Largeault dans sa traduction (« Sur l'infini » dans J. Largeault, *Logique mathématique. Textes*, Paris, Armand Colin, 1972, p. 228).

libre. Il faut en effet regarder l'expression $\forall\exists$ comme faisant partie de l'usage du symbole de fonction, puisque Ω_1 peut être remplacé par le signe de fonction $\#$ (*sharp*) :

$$\#(x, y) = x^{\log y}$$

Il suffit donc d'enrichir le langage de L à $L^* = \{0, S, +, \cdot, \#, \leq\}$. On a donc le système IA_0^* , qui est axiomatisé par le schème d'induction avec quantificateurs bornés par des termes dans $\#$ et, en plus des axiomes usuels, par des axiomes spécifiques pour $\#$. On peut aisément prouver que IA_0^* est interprétable dans $IA_0 + \Omega_1$ et vice-versa.

Donc, si il y a lieu de s'inquiéter à propos de Ω_1 , c'est plutôt toute la hiérarchie des systèmes de IA_0 qu'il faut remettre en question : en effet, le système IA_0 lui-même est axiomatisé par des énoncés- Π_1^0 . On a qu'à regarder le schème d'induction IA_0 pour voir qu'il possède des quantificateurs universels non bornés : il s'agit uniquement de restreindre – et c'est là toute une restriction – l'induction à la classe des formules qui ne possèdent que des quantificateurs bornés. Mais cette induction, Gauthier veut la chasser pour la remplacer par la descente infinie.

La position de Gauthier m'apparaît paradoxale : d'un côté il se doit de considérer IA_0 insuffisant, puisqu'on y prouve moins que dans l'arithmétique de Fermat. D'un autre côté, Gauthier considère IA_0 , avec son induction, comme un cadre formel infinitaire, donc beaucoup moins « restreint ». À quoi doit-on s'en tenir ? Peut-être doit-on simplement s'arrêter ici : l'arithmétique de Fermat, avec son quantificateur effini et sa descente infinie peut-elle vraiment être comparée avec la hiérarchie des sous-systèmes de l'arithmétique de Peano ? S'il est question de discréditer l'arithmétique de Peano, alors toute restriction de l'induction à des classes de formules telles que Δ_0 ne serait que peine perdue. Cependant, Nelson a tenté de donner une justification « génétique » à son « programme de Hilbert modifié »³⁹, dont le système correspond à $\Omega + (IA_0 + \Omega_1)$; ce qui le distingue de l'arithmétique de Peano. C'est celui-ci et non pas l'ensemble de la hiérarchie IA_0 , que j'aimerais comparer à l'arithmétique de Fermat.

De l'avis de Nelson, que je partage, l'induction n'est pas dangereuse dans le contexte de $IA_0 + \Omega_1$: si problème il y a, il est situé au-delà, avec les fonctions à croissance plus rapide telles que l'exponentiation. En effet, même si Ω_1 dit que la fonction $y = x^{\log x}$ est totale, cette fonction reste computable en temps polynomial. Notons que la fonction *sharp* est étroitement liée à la fonction $\#$ (*smash*) de Sam Buss

$$x \# y = 2^{bd \cdot |y|},$$

qui possède la rapidité de croissance nécessaire pour définir les fonctions computables en temps polynomial⁴⁰. L'expression Ω_1 peut donc être remplacée par l'adjonction de la fonction $\#$ qui est computable en un temps polynomial, tout comme $+$ et $\cdot$, tandis que ce n'est pas le cas avec l'exponentiation. Il y a donc une barrière à franchir avec l'exponentiation. C'est cette « barrière infranchissable », comme le dit Nelson, qui cause problème, si

39. E. Nelson, *Predicative Arithmetic*, op. cit., chapitres I, 18 et 30-32.

40. S. R. Buss, op. cit.

problème il y a. Voilà donc une bonne raison pour associer $\mathbf{I}\Delta_0 + \Omega_1$ avec $\mathbf{I}\Delta_0$ plutôt qu'avec $\mathbf{I}\Delta_0 + \text{exp}$.

Venons-en finalement au « programme de Hilbert modifié » proposé par Nelson. Le point de départ de Nelson dans *Predicative Arithmetic*⁴¹ est le système **Q** de Raphael Robinson, qui n'est que l'arithmétique de Peano sans l'induction. On n'a même pas le

$$\exists x (Sx = x+1)$$

de Gauthier (p. 99), mais simplement

$$(x \neq 0) \rightarrow \exists y (Sy = x)$$

où le quantificateur existentiel peut-être éliminé en introduisant la fonction de différence modifiée (introduite à l'origine par Skolem⁴²; il s'agit de la fonction δ de Kronecker) :

$$(x = 0) \rightarrow S(x \_ 1) = x.$$

Nelson et Wilkie ont démontré qu'il y a une définition uniforme dans les modèles de **Q** d'un segment initial qui est un modèle de $\mathbf{I}\Delta_0 + \Omega_1$. Pour Nelson, il s'agit là d'une justification finitiste, puisque le système **Q** de Robinson est tout simplement irréprochable à cet égard; à moins que l'on se place du point de vue finitiste strict selon lequel même l'addition et la multiplication ne sont pas des fonctions totales, puisqu'une borne supérieure à l'activité du mathématicien est postulée. Je me rappelle d'une paraphrase de Kronecker par Robin Gandy, en conversation, qui illustre bien la différence de points de vue : « selon Nelson, Dieu créa l'addition et la multiplication, le reste n'est que l'œuvre des hommes ». Je reviendrai sur le finitisme strict dans la section 3.

Pour continuer sur un ton informel, l'idée maîtresse de Nelson consiste à prendre un modèle **M** de $\mathbf{I}\Delta_0$, et à en considérer le segment initial **B**, appelé « segment de Bennett » :

$$x \in \mathbf{B} \Leftrightarrow (\exists y) (y = 2^x),$$

qui est clos pour + et · si on a Ω_1 . Comme l'a remarqué MacIntyre, ce domaine « a beaucoup en commun avec ω »⁴³. L'analogie a ceci d'intéressant : on peut effectuer une analyse non standard (de type « interne » et non pas à la Robinson) à justification finitiste, sur laquelle je reviendrai dans la section 4. À supposer que ce programme s'avère sans faille, on pourrait alors développer une grande partie de l'analyse à l'intérieur des extensions de **Q**, un résultat qui serait pour le moins spectaculaire.

Ce programme est malheureusement un peu mal pensé (par exemple, le quantificateur $\exists$ ci-dessus est non borné) : Nelson n'a pas fait attention au fait que la démonstration de l'interprétabilité de $\mathbf{I}\Delta_0 + \Omega_1$ dans **Q** fait usage de quantificateurs non bornés, comme le lui a reproché, entre autre, Pavel Pudlák⁴⁴. La

41. E. Nelson, *op. cit.*

42. T. Skolem, « The Foundations of Elementary Arithmetic established by means of the Recursive Mode of Thought, without Use of Apparent Variables ranging over Infinite Domains » (1923), dans J. van Heijenoort (dir.), *From Frege to Gödel. A Sourcebook in Mathematical Logic, 1879-1931*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1967, p. 303-333.

43. A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 51.

44. P. Pudlák, « Review of E. Nelson : *Predicative Arithmetic* », *Journal of Symbolic Logic* 53, 1988, p. 987-989.

question : « est-ce qu'une démonstration d'interprétabilité de $IA_0 + \Omega_1$ dans $\mathbf{Q}$ est possible qui n'utiliserait que des quantificateurs bornés ? » reste encore sans réponse. Une réponse négative serait fatale.

Faisant abstraction de ces problèmes, mon objection contre l'arithmétique de Fermat consiste simplement à réclamer pour le point de vue $IA_0 + \Omega_1$ revu par Nelson – et seulement pour celui-ci, non pas pour le plein point de vue de la hiérarchie des systèmes IA_0 – un statut finitiste plus fort que celui-ci et à affirmer, peut-être à tort, qu'on ne peut critiquer le point de vue $IA_0 + \Omega_1$ qu'en adoptant une position finitiste stricte que Gauthier récuse. (Sur ce dernier point, voir le début de la section suivante.) Il est important de rappeler que Nelson a un théorème « d'auto-consistance génétique »⁴⁵ et qu'il n'a donc pas besoin de l'induction transfinie pour la justification de son système.

Afin de prévenir une objection potentielle, je dois mentionner les travaux de Richard Sommer, qui a étendu la notion d'ordinal $\alpha < \epsilon_0$ aux modèles de IA_0 afin d'y démontrer *inter alia* certains résultats élémentaires sur les ordinaux⁴⁶. Sommer a en effet montré que l'on peut « faire » une partie importante de l'arithmétique ordinale dans IA_0 et $IA_0 + \Omega_1$. Mais il ne faut pas se méprendre sur la signification de ces résultats. Si le modèle de IA_0 et $IA_0 + \Omega_1$ reste l'ensemble ω des nombres naturels, la métathéorie de Sommer, ZFC (la théorie des ensembles de Zermelo-Fraenkel avec l'axiome du choix), a pour modèle des ensembles infinis (les ordinaux $\alpha < \epsilon_0$ étant des ensembles infinis). Supposons maintenant que $\mathbf{R}$ est l'ensemble des symboles de relation ordinales usuelles, et $\mathbf{F}$ l'ensemble des symboles de fonction ordinales usuelles. Sommer démontre que pour $L^* = (\{o, S, +, \cdot, \leq\} \cup \mathbf{R} \cup \mathbf{F})$, on a un codage (*Gödel numbering*)

$$\alpha \mapsto \ulcorner \alpha \urcorner$$

pour les ordinaux $\alpha < \epsilon_0$, et un ensemble D d'énoncés- L^* tels que

$\ulcorner \cdot \urcorner$ est une bijection de ϵ_0 dans un sous-ensemble de ω .

De plus, pour chaque relation R de $\mathbf{R}$, on a :

$$\forall x (R(x) \leftrightarrow \theta_R(x)),$$

avec $\theta_R \in \Delta_0$ et pour chaque fonction F de $\mathbf{F}$, on a :

$$\forall x, y (F(x) = y \leftrightarrow \theta_F(x, y)),$$

avec $\theta_F \in \Delta_0$, et, au besoin,

$$IA_0 + \Omega_1 \vdash \forall x \exists ! y \theta_F(x, y);$$

etc... Ce résultat permet de dire que, pour la plupart des fonctions, les « ordinaux » dans le modèle de IA_0 correspondent aux ordinaux dans ZFC.

Le fait qu'on puisse coder les ordinaux transfinis dans IA_0 ne semble pas avoir d'intérêt philosophique : il est vrai, d'un côté, que IA_0 possède les ressources pour un tel codage (une variante du codage de Smullyan) mais il faut, de l'autre côté, accepter le langage L^* et se placer dans la métathéorie ZFC. (Il faut aussi se demander si de toute façon l'arithmétique de Fermat ne possède pas elle-même les ressources pour coder les ordinaux transfinis. Une réponse négative n'est pas évidente.) Quant à l'induction transfinie, elle n'apparaît pas

45. E. Nelson, *Predicative Arithmetic*, op. cit., p. 172, théorème 30.27.

46. R. Sommer, « Transfinite Induction and Hierarchies Generated by Transfinite Recursion within Peano Arithmetic », thèse de doctorat, Université de la Californie à Berkeley, 1990.

dans $\mathbf{I}\Delta_{\mathcal{O}}$. Il faut l'ajouter : Sommer travaille avec $\mathbf{I}\Delta_{\mathcal{O}} + (TI(\alpha, \varphi) : \varphi \in \mathbf{C})$, où $TI(\alpha, \varphi)$ dénote l'induction transfinie jusqu'à α . Ces travaux ne font donc sens que si on monte dans la hiérarchie des systèmes de $\mathbf{I}\Delta_{\mathcal{O}}$ au moins jusqu'au niveau de la fonction d'Ackermann F_{ω} , qui est définie par diagonalisation sur les fonctions :

$$F_0(x) = x + 1$$

$$F_{n+1}(x) = F_n^{(x+1)}(x)$$

(pour tout $n \in \mathbf{N}$). On peut non seulement obtenir une définition- $\Delta_{\mathcal{O}}$ du graphe de F_{ω} – et donc concevoir le système $\mathbf{I}\Delta_{\mathcal{O}} + F_{\omega}$ – mais encore une définition- $\Delta_{\mathcal{O}}$ des graphes des fonctions de la hiérarchie de Wainer, qui présupposent un système de notation ordinale jusqu'à $\varepsilon_{\mathcal{O}}$. Mais, encore une fois, avec ces fonctions nous sommes bien loin du domaine des fonctions computables en temps polynomial et du segment de Bennett : on ne respecte plus le point de vue génétique adopté par Nelson.

3. Entre le finitisme strict et l'arithmétique sans quantificateurs

Il ne faut pas oublier qu'il y a un point de vue fondationnel encore plus faible que celui de $\mathbf{I}\Delta_{\mathcal{O}} + \Omega_1$, soit le finitisme strict associé aux travaux de Eskin-Volpin, et, plus récemment à des auteurs tels que Robin Gandy, Vladimir Sazonov et bien d'autres. En effet, le point de vue $\mathbf{I}\Delta_{\mathcal{O}} + \Omega_1$ se distingue par le rôle central joué par la notion de computabilité en temps polynomial. Pour Buss, par exemple, « faisabilité » est synonyme de « computabilité en temps polynomial ». En théorie de la complexité computationnelle, l'intérêt se porte sur les bornes supérieures à la quantité de ressources computationnelles utilisées par un algorithme qui résout un problème décidable. Il y a deux mesures de ces ressources, le temps, c'est-à-dire le nombre d'étapes exécutées par l'algorithme, et l'espace, c'est-à-dire la quantité de mémoire utilisée par l'algorithme. Une borne supérieure sur le temps requis est donnée en exhibant un algorithme et en bornant ses ressources, et si un problème donné peut être résolu en un temps cn^k pour des constantes c et k , où n est la longueur du *input*, alors l'algorithme est computable en temps polynomial. Aucune restriction n'est cependant émise à propos de la longueur de n .

Je prends ici comme exemple l'élimination des quantificateurs pour le fragment $\{0, S, +, \leq\}$, connu sous le nom d'arithmétique de Presburger⁴⁷. Les techniques en théorie des modèles telles que la *model-completeness* d'Abraham Robinson ou celle des ultraproducts ne permettent d'obtenir que des algorithmes récursifs généraux, tandis qu'avec l'élimination des quantificateurs (qui est d'origine kroneckerienne) on obtient des algorithmes récursifs primitifs. On peut obtenir pour ceux-ci des bornes temporelles pour leur complexité, mais celles-ci sont trop larges pour être « faisables » : les meilleures bornes

47. M. Presburger, « On the Completeness of a certain System of Arithmetic of Whole Numbers in which Addition occurs as the only Operation », *History and Philosophy of Logic* 12, 1991, p. 225-233.

dans la littérature sont des itérations finies de la fonction exponentielle. Par exemple, la borne supérieure pour l'arithmétique de Presburger est : $2^{2^{cn}}$

(Ferrante & Rackoff⁴⁸).

Comme je l'ai dit, il n'y a pas de restriction sur la longueur de n . On peut cependant ajouter une restriction supplémentaire et postuler qu'il y a une borne supérieure à la longueur de toute communication entre mathématiciens. En tenant compte de l'existence de celle-ci, on peut construire des modèles totalement finis de l'arithmétique, comme tente de le faire Robin Gandy, par exemple⁴⁹. Pour ce point de vue finitiste strict les nombres finis très grands sont équivalents à l'infini, ce que Vladimir Sazonov exprime en disant que de son point de vue, « $2^{2^{10}} = 2^{1024} = \infty$ »⁵⁰.

Gauthier écarte lui-même ce point de vue finitiste strict (p. 75, note 4) auquel il associe Esenin-Volpin et Wittgenstein. (Je reviendrai sur l'interprétation de Wittgenstein dans la section 5.) Je ne suis pas convaincu, cependant, que le constructivisme radical de Gauthier ne le force pas à adopter des positions finitistes strictes. En effet, j'ai tenté d'indiquer dans la section précédente que si on prend au sérieux sa volonté de vouloir mettre sur pied avec son arithmétique de Fermat, un système plus « restreint » que ceux associés à $\mathbf{ID}_0 + \mathbf{\Omega}_T$, il est forcé à mon avis d'adopter une position finitiste stricte. Sinon, il doit reconnaître que son arithmétique n'est pas aussi faible qu'il voudrait bien qu'elle soit.

Un autre question à propos de laquelle Gauthier s'engage pratiquement à adopter une thèse finitiste stricte est celle de l'imprédictivité. Gauthier qualifie l'imprédictivité de la définition logiciste des nombres naturels de « rédhibitoire » (p. 82). C'est un fait bien connu que les définitions de Frege et Dedekind au second ordre sont imprédictives. On peut cependant se demander si une certaine dose d'imprédictivité n'est pas nécessaire dans tout raisonnement mathématique. En effet, Dummett a fait il y a déjà longtemps la remarque selon laquelle une forme d'imprédictivité reste présente même si, afin d'éviter le second ordre plein, on traite l'induction non pas comme une définition, mais comme partie de l'explication informelle du prédicat « nombre naturel »⁵¹. Il semble que la notion de nombre naturel soit déjà imprédictive. On retrouve ici le fameux cercle vicieux dénoncé par les finitistes stricts, de Esenin-Volpin à Nelson. Les numéraux sont habituellement définis comme suit : 0 est un numéral et si n est un numéral, alors Sn est un numéral. Les numéraux sont donc représentés par la suite

$0, So, SSo, SSSo, SSSSo, \dots$

48. J. Ferrante et C. W. Rackoff, *The Computational Complexity of Logical Theories*, Berlin, Springer, Lecture Notes in Mathematics 718, 1979, p. 47-54.

49. R. O. Gandy, « Completely Finite Models for Number Theory », *Journal of Symbolic Logic* 54, 1989, p. 653, et « Totally Finite Interpretation of First-Order Arithmetic. (Second Draft) », manuscrit, 1989.

50. V. Yu. Sazonov, « On Feasible Numbers », Abstract, *Journal of Symbolic Logic* 57, 1992, p. 331.

51. M. A. E. Dummett, « The Philosophical Significance of Gödel's Theorem », dans M. A. E. Dummett Dummett, *Truth and other Enigmas*, Londres, Duckworth, 1978, p. 186-201.

Selon ce raisonnement, on peut, par cette suite atteindre n'importe quel nombre naturel. La vérité du schéma d'induction $I(\Phi)$ de Peano repose précisément sur notre reconnaissance de ce fait. Esenin-Volpin avait à l'époque pointé du doigt la circularité de cette explication, en considérant l'assertion

$$[\Phi(0) \wedge \forall x(\Phi(x) \rightarrow \Phi(x+1))] \rightarrow (\Phi(10^{12})).$$

Pour Esenin-Volpin, il est impossible d'utiliser 10^{12} fois le *Modus Ponens*, puisqu'en secondes 10^{12} équivalait à plus de 20 000 ans. Mais d'après les explications précédentes on atteint le 10^{12} -ième membre de la suite des nombres naturels en 10^{12} étapes. Or l'expression « n étapes » présuppose que n soit un nombre naturel. On voit bien la circularité de la conception traditionnelle des nombres naturels. Cette circularité n'est pas moins vicieuse, selon Esenin-Volpin, « que celle que l'on retrouve dans les définitions imprédicatives de la théorie des ensembles »⁵². On fait donc face ici à un dilemme : soit on nie que l'imprédicativité soit vicieuse et on ne peut plus alors parler de vice rédhibitoire (Charles Parsons⁵³, par exemple, adopte ce point de vue à la suite de Dummett); soit on va de l'avant, comme le font les finitistes stricts depuis Esenin-Volpin, et on remet en question la notion même de « nombre naturel », c'est-à-dire qu'il faut rejeter l'unicité de la suite des nombres naturels et il n'y a plus d'isomorphie⁵⁴. Si Gauthier veut que la critique prédicativiste conserve son mordant, il me semble contraint d'opter pour la seconde alternative. Cela convient mieux à son constructivisme, qui est plus radical que celui d'un Dummett; ce dernier étant prêt à accepter une certaine dose d'imprédicativité tandis que pour Gauthier, comme pour Nelson, « le raisonnement finitaire imprédicatif est un résidu de platonisme qui a été accepté par les finitistes sans faire preuve d'esprit critique »⁵⁵. C'est une analyse détaillée de la notion de prédicativité qu'il nous faut pour compléter le point de vue de Gauthier, qui me semble bien contraint à adopter une position finitiste stricte.

Gauthier se doit aussi de distinguer son arithmétique de Fermat de l'arithmétique de Skolem, et du même coup du calcul équationnel de Louis

52. Cf. A. S. Esenin-Volpin, « The Ultra-Intuitionistic Criticism and the Anti-Traditional Program for the Foundations of Mathematics », dans Myhill *et al.* *Intuitionism and Proof Theory*, Amsterdam, North-Holland, 1970, p. 5. On retrouvera un argument tout à fait similaire dans l'article de Parikh, *op. cit.*, p. 502-503, dans *Predicative Arithmetic* de A. Nelson, *op. cit.*, p. 174, et, plus récemment, dans J. Mycielski, « The Meaning of Pure Mathematics », *Journal of Philosophical Logic* 18, 1989, p. 316. Le chapitre 18 de *Predicative Arithmetic* contient un important résultat à l'appui de cette critique.

53. C. Parsons, « The Impredicativity of Induction » dans M. Detlefsen (dir.), *Proof, Logic and Formalization*, Londres, Routledge, 1992, p. 139-161.

54. Sur ce sujet, je conseille la lecture de D. Isles, « Remarks on the Notion of Standard Non-Isomorphic Natural Number Series », dans F. Richman (dir.), *Constructive Mathematics. Proceedings of the New Mexico State University Conference 1980*, Berlin, Springer, Lecture Notes in Mathematics vol. 873, 1981, p. 111-134.

55. Cf. E. Nelson, *Predicative Arithmetic*, *op. cit.*, p. 177. On notera que ce point de vue rend erronée la thèse de Bill Tait selon laquelle « il ne peut pas y avoir de point de vue préférable à partir duquel on puisse lancer une attaque contre le finitisme », W. Tait, « Finitism », *Journal of Philosophy* 78, 1981, p. 546.

Goodstein, qui sont un peu les ancêtres de l'arithmétique bornée⁵⁶. Ici, nous sommes réduits à l'affirmation de Gauthier selon laquelle l'arithmétique de Fermat « est la seule arithmétique qui ne soit pas ensembliste, c'est-à-dire qui ne fasse pas appel à un ordinal-limite infini – même l'arithmétique récursive de Skolem [...] ne saurait s'en passer » (p. 116). Ce propos m'apparaît ne pas être tout à fait juste.

Tout d'abord, Gauthier passe sous silence la *general set theory*, c'est-à-dire la théorie des ensembles de Zermelo-Fraenkel sans l'axiome d'infinité. Cette théorie, qui reste malheureusement peu étudiée⁵⁷, peut être interprétée sur les ensembles héréditairement finis (c'est-à-dire les ensembles qui sont finis, dont tous les éléments sont finis, tous les éléments des éléments sont finis, etc.), et elle est bien plus forte qu'elle ne paraît à prime abord, puisqu'on peut y interpréter l'arithmétique de Peano. John Mayberry a récemment défendu cette théorie générale des ensembles⁵⁸, qui correspond selon lui à l'arithmétique des fonctions élémentaires de Kalmar, d'un point de vue finitiste qui se rapproche de celui de Esenin-Volpin (sans pour autant faire usage des étranges notions temporelles et modales de celui-ci). L'abandon de l'unicité de la suite des nombres naturels est une des conséquences de l'approche de Mayberry⁵⁹. D'un autre côté, l'abandon de l'axiome d'infinité n'implique pas l'abandon total de l'approche ensembliste.

Bill Tait ayant émis la thèse couramment acceptée selon laquelle les fonctions finitistes sont exactement les fonctions récursives primitives⁶⁰, l'arithmétique de Skolem joue un rôle important dans les discussions sur le finitisme. Le but avoué de Skolem dans son fameux texte de 1923 était de ne pas utiliser les quantificateurs non bornés⁶¹. Le « mode de pensée récursif » proposé par Skolem correspond à l'usage de définitions récursives primitives pour l'introduction de nouvelles fonctions, de quantificateurs bornés uniquement comme abréviation dans les cas finis et de variables libres lorsque le domaine est non fini. Si Skolem utilise l'induction mathématique, le calcul équationnel de Louis Goodstein s'en passe totalement, tout comme il se passe du calcul propositionnel au grand complet⁶². Toutes les propositions sont des équations de la forme $A=B$ où A et B sont des fonctions ou des termes primitifs

56. A cet égard, voir S. A. Cook, « Feasibly Constructive Proofs and the Propositional Calculus », dans *Conference Record of the Seventh Annual ACM Symposium on Theory of Computing*, New York, Association for Computing Machinery (ACM), 1975, p. 83-97, qui introduit des fonctions computables en temps polynomial par des équations de récursion dans le style de Skolem et Goodstein. A la différence du système de Skolem, PV n'a de symboles que pour les fonction computables en temps polynomial.

57. Le *locus classicus* reste H. Wang, *A Survey of Mathematical Logic*, Peking / Amsterdam, Science Press / North Holland, 1963, p. 480-489.

58. J. Mayberry, « What are Numbers ? », *Philosophical Studies* 54, 1988, p. 317-354.

59. *Ibid.*, p. 350.

60. W. Tait, *op. cit.*, p. 533.

61. T. Skolem, *op. cit.*, p. 304.

62. R. L. Goodstein, *Constructive Formalism*, Leicester, Leicester University Press, 1951 et *Recursive Analysis*, Amsterdam, North Holland, 1957.

récurifs et où les règles sont la substitution et l'unicité – cette dernière remplaçant l'induction, selon une idée de Dedekind et Wittgenstein. Comme Goodstein le dit lui-même, le seul infini est la possibilité « illimitée » ou indéfinie de remplacer une variable numérique par un numéral (*numeral*) précis ou par un symbole de fonction⁶³. Comme le dit Goodstein, le calcul équationnel « ne fait pas appel au schéma d'induction »⁶⁴.

Il n'était pas question pour Skolem (ni pour Goodstein) d'introduire ω , malgré qu'il soit vrai qu'en théorie de la preuve on associe l'ordinal ω^ω comme borne à l'arithmétique de Skolem. Gauthier pourrait y voir l'indication d'un manque de constructivité. On peut cependant renverser ce raisonnement et y voir que ce qui apparaît *at face value* comme non constructif ne l'est pas vraiment et ne présuppose pas des totalités infinies. Gauthier doit s'adresser à ce genre d'argument, sur lequel est fondée une bonne partie de la théorie de la preuve contemporaine, que ce soit les travaux de Kreisel, de Feferman, de l'école allemande de Schütte, ou encore la *reverse mathematics* de Friedman.

Le point de vue de Gauthier s'oppose diamétralement à celui de Kreisel⁶⁵, qui critique la thèse de Tait pour des raisons opposées. Pour Gauthier, c'est non seulement la notion de récursion transfinie, mais aussi la notion de récursion primitive qu'il faut remettre en question. Dans la perspective des logiques ordinales (*ordinal logics*) ouverte par les travaux de Turing, Kreisel a tenté de circonscrire le domaine des preuves finitistes (à sa suite, Feferman a fait de même pour la predicativité) et selon lui le domaine du finitisme déborde du domaine des fonctions récursives primitives : les fonctions finitistes sont précisément celles que l'on peut prouver comme existant dans la théorie des nombres du premier ordre. L'argument de Kreisel peut être décrit comme suit : supposons que $F(x, y)$ est une équation à deux variables et S_n dénote le numéral $SSS \dots$. So avec n occurrences de S . Supposons que l'on a les fonctions finitistes ϕ et γ telles que l'on peut prouver dans l'arithmétique récursive primitive que $\gamma(x)$ soit un terme t de celle-ci, et que $\phi(x)$ soit une déduction formelle dans l'arithmétique récursive primitive de $F(Sx, t)$. Or, puisqu'un finitiste doit reconnaître que $F(Sn, t)$ est déduit, il doit reconnaître qu'il y a un nombre x tel que $F(n, x)$. On peut ainsi introduire la fonction

$$\eta(n) = \text{« le plus petit nombre } x \text{ tel que } F(n, x) \text{ ».}$$

Kreisel croit donc légitimer de cette façon l'introduction de fonctions non récursives telles que η , d'un point de vue finitiste. Les arguments de Kreisel sont partagés par de nombreux logiciens⁶⁶, et il serait utile que Gauthier précise aussi ses objections envers celui-ci.

63. R. L. Goodstein, *Constructive Formalism*, op. cit., p. 52.

64. Cf. R. L. Goodstein, *Development of Mathematical Logic*, op. cit., p. 113. Cependant, pour Gauthier cette possibilité illimitée correspond à l'induction complète. Y. Gauthier, « Finite Arithmetic with Infinite Descent », *Dialectica* 43, p. 336.

65. G. Kreisel, « Ordinal Logics and the Characterization of Informal Concepts of Proofs », dans J. A. Todd (dir.) : *Proceedings of the International Congress of Mathematicians*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, p. 289-299; et « Principles of Proof and Ordinals implicit in given Concepts », dans Myhill et al., *Intuition...*, op. cit., p. 489-516.

66. Par exemple, H. E. Rose, *Subrecursion. Functions and Hierarchies*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. xi.

4. Analyse non standard

Pour revenir au « programme de Hilbert modifié » de Nelson, j'aimerais m'opposer au scepticisme de Gauthier à propos des vertus de l'analyse non standard (ANS), dont l'usage permet une extension remarquable des fragments faibles que nous avons abordés. L'attrait de l'ANS vient de la possibilité de travailler avec deux modèles, en particulier de la possibilité de modèles « hyperfinis ». De prime abord, Gauthier est sceptique, car il semble difficile de donner un modèle non standard du continu sans faire appel à une théorie des ensembles forte. L'ANS d'Abraham Robinson a été renouvelée récemment grâce à l'introduction d'une nouvelle syntaxe par Edward Nelson dans « Internal Set Theory. A New Approach to Nonstandard Analysis »⁶⁷. S'attaquant à l'approche de Nelson dans le deuxième appendice (p. 112-114), Gauthier qualifie la théorie interne des ensembles (IST) de théorie « hautement imprédictive » (p. 113). On peut bien sûr lui concéder ce point, puisque pour obtenir l'IST il faut tout d'abord se donner la théorie des ensembles de Zermelo-Frankel avec l'axiome du choix (ZFC). Mais l'intérêt de l'ANS n'en est pas diminué pour autant. À mon avis, on peut donner des fondements finitistes à l'ANS en s'aidant des travaux de Nelson lui-même.

L'axiome d'idéalisation joue à mon avis un rôle crucial, puisqu'il en découle que les ensembles infinis standards de IST tel que **N** ou **R** contiennent des membres non standards⁶⁸. (C'est là une différence essentielle avec l'approche de Robinson : les non-standards sont déjà dans l'univers de IST, alors que Robinson doit construire un nouvel ensemble ***R**; **R** dans IST correspond à ***R** dans une « superstructure ».) On a donc deux modèles, celui des entiers « standards » ou « naïfs » et celui des « non-standards » ou « non-naïfs ». Si on se place du point de vue de ZFC, le plus « petit » modèle sera le modèle standard. Il faut tout simplement rejeter ce point de vue et dire que c'est plutôt le modèle non standard qui est le plus « petit ». Pour faire cela, il faut donner une version plus faible ou abandonner les principes de transfert et de standardisation⁶⁹. On peut interpréter ainsi ce que fait Nelson dans le dernier chapitre de *Predicative Arithmetic*, où il introduit sa théorie **Q***. Celle-ci contient son arithmétique prédictive (on dépasse donc le point de vue $IA_0 + \Omega_1$) et un prédicat ϕ accompagné d'axiomes qui disent que ϕ respecte chaque symbole de fonction borné et chaque axiome non logique borné. Ce qui a pour conséquence, pour **D** borné, que si $\vdash_Q D$, alors $\vdash_Q D^\phi$, ce qui remplace le principe de transfert.

67. E. Nelson, *op. cit.*

68. *Ibid.*, p. 1167.

69. Il faut noter ici, que malgré leur justification intuitionniste — voir G. Reeb, « La mathématique non standard vieille de soixante ans ? », Strasbourg, Publications de l'Institut de Recherche Mathématique Avancée (IRMA), 1979 et « Intuitionnisme, Formalisme, Mathématique non standard et Infinitésimaux », dans B. Seke et R. Bebbouchi, (dir.) : *Bakundi* (1) 1981-1983. *Traces d'un séminaire*, Strasbourg, IRMA, 1983, p. 13-35; et surtout G. Reeb et J. Harthong, « Intuitionnisme 1984 », dans H. Barreau et J. Harthong (dir.), *La mathématique non standard*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1989, p. 213-252. — Reeb, Harthong et Diener se permettent le plein point de vue de ZFC. On consultera leur manuel F. Diener et G. Reeb, *Analyse non standard*, Paris, Hermann, 1989.

Pour ce qui est du principe de standardisation, on pourrait utiliser une version plus faible telle que le principe de récurrence externe de Diener & Reeb⁷⁰. Le truc c'est que $\Phi(x)$ est équivalent à « x est standard » dans IST. La théorie $\mathbf{Q}^*$ contient aussi la constante N avec les axiomes

$$\mathbf{E}(2 \uparrow N), \mathbf{E}(2 \uparrow 2 \uparrow N), \dots$$

($\uparrow$ étant le symbole pour la superexponentiation) et l'axiome $\neg\Phi(N)$, qui est équivalent au principe d'idéalisation⁷¹. Nelson montre aussi que $\mathbf{Q}^*$ reste interprétable localement dans $\mathbf{Q}$, et il donne un argument, insuffisant cependant, en faveur de sa consistance. Avec cette petite portion de IST – dont la possibilité d'une justification finitiste reste cependant douteuse – Nelson a obtenu une élégante version élémentaire non standard du théorème de de Moivre-Laplace dans *Radically Elementary Probability Theory*⁷². On voit bien, donc, que Nelson n'a pas utilisé le plein point de vue de IST.

C'est sur cette base que réside, à mon avis, l'avenir de la philosophie constructiviste des sciences. En effet, les résultats obtenus depuis quelques années – en particulier ceux de Nelson – sont impressionnants, et permettent d'espérer une constructivisation complète de la physique mathématique. Ces remarques sont purement spéculatives et ici aussi, tout reste à faire. Mais on voit bien l'attrait de cette approche⁷³ ! Gauthier l'a bien vu et il adopte l'approche syntaxique de Nelson dans un nouvel ouvrage, *La logique interne des théories physiques*⁷⁴, sans pour autant abandonner sa critique de $\mathbf{Q}^*$, qui reste imprédicative (au sens de Nelson).

5. Philosophie de la logique

L'entreprise métamathématique de la logique interne est de nature révisionniste, tout comme l'est la logique intuitionniste. Lorsqu'on ne veut pas adopter en bloc toutes les mathématiques classiques, il existe bien des façons de les découper et ce qu'il faut c'est une motivation philosophique pour justifier le découpage que l'on choisit. Il se peut très bien que celui-ci ne corresponde à aucune position philosophique cohérente. C'est, par exemple, l'argument de Dummett⁷⁵ contre le finitisme strict d'Esenin-Volpin. Une grande partie de l'attrait de la logique intuitionniste vient précisément des

70. F. Diener et G. Reeb, *op. cit.*

71. E. Nelson, *Predicative Arithmetic*, *op. cit.*, p. 179.

72. E. Nelson, *Radically Elementary Probability Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1987, chap. 8.

73. Il faut aussi mentionner les travaux de Jan Mycielski sur ses théories localement finies, qui ouvrent la possibilité d'une ANS purement finitaire (J. Mycielski, « Analysis without Actual Infinity », *Journal of Symbolic Logic* 46, 1981, p. 625-633; et « Locally Finite Theories », *Journal of Symbolic Logic* 51, 1986, p. 59-62). Une autre avenue est celle de la théorie intuitionniste des types de Martin-Löf. Celui-ci a montré récemment comment développer à partir de celle-ci une ANS intuitionniste (P. Martin-Löf, « Mathematics of Infinity », dans P. Martin-Löf & G. Mints (dir.) : *COLOG-88*, Berlin, Springer, Lecture Notes on Computer Science 417, 1990, p. 146-197).

74. Y. Gauthier, Y., *La Logique Interne des théories physiques*, Montréal/Paris, Bellarmin / Vrin, 1992, p. 95 sq.

75. M. A. E. Dummett, « Wang's Paradox », dans Dummett, *Truth and other Enigmas*, *op. cit.*, p. 248-268.

arguments en théorie de la signification donnés par Dummett, basés sur les notions d'harmonie et de stabilité, et poursuivis par Dag Prawitz qui a vu le lien avec son principe d'inversion en déduction naturelle⁷⁶.

Au lieu d'une analyse de ce genre⁷⁷, Gauthier se contente de débûsquier la métaphysique – celle de Thomas d'Aquin, Spinoza, etc. – qu'il voit à l'œuvre derrière le réalisme ensembliste de Cantor. C'est, on en conviendra, insuffisant, puisque le réalisme a d'autres motivations. Il est vrai, d'autre part, qu'une telle entreprise déborde les limites de son ouvrage. Celui-ci contient cependant des paragraphes à caractère plus purement philosophique, dont ceux dédiés à Hermann Weyl et à Ludwig Wittgenstein sur lesquels je vais m'arrêter. Les écrits de ces auteurs contiennent les germes d'une philosophie de la logique que j'aurais aimé voir mise en valeur.

Mais tout d'abord, une remarque ponctuelle sur la critique concise de Frege au paragraphe 3.4. Gauthier ne tient pas compte des récents travaux de Crispin Wright et George Boolos sur le système des *Grundgesetze der Arithmetik*, où le remplacement de l'axiome V de Frege par le « principe de Hume » (qui est cependant au second ordre) rend le système consistant puisqu'il permet d'éviter la dérivation du paradoxe de Zermelo-Russell⁷⁸. De plus, Gauthier qualifie les fondements logicistes à la Frege de « dérivé conceptualiste de la théorie des ensembles » (p. 82). Il y a cependant tout un débat initié par Boolos, sur lequel je ne veux pas me prononcer ici, sur le point de vue de Quine selon lequel la logique du second ordre ne serait qu'une théorie des ensembles déguisée; l'intention de Boolos étant précisément de défendre l'autonomie de la logique du second ordre⁷⁹.

76. Les textes principaux sont M. A. E. Dummett, « The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic », dans M. A. E. Dummett, *Truth and other Enigmas*, op. cit., p. 215-247 et D. Prawitz, « Meaning and Proofs : On the Conflict between Classical and Intuitionistic Logic », *Theoria* 93, 1977, p. 2-40. Je recommande tout particulièrement la lecture des chapitres 11 à 13 de *The Logical Basis of Metaphysics* (M. A. E. Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1991), qui contiennent l'exposé le plus récent, qui a aussi l'avantage d'être très clair, de l'argument de Dummett. Il faut aussi mentionner les travaux de Per Martin-Löf, en particulier ses lectures à l'Université de Sienne, « On the Meaning of the Logical Constants and the Justifications of the Logical Laws », manuscrit 1983, dont le contenu est très voisin.

77. Neil Tennant, pour prendre un exemple, s'est attelé à cette tâche, afin de justifier une révision en faveur d'une logique pertinente (*relevant logic*) intuitionniste (N. Tennant, *Anti-Realism in Logic. Truth as Eternal*, Oxford, Clarendon Press, 1987). Christopher Peacocke, quant à lui, a tenté de justifier l'interprétation réaliste des constantes logiques dans « Understanding Logical Constants » (C. Peacocke, « Understanding Logical Constants », *Proceedings of the British Academy* 73, 1987, p. 153-200).

78. Voir C. J. G. Wright, *Frege's Conception of Numbers as Objects*, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1983, chap. 4; G. Boolos, « The Consistency of Frege's *Foundations of Arithmetic* », dans J. J. Thompson (dir.), *On Being and Saying. Essays for Richard Cartwright*, Cambridge Mass., MIT Press, 1987, p. 3-20 et « Saving Frege from Contradiction », *Proceedings of the Aristotelian Society* 87, 1988, p. 137-151. Dans la même veine le lecteur pourra consulter R. Heck, « The Development of Arithmetic in Frege's *Grundgesetze der Arithmetik* », *Journal of Symbolic Logic* 58, 1993, p. 579-601.

79. C'est dans *Philosophy of Logic* que Quine décrivait la logique comme « *set theory in sheep's*

Le paragraphe dédié à Hermann Weyl (p. 87-92) reprend le texte d'une conférence donnée dans le cadre du *Internationalen Hermann Weyl-Kongresses* à Kiel en 1986. La discussion de l'œuvre de Weyl se concentre sur ses travaux en théorie des nombres et en théorie des groupes (ainsi que sur les multiples volte-faces de Weyl à l'égard de l'intuitionnisme). Malgré l'intérêt du propos, une discussion du finitisme de Weyl – en particulier de ses idées sur la quantification à l'époque de son engagement intuitionniste – eût été, à mon avis, plus appropriée dans le cadre de cet ouvrage. On est réduit ici à une note en bas de page où s'est glissé, sans nul doute accidentellement, un léger contresens (p. 87, n. 18).

En effet, il semble que Weyl soit le premier à avoir énoncé clairement dans son article de 1921, « *Über die neue Grundlagenkrise der Mathematik* »⁸⁰, la théorie du jugement selon laquelle le *alle* et le *es gibt* ne peuvent pas être lus comme une suite de conjonctions ou de disjonctions si le domaine de quantification est infini, mais plutôt, respectivement, comme des *Anweisungen auf Urteile* et des *Urteilsabstrakte*⁸¹. Dès lors, de telles propositions arithmétiques générales ne peuvent être niées, ce qui implique que la loi du tiers-exclu ne s'applique pas à leur égard⁸². Cette lecture finitiste des quantificateurs a joué un rôle central dans les années 20, puisqu'elle fut adoptée par Hilbert. Dans son fameux texte de 1925, « *Über das Unendliche* »⁸³, Hilbert introduit une trichotomie (et non pas simplement une dichotomie) entre énoncés « réels », énoncés « finitaires généraux » (qui correspondent à ce qu'appelle maintenant les énoncés- Π_1^0) et énoncés « idéaux ». S'agissant des énoncés finitaires généraux, il adopte l'analyse de Weyl et reconnaît qu'ils ne peuvent pas être interprétés comme une infinité d'équations numériques, concaténées à l'aide des connecteurs $\wedge$ ou $\vee$. C'est à cause de cela qu'ils sont, selon lui, « incapables d'être niés »⁸⁴. En répétant Weyl presque mot pour mot, Hilbert ajoute qu'un énoncé finitaire général doit plutôt être interprété « comme jugement hypothétique qui n'asserte quelque chose que lorsqu'un numéral est donné »⁸⁵.

Il faut noter que les conceptions de Weyl ont aussi influencé Frank Ramsey, qui abandonna son point de vue ultra-platoniste en 1929, et que le parallèle avec les positions de Wittgenstein (entre 1929 et 1933) est frappant⁸⁶. L'importance philosophique de ce point de vue est considérable. En effet, la position que l'on peut extraire des écrits de Weyl, Ramsey et Wittgenstein se rapproche beaucoup de l'ancien style de conventionnalisme qui contestait

clothing » (Englewood Cliffs N.J., Prentice-Hall, 1971, p. 66). Les premières objections de Boolos se trouvent dans G. Boolos, « On Second-Order Logic », *Journal of Philosophy* 72, 1975, p. 509-527. Voir surtout « To be is to be a value of a variable (or to be some values of some variables) », *Journal of Philosophy* 81, 1984, p. 430-449; « Nominalist Platonism », *Philosophical Review* 44, 1985, p. 327-344; « Reading the *Begriffsschrift* », *Mind* 94, 1985, p. 331-344.

80. Dans K. Chandrasekharan (dir.), *Gesammelte Abhandlungen*, 4 Vol., Berlin, Springer, 1968, vol. 2, p. 143-180.

81. *Ibid.*, p. 155-157.

82. *Ibid.*, p. 158.

83. D. Hilbert, « On the Infinite », dans J. van Heijenoort, *op. cit.*, p. 367-392.

84. *Ibid.*, p. 378.

85. *Ibid.*

l'interprétation sémantique de certaines classes d'énoncés – en l'occurrence ici, les énoncés mathématiques – en défendant l'idée qu'il ne s'agit que de « règles déguisées », qui n'ont pas le plein statut d'énoncés évaluables en termes de vérité et de fausseté⁸⁷. Il y a là une différence fondamentale avec le point de vue frégéen de l'anti-réalisme de Dummett qui ne rejette pas les conditions de vérité pour ces classes d'énoncés, malgré ses réserves face à la sémantique bivalente qui caractérise le réalisme. Ce point de vue est certes discrédité de nos jours. Il n'y a cependant aucune raison de croire que la victoire des frégéens soit définitive et qu'on ne puisse pas relancer ce débat.

Gauthier a considérablement adouci au cours des ans ses critiques de Wittgenstein, comme en fait foi le paragraphe qui lui est dédié. (J'ose espérer ne pas avoir été étranger à cette révision.) Il reste malgré tout encore très proche de l'interprétation faite jadis par Kreisel⁸⁸, en considérant Wittgenstein comme défendant une forme de finitisme strict (p. 75, note 4) et en concluant que « Wittgenstein a produit une analyse fondationnelle de la pratique mathématique élémentaire » (p. 86). Cette conclusion est immédiatement suivie du reproche – le même que Kreisel – de ne pas s'intéresser aux mathématiques supérieures.

Gauthier prend pour exemple le théorème sur la distribution des nombres premiers et il qualifie la discussion par Wittgenstein de ce théorème de « navrante à plus d'un égard » (p. 86). Reprochant à Wittgenstein de ne pas avoir utilisé les travaux de Ingham, qui était son contemporain à Cambridge, il ajoute : « Wittgenstein ne pouvait prévoir – ou l'aurait-il pu – que le théorème serait démontré constructivement ... » (p. 86). Cette remarque me semble injustifiée : il n'est bien sûr pas question de divination, et si Wittgenstein n'a pas « vu » qu'une preuve constructive serait un jour possible, il n'était pas plus fautif que ses contemporains, à commencer par Ingham lui-même, qui disait dans son traité :

Nous pouvons en effet aller plus loin et dire qu'il est fort improbable que l'on découvre un jour une authentique preuve « à variable réelle », en tous cas tant que la théorie est fondée sur l'identité de Euler. Parce que toutes les preuves connues du théorème sur les nombres premiers sont basées sur une propriété particulière des zéros complexes de $\zeta(s)$ et, à l'inverse, ceci est une simple conséquence du théorème sur les nombres premiers lui-même. Il est donc clair que cette propriété doit être utilisée (explicitement ou

86. Sur cette question, voir M. Marion, *Wittgenstein, Finitism, and the Foundations of Mathematics*, à paraître, Oxford, Oxford University Press, et « Wittgenstein and Finitism », à paraître dans *Synthese*. Sur l'influence de Weyl sur Ramsey, voir U. Majer, « Ramsey's Conception of Theories : An Intuitionistic Approach », *History of Philosophy Quarterly* 6, 1989, p. 233-258.

87. Dans une autre perspective, il serait opportun de comparer la distinction qui est à l'œuvre ici à la distinction faite par Per Martin-Löf entre « propositions » et « jugements ». Voir P. Martin-Löf, *Intuitionistic Type Theory*, Naples, Bibliopolis, 1984 ; « Truth of a Proposition, Evidence of a Judgement, Validity of a Proof », *Synthese* 73, 1987, p. 407-420 ; « Mathematics of Infinity », *op. cit.* Cette distinction est à la base de sa théorie intuitionniste des types et elle s'avère très utile pour l'implémentation de celle-ci, d'où son succès auprès des informaticiens.

88. G. Kreisel, « Wittgenstein's Remarks on the Foundations of Mathematics », *British Journal for the Philosophy of Science* 9, 1958, p. 135-158.

implicitement) dans toute preuve qui se base sur $\zeta(s)$, et il n'est pas facile de voir comment on pourrait procéder en ne tenant compte que des valeurs réelles de s ⁸⁹.

Bien sûr, Ingham s'est trompé, puisque Atle Selberg a en 1949 obtenu une preuve « élémentaire »⁹⁰. Soit dit en passant, cette preuve se distingue de la preuve classique en ce qu'elle est une preuve « directe » au sens de Kreisel, c'est-à-dire qu'elle peut être effectuée dans un système à variable libre du type proposé par Skolem sans introduire de fonctions additionnelles, et non pas parce qu'elle remplace les variables complexes (de la fonction ζ de Riemann) par des variables réelles⁹¹.

J'aimerais profiter de l'occasion pour m'arrêter sur une remarque de Wittgenstein à propos du théorème sur la distribution des nombres premiers (j'oublie ici les remarques contenues dans *Remarques Philosophiques*, dont le manuscrit est antérieur au livre d'Ingham). Dans les *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Wittgenstein ne mentionne presque jamais ce théorème, mais il fait la remarque suivante (vers 1942-44), de caractère très kantien :

On pourrait peut-être dire que le caractère synthétique des propositions mathématiques apparaît de manière évidente dans l'occurrence imprévisible des nombres premiers.

Qu'elles soient synthétiques (en ce sens) ne les rend pas moins *a priori*. J'aimerais pouvoir dire qu'elles sont non pas obtenues à partir des concepts par un certain type d'analyse, mais plutôt qu'elles déterminent un concept par synthèse, [...]

La distribution des nombres premiers serait un exemple parfait de ce qu'on pourrait appeler synthétique *a priori*, car on peut dire qu'elle n'est en tous cas pas obtenue par une analyse du concept de nombre premier⁹².

89. Cf. A. E. Ingham, *The Distribution of Prime Numbers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1932, p. 6. En 1938, Hardy et Wright écrivent dans leur *Introduction to the Theory of Numbers*, où ils se limitent aux preuves élémentaires : « Nous ne pourrions pas donner une preuve, puisqu'aucune preuve élémentaire n'est connue, toutes les preuves connues dépendent de la théorie des fonctions... », *op. cit.*, p. 9.

90. Pour la preuve de Selberg, voir A. Selberg, « An Elementary Proof of the Prime Number Theorem », *Annals of Mathematics* 50, 1949, p. 305-313. Il faut noter que la preuve de Selberg (et Erdős) n'est pas entièrement satisfaisante, comme en fait foi la littérature subséquente sur l'estimation du terme correctif.

91. G. Kreisel, « On the Interpretation of non-finitist Proofs. Part I », *Journal of Symbolic Logic* 16, 1951, p. 248.

92. *Op. cit.*, p. 246. Pour mieux comprendre le contenu kantien de cette remarque, il faut citer les *Lectures on the Foundations of Mathematics* de 1939 : « Une relation interne n'est jamais une relation entre deux objets, mais on pourrait dire que c'est une relation entre deux concepts. Un énoncé assurant une relation interne entre deux objets, comme par exemple un énoncé mathématique, ne décrit pas des objets mais construit des concepts », dans C. Diamond (dir.), Ithaca, Cornell University Press, p. 73. Lorsqu'on sait le rôle joué par la notion de relation interne dans toute la philosophie de Wittgenstein – rôle sur lequel Aldo Gargani (« Internal Relations, Syntax and Use in Wittgenstein's Philosophical Analysis », *Teoria*, 1985, p. 61-71) a beaucoup insisté – on mesure le constructivisme de Wittgenstein.

Lorsqu'on regarde le raisonnement qui a conduit Gauss à la conjecture :

$$\frac{\pi(n)}{n} \sim \frac{1}{\log n}$$

($\pi(n)$ étant le nombre de nombres premiers n'excédant pas n , et $\sim$ le signe de l'équivalence asymptotique) on comprend le sens de la remarque de Wittgenstein. Avant Gauss, les mathématiciens ont essayé d'obtenir, sur la base des tables obtenues à partir du crible d'Ératosthène, des formules arithmétiques qui ne produiraient que des nombres premiers, à défaut de tous les produire. Par exemple, Fermat avait conjecturé que tous les nombres de la forme :

$$F(n) = 2^{2^n} + 1$$

sont des nombres premiers. Mais Euler montra que

$$F(5) = 2^{2^5} + 1 = 641 \times 6700417.$$

$F(5)$ n'est donc pas un nombre premier. L'intérêt des travaux de Gauss réside en partie dans l'abandon de cette approche. Il dirigea plutôt son attention sur la distribution des nombres premiers. Mais c'est encore par une étude *empirique* des tables de nombres premiers que Gauss trouve sa conjecture. En effet si on prend $\pi(n)$ pour le nombre de nombres premiers n'excédant pas n , la densité des nombres premiers pour les n premiers nombres naturels est donnée par $\pi(n) / n$, et c'est en étudiant les tables de nombres premiers que Gauss s'est aperçu de l'équivalence asymptotique de $\pi(n) / n$ et de $1/\log n$ (pour $\log n$ le logarithme népérien de n), qu'il conjectura. On voit bien ici le sens de la remarque de Wittgenstein. C'est une preuve qu'il comprenait bien le raisonnement sous-jacent à la conjecture de Gauss.

Un dernier mot sur la critique qu'adresse Gauthier à l'interprétation de Wittgenstein comme finitiste strict, par Crispin Wright. Pour rendre justice à Wittgenstein, il ne faut pas seulement montrer qu'il n'a jamais exprimé un point de vue finitiste strict à la Esenin-Volpin, ce qui est évident; il faut surtout montrer, contre Wright, qu'il peut aussi éviter les conclusions du finitiste strict dans ses arguments, en particulier dans sa discussion sur le caractère synoptique de la preuve⁹³. Ici, le propos de Gauthier rejoint le mien. L'exemple choisi par Wright (qui ne tente pas de « mettre en doute » la thèse wittgensteinienne du caractère synoptique de la preuve, comme Gauthier le prétend (p. 85), mais bien d'en donner un exemple) est le théorème d'Euclide sur l'infinité des nombres premiers dont la preuve se lit comme suit : si p_n est le plus grand nombre premier connu, on peut donc donner la liste : $p_1 \dots p_n$ à partir de laquelle on construit le nombre

$$N = [p_1 \cdot p_2 \cdot p_3 \cdot \dots \cdot p_n] + 1.$$

Ce nombre N est soit premier et donc $\geq p_n$, ce qui contredit l'hypothèse de départ; soit il ne l'est pas et il est donc décomposable en un nombre composé et un nombre premier. Celui-ci est nécessairement $\geq p_n$ puisque les $p_1 \dots p_n$ doivent toujours donner un reste de 1. CQFD

Si on rejette le « non-faisable » (*unfeasible*) comme le font les finitistes stricts, suivant en cela Esenin-Volpin, on ne peut pas donner une telle preuve

93. Une telle interprétation est entreprise dans M. Marion, *Wittgenstein, Finitism and the foundations of Mathematics*, op. cit.

puisque'il se peut que le produit $|p_1 \cdot p_2 \cdot p_3 \cdot \dots \cdot p_n|$ nécessaire à la preuve ne soit pas computable pour un p_n très grand. En d'autres termes, il semble qu'on ait ici besoin du « non-faisable » pour prouver le « faisable ». Wright fait la remarque suivante dans l'esprit de Wittgenstein : « on ne peut pas en général garantir l'existence d'une représentation synoptique de $n!+1$ pour un n arbitraire qui soit représentable synoptiquement »⁹⁴. (La formulation de Wright porte à confusion, puisque $n!+1$ n'est pas nécessaire à la preuve.) Il faut mentionner ici un résultat très inattendu de Paris, Wilkie et Woods⁹⁵ qui montre que l'on a :

$$\forall x \exists y > x \text{ (} y \text{ est un nombre premier)}$$

dans $I_0 + Th_1$. Ce qu'ils ont montré à la suite de Woods⁹⁶, c'est que l'on peut obtenir dans $I_0 + Th_1$ une version faible du principe combinatoire du pigeonnier :

Δ_0 -WPHP : Il n'y a pas de fonction Δ_0 qui soit $1-1$, telle que $f: 2x \rightarrow x$ (à ne pas confondre avec la version dénotée dans la littérature par Δ_0 -PHP, nécessaire à la preuve de la cofinalité des nombres premiers); et que cette version suffit pour prouver l'infinité des nombres premiers (ou plutôt, pour être plus exact, le postulat de Bertrand). Il faut surtout noter ici que Δ_0 -WPHP – tout comme Δ_0 -PHP – n'ajoute pas de fonctions à croissance exponentielle à $I\Delta_0 + \Omega_1$, qui n'a donc pas besoin d'être augmenté ! Au contraire l'intérêt du résultat tient justement en ce qu'il montre qu'un principe combinatoire est suffisant, là où on pensait avoir recours à des fonctions de croissance exponentielle.

Gauthier aurait pu ou dû citer à l'appui de son propos cette preuve de l'infinité des nombres premiers dans $I\Delta_0 + \Omega_1$ à l'aide du principe du pigeonnier. Grâce à ce résultat, on peut mesurer la différence entre le finitisme strict à la Esenin-Volpin, que Wright (et bien d'autres) plaque sur les écrits de Wittgenstein, et les travaux récents sur les fragments de l'arithmétique de Peano. De toute façon, une meilleure interprétation – qui va de pair avec les remarques sur l'infini, de nature aristotélicienne, que Gauthier relève (p. 83-4) – rapprochera plutôt Wittgenstein du finitisme qui est sous-jacent à certains travaux sur les fragments de l'arithmétique de Peano et sur la sous-récursion.

Gauthier objecte cependant qu'on peut « imposer une borne logarithmique à $n!+1$ de sorte que la descente devient élémentairement computable » (p. 85). Je me permets de mettre en doute cette affirmation. La fonction factorielle est exprimée dans $\mathbf{N}$ par :

$$n! = \prod_{p \leq n} p^{j(n, p)}$$

avec

$$j(n, p) = \sum_{i \geq 1} [n/p^i]$$

Cette fonction possède une définition Δ_0 . Il faut noter que si $\mathbf{M}$ est un modèle de $I\Delta_0$ dans lequel $n!$ est totale, alors l'exponentiation est aussi totale dans ce

94. C. J. G. Wright, *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, Londres, Duckworth, 1980, p. 138.

95. J. B. Paris, A. J. Wilkie et A. R. Woods, « Provability of the Pigeonhole Principle and the Existence of Infinitely many Primes », *Journal of Symbolic Logic* 53, 1988, p. 1235-1244.

96. A. Woods, « Some problems in Logic and Number Theory and their Connections », thèse de doctorat, Université de Manchester, 1981.

modèle. En effet, on ne peut pas dériver à partir de 2^n l'existence de 2^{n^2} , dont on a besoin pour garantir l'existence de $n!$. La fonction factorielle n'est donc pas totale dans $\mathbf{ID}_0 + \Omega_1$, elle croît donc trop rapidement pour être computable en temps polynomial. (Sur ce sujet, voir D'Aquino⁹⁷.) Si Gauthier propose une preuve de l'infinité des nombres premiers utilisant $n!$ dans « A Radically Constructive Logic »⁹⁸, c'est que son système n'est pas aussi faible qu'il veut bien le croire.

Conclusion

Je me suis contenté pour l'essentiel d'indiquer que si Gauthier insiste pour proposer un constructivisme radical, il aurait avantage à adopter un formalisme plus restrictif que celui de son arithmétique de Fermat. Selon moi, l'arithmétique bornée, dont l'intérêt fondationnel a été mis en valeur par Edward Nelson, présente un cadre formel plus faible que le sien. Cependant, je ne cache pas que le programme modifié de Hilbert soit sans faille et il n'est pas sûr non plus que le point de vue $\mathbf{ID}_0 + \Omega_1$ corresponde à une position philosophique cohérente. D'autre part, il me semble que certains aspects des positions philosophiques de Gauthier le poussent vers des positions finitistes strictes et il gagnerait à examiner celles-ci de plus près. Je pense en particulier à la notion de prédicativité.

Il me faut, en terminant, reconnaître l'acuité et l'originalité de la vision philosophique d'Yvon Gauthier, qui n'a que peu ou point d'équivalent dans le monde francophone. Gauthier a en effet le mérite d'avoir développé au cours des ans des idées qui lui sont propres, ce que peu d'auteurs peuvent revendiquer. Quoi que l'on dise de l'arithmétique de Fermat, il reste que les questions soulevées par les travaux de Gauthier sont parmi les plus fondamentales qui soient en philosophie des mathématiques⁹⁹.

*Département de philosophie
Université de Montréal*

97. P. D'Aquino, « Exponentiation and Fragments of Arithmetic », thèse de doctorat, Université d'Oxford, 1992 et « Local Behaviour... », *op. cit.*

98. Y. Gauthier, « A Radically Constructive Logic », *Cahiers du département de philosophie*, Université de Montréal, Montréal, 1992.

99. J'aimerais remercier Gianluigi Bellin, Roy Dyckhoff, Daniel Isaacson, Georg Kreisel, Hughes Poltier et tout particulièrement Angus MacIntyre pour leur aide apportée à la rédaction de cette étude, entreprise lorsque l'auteur était rattaché à l'Université de St. Andrews, ce séjour ayant été rendu possible grâce à l'octroi d'une bourse de recherche post-doctorale du Conseil pour la Recherche en Sciences Humaines du Canada. Je dois aussi remercier Yvon Gauthier, pour ses commentaires sur une version préliminaire de cette étude.

Philosophiques

philosophiques

La philosophie du droit a-t-elle besoin d'une philosophie des droits ?

Alain Renaut et Lukas Sosoe : *Philosophie du droit*, Paris : Presses Universitaires de France, 1991, 484 p.

François Blais

Volume 21, numéro 1, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027259ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027259ar>

[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

Blais, F. (1994). La philosophie du droit a-t-elle besoin d'une philosophie des droits ? / Alain Renaut et Lukas Sosoe : *Philosophie du droit*, Paris : Presses Universitaires de France, 1991, 484 p. *Philosophiques*, 21 (1), 241–251.
<https://doi.org/10.7202/027259ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

LA PHILOSOPHIE DU DROIT A-T-ELLE BESOIN D'UNE PHILOSOPHIE DES DROITS ?

Alain Renaut et Lukas Sosoe : *Philosophie du droit*,
Paris : Presses Universitaires de France, 1991, 484 p.

par

François Blais

Dans la première partie de cette étude critique, je tenterai de faire une présentation sommaire de l'ouvrage de Renaut et Sosoe et des idées maîtresses qui y sont développées. Cela ne sera pas facile puisque l'ouvrage est volumineux et son économie générale ne se laisse pas deviner facilement. Dans la deuxième partie, je compte identifier les raisons pour lesquelles les auteurs ne réussissent pas, selon moi, à atteindre leurs deux principaux objectifs : (i) fournir une théorie naturaliste du droit (jusnaturaliste) en mesure d'offrir une alternative au positivisme juridique contemporain; et (ii) fournir une théorie du droit naturel (ou théorie des droits : *Rights*) qui, sans être moraliste, resterait toutefois indispensable à l'édification d'une théorie du droit (*Law*). La seule idée de vouloir défendre conjointement ces deux objectifs dénote à mes yeux une mauvaise compréhension de la nature même du positivisme juridique contemporain et de sa relation au jusnaturalisme. C'est du moins ce que je m'efforcerai de défendre dans la partie critique de mon étude.

I

L'ouvrage de Renaut et Sosoe se présente comme une vaste entreprise théorique vouée à reconstruire les bases d'une philosophie du droit échappant aux deux principaux écueils de la modernité que sont à leurs yeux l'historicisme et le positivisme¹. L'historicisme en matière juridique entraîne le relativisme des valeurs et la perte d'une transcendance, d'un point d'Archimède permettant de juger avec impartialité le droit positif. Pour sa part, le positivisme (juridique) est présenté comme une conséquence de l'historicisme; il constitue la négation d'une possible théorisation des droits de l'homme et, de

1. « [...] la pensabilité du concept de droit requiert au minimum l'évitement de ce qui dissout d'emblée ce concept, la philosophie du droit se trouve tenue aujourd'hui d'inscrire à son programme la tâche d'un double évitement : *évitement de l'historicisme, évitement du positivisme*. » (p. 81). Les lecteurs de Renaut reconnaîtront là des thèmes exploités dans des ouvrages antérieurs. Notons en particulier : *Philosophie politique*, t. III, Paris, P.U.F., 1985 (en collaboration avec Luc Ferry).

ce fait, engage la philosophie du droit vers un repli sur elle-même, l'obligeant à limiter de l'intérieur son objet d'étude à l'examen du droit positif et à abandonner toute discussion portant sur la nature d'un droit juste.

L'ambition des auteurs de *Philosophie du droit* est de se confronter à ces écueils de la modernité dans le but de montrer et de défendre la « pensabilité » et la nécessité d'une philosophie du droit qui n'aurait pas abandonné au relativisme ambiant le projet d'une théorie des droits fondamentaux. Le problème est d'ailleurs clairement soulevé dès le début de l'ouvrage dans une question qui sert à elle seule de programme : « y a-t-il une philosophie du droit qui puisse faire l'économie, aujourd'hui, de l'idée de droit naturel ? » (p. 17). La tâche est colossale, de l'aveu même des auteurs, mais elle leur apparaît nécessaire dans une période traversée par le scepticisme et le positivisme. L'itinéraire qu'ils suivront à partir de ce moment servira à établir (première section) qu'il existe aujourd'hui une demande pour un sujet de droit qui résiste à la fois aux décompositions « postmodernes » du sujet (Foucault, Deleuze, Ewald, Barret-Kriegel, p. 41-93) et à la critique radicale de la modernité (Strauss, Villey, Heidegger, Arendt et MacIntyre, p. 96-230). En effet, selon les auteurs, toutes ces critiques récentes du sujet de droit se réapproprient inévitablement le droit, consciemment ou non, par l'entremise d'un retour inacceptable à une position téléologique du monde (Aristote, p. 233-255) ou encore carrément théologique (Thomas d'Aquin, p. 257-273) que nous ne pouvons plus accepter aujourd'hui. Le sujet de droit que nous appréhendons de nos jours est essentiellement une création de la modernité et la tentation anti-moderne de penser le droit à l'extérieur de cette limite n'offre aucune alternative viable ou acceptable : « il convient de juger la modernité juridique, en prenant au mot le défi qu'elle s'est lancée, et non pas en la confrontant à d'autres exigences que les siennes, — exigences cosmologiques ou théologiques qui, dans un monde infini et dans un univers désenchanté, ont perdu l'essentiel de leur sens. » (p. 273).

Suite à ce qu'ils considèrent être un échec des philosophies récentes de « l'anti-modernité », Renaut et Sosoe conviennent de l'absolue nécessité aujourd'hui de se tourner résolument vers la modernité pour trouver une systématisation possible et viable du jusnaturalisme moderne. C'est l'objet de la deuxième section de *Philosophie du droit*. L'exercice requiert que l'on s'arrête en premier lieu sur une théorisation des droits de l'homme telle que ces droits ont été pensés par les Lumières. Les auteurs retiennent alors comme modèle de cette période le naturalisme du philosophe du XVIII^e siècle Christian Wolff (*Principes du droit de la nature et des gens*). La pensée de Wolff est particulièrement représentative des théories de la première tradition des droits de l'homme (tradition classique) qui remonte comme chacun sait à Grotius et Pufendorf. Une fois donc les principaux éléments de sa philosophie ainsi que son influence sur les penseurs de la Révolution Française discutés (p. 279-303), Renaut et Sosoe se tournent vers les différentes critiques « historicistes » de l'idéal de la déclaration des droits, critiques qui remontent principalement aux romantiques allemands comme Möser, Jacobi, Rehberg et Gertz (p. 305-335). Ces critiques du jusnaturalisme « classique », on doit le rappeler, représentent pour Renaut et Sosoe la première forme moderne de négation du droit. La deuxième forme se trouve à être le positivisme juridique dont les racines remontent au scientisme de Comte et Durkheim (p. 337-49) mais dont la systématisation dans

le domaine du droit se fait réellement avec Kelsen. Kelsen est, pour cette raison et à la suite des historicistes, pris aussi à partie par Renaut et Sosoe qui concluent, après un bref examen de sa doctrine du droit (p. 351-368), que malgré ses prétentions il n'aurait pas réussi « l'autonomisation » du droit qu'il convoitait dans sa *Théorie pure du droit* (c'est-à-dire une théorie du juridique qui fasse l'économie d'une référence à un principe normatif fondateur et universel). C'est à partir de cet échec présumé de l'entreprise kelsenienne, et à partir surtout de leur propre insatisfaction à l'égard des théories « classiques » du droit naturel, que Renaut et Sosoe décident de réinvestir une théorie critique du droit (criticisme juridique) qui ne saurait être cette fois tributaire des difficultés récurrentes des théories traditionnelles et qui réussirait par surcroît à éviter les écueils de la modernité que sont l'historicisme et le positivisme (p. 367-415). Cette deuxième section se termine donc sur un aperçu du criticisme juridique de Kant (369-387) et de Fichte (p. 389-415). Le criticisme juridique se distingue d'autres types de jusnaturalisme « classique » comme celui de Rousseau en ce qu'il ne tente pas de se doter d'une définition préalable de la nature humaine, définition qui pourrait éventuellement lui être contestée sur des bases empiriques ou historiques. Le criticisme échappe aussi à l'historicisme et au positivisme puisqu'il maintient l'obligation d'« une référence normative à un droit naturel conçu comme ce que l'État doit réaliser ». De plus, le criticisme de Kant et de Fichte récuse la tentation individualiste des jusnaturalistes qui, à la manière des philosophies de Wolff et de Rousseau, pensent le sujet de droit comme un être isolé, fondateur à lui seul d'un contrat originaire mythique. Enfin, ce qu'évoque le criticisme juridique n'est pas un contenu mais plutôt un critère, celui de l'universalité vers laquelle devrait tendre la justice; universalité à laquelle devrait se soumettre l'organisation politique. Chose surprenante, les auteurs n'ont aucun principe normatif particulier à défendre puisque tout principe jugé immuable devrait reposer sur une certaine conception de la nature humaine que le criticisme juridique récuse justement puisqu'elle nous entraîne, entre autres, vers un retour à la métaphysique jusnaturaliste :

Dans les limites de la simple raison, l'idée du droit naturel ou, ce qui revient au même, l'humanisme juridique ne charrient donc avec eux nul contenu requérant des investissements spéculativement régressifs : une fois séparée des illusions métaphysiques qui l'avaient accompagnée, l'idée du droit naturel, comme il en est de toute Idée après sa critique, devient une pratique ou une méthode, – celle-là même de l'argumentation (p. 415).

C'est sur cette idée fort programmatique d'une argumentation rationnelle possible sur les valeurs qui devraient régir nos vies que cette section se termine.

La troisième et dernière section de l'ouvrage est la moins volumineuse (62 pages). Les auteurs commentent le « retour à Kant » qu'ils croient déceler dans le contexte de la « philosophie continentale » (par l'entremise de Apel et d'Habermas, p. 421-440) mais aussi dans le contexte de la philosophie politique anglo-américaine (en particulier dans l'œuvre de J. Rawls : *Théorie de la justice*, p. 441-479). Malgré toutes les différences que l'on se doit de reconnaître dans ces entreprises, Renaut et Sosoe n'en pensent pas moins que celles-ci se rejoignent dans leur volonté de formuler une théorisation de la subjectivité dans

le droit qui prolongerait la conception de l'intersubjectivité du projet criticiste chez Kant et Fichte. Les auteurs concluent qu'il existe chez Rawls peut-être plus qu'ailleurs, une tentative de recomposition du sujet de droit : « Rawls confie le choix des principes ultimes du droit (égalité, différence) à un sujet qui – voilé d'ignorance aidant – n'est en définitive rien d'autre que le sujet moral lui-même, comme raison pratique ou, ce qui revient au même, comme autonomie. » (p. 475-476).

II

Les premières pages de *Philosophie du droit* s'ouvrent sur le problème d'une définition de la philosophie du droit (p. 13-18). Dès le départ les auteurs rejettent la distinction, à leurs yeux fallacieuse, entre philosophie du droit et théorie générale du droit (*jurisprudence*) puisque cette terminologie implique une présupposition méthodologique inacceptable à leurs yeux et qui viserait à reléguer la philosophie du droit à la sphère normative et à la « métaphysique des droits naturels », laissant alors le champ libre à une théorie du droit strictement positive qui n'aurait plus d'intérêt que pour l'explication des phénomènes juridiques, philosophie qui aurait abandonné l'espoir d'établir les fondements moraux du droit². Pour cette raison, les auteurs croient nécessaire et urgent de rejeter le positivisme juridique, principale source philosophique de la distinction entre philosophie du droit et théorie générale du droit. Mais le problème en est tout d'abord un de définition : qu'entendent au juste les auteurs par l'expression « positivisme juridique » ? Un examen rapide démontre que leur usage est pour le moins flottant. Il s'agit tantôt d'un relativisme moral, tantôt d'un scepticisme à l'égard de la possibilité de voir fonder le droit naturel, dans certains cas d'un scientisme naïf, parfois d'une attitude cynique à l'égard de ceux qui cherchent à améliorer la loi et les institutions, etc. On reconnaîtra, je l'espère, que ces conceptions ne sont pas équivalentes (existe-t-il encore à l'extérieur de la doctrine des droits d'autres possibilités de fonder la moralité ?) et qu'elles entretiennent une image fausse, dénaturée quand ce n'est pas méprisante de ce qui reste une des grandes doctrines du droit : le positivisme juridique. Il est donc important de rétablir les faits dès le départ avant d'avancer plus loin dans la lecture de *Philosophie du droit*.

Le positivisme juridique est une doctrine du droit qui affirme essentiellement qu'entre le droit positif et la moralité, il n'existe qu'un *rapport contingent*. Non pas que moralité et droit n'entretiennent aucun lien et qu'ils ne s'influencent mutuellement (ce qui serait contre-intuitif et absurde), mais que ce lien n'est pas *conceptuel* ni *interne* puisque je ne peux jamais refuser de reconnaître la validité d'un droit positif sur la simple base que ce droit m'apparaît (ou est) immoral. En défendant un tel point de vue le positivisme

2. « [...] la revendication d'une attention exclusive pour la réalité positive du droit participe de la conviction qu'il ne saurait y avoir sur l'idéal du droit, sur le juste en soi et, plus généralement, sur les questions de valeur, de discours qui puisse prétendre à la vérité, ou du moins au même type de vérité que le discours sur les faits, sur la positivité » (p. 84).

juridique ne soutient pas l'idée, tout à fait distincte, que les questions relatives au critère du juste droit sont sans importance ou insolubles, ce que lui reprochent pourtant Renaut et Sosoe³. Le positivisme affirme simplement que ce qui relève d'une théorie cognitive du droit (*Law*) et ce qui relève d'une théorie normative des droits (*Rights*) dépendent de théorisations distinctes et qui méritent pour des raisons méthodologiques évidentes d'être maintenues dans leur distinction.

Je ne souhaite pas ici prendre expressément la défense du positivisme juridique⁴. Je m'en tiendrai à rétablir les faits et à évaluer la défense du naturalisme juridique proposé par les auteurs. Les discussions philosophiques autour du débat opposant jusnaturalisme et positivisme se sont ces dernières années grandement complexifiées. Cela est dû à l'éclosion de toute une nouvelle génération de théories dites « naturalistes » du droit, comme celles de L. Fuller⁵, J. Finnis⁶, R. Dworkin⁷, D. Richards⁸ et L. Weinreb⁹. Il est donc d'autant plus impératif pour Renaut et Sosoe, s'ils veulent s'engager à leur tour dans cette voie d'une reconstruction du naturalisme juridique, de partir de définitions claires et philosophiquement constructives : on évitera alors les batailles de mots et les remarques stériles.

Je constate pour ma part que les auteurs de *Philosophie du droit* saisissent et acceptent l'arrière-plan philosophique du positivisme juridique contemporain, c'est-à-dire le principe voulant que l'on sépare méthodologiquement les discussions portant sur *ce qui est* et celles portant sur *ce qui devrait être*, mais ils refusent étrangement de l'assumer quand il est question du droit et du positivisme juridique en particulier. La philosophie française (ou de langue française), on ne m'en voudra pas trop de le rappeler, a consacré depuis des années la plus grande part de ses énergies à l'histoire de la philosophie du droit et on doit admettre qu'elle accuse aujourd'hui un certain retard sur la philosophie anglo-saxonne de type « analytique » quand il est question d'éclairer certaines perplexités plus contemporaines de la philosophie du droit, comme cela est le cas dans les débats opposant positivistes et naturalistes. Alors que chez les Américains et les Anglais, on retrouve aujourd'hui une imposante documentation sur le sujet, documentation qui n'est pas même signalée au passage par

3. Cf. p. 31 : « Depuis L. Strauss, nous nous sommes accoutumés à repérer deux négations majeures, à savoir l'historicisme (l'historicisation de l'universel, donc la réduction du droit à l'histoire) et le positivisme (le refus de considérer la position d'une norme méta-positive du droit autrement que comme une décision arbitraire, donc la réduction du juridique au seul champ du droit positif) ». Je souligne.

4. Je l'ai fait par ailleurs dans un article récent : « Avortement, éthique sociale et positivisme juridique », *Philosophiques*, 28, 2, 1991, p. 65-80.

5. Lon L. Fuller, *The Morality of Law*, New Haven, Yale University Press, 1964.

6. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

7. Ronald Dworkin, *Law's Empire*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986 et aussi « "Natural Law" Revisited », *University of Florida Law Review*, 34, 1982, p. 165-88.

8. David A. J. Richards, *The Moral Criticism of Law*, Encino, Californy, Dickenson, 1977.

9. Lloyd L. Weinreb, *Natural Law and Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987.

Renaut et Sosoe, ce qui est pour le moins paradoxal pour un ouvrage qui prétend vouloir établir des ponts entre les deux traditions philosophiques¹⁰, la philosophie française, quant à elle, et de nombreuses citations et références en font la triste démonstration dans l'ouvrage de Renaut et Sosoe, commence à peine à lever le voile sur les enjeux réels de ce débat¹¹. Le simple fait par exemple de s'attarder à la philosophie « positiviste radicale » de F. Ewald (p. 56-68) est un signal pour tout lecteur avisé de ces problèmes que dans *Philosophie du droit*, le problème du positivisme juridique et ses rapports avec une théorie normative des droits n'est pas et ne sera pas posé. Répliquer à F. Ewald, quoi qu'en pensent les auteurs, n'est pas répliquer à la doctrine du positivisme juridique (en autant bien sûr que ceux-ci acceptent le principe voulant qu'en philosophie, avant de démolir une thèse, on s'applique à en formuler la version la plus forte et le plus cohérente).

Bien sûr, une fois mises de côté les accusations gratuites de relativisme moral et de scientisme¹², il est encore possible de vouloir défendre une thèse jusnaturaliste comme c'est l'objet de ce livre de le faire, mais il faut alors la défendre sur une base simple et, je crois, aujourd'hui incontournable : c'est-à-dire *montrer que le rapport droit-moralité n'est pas contingent* et, dans le cas précis de cet ouvrage, *montrer que la compréhension du concept de droit (Law) exige la formulation d'une quelconque théorie des droits (Rights)*. Mais cela, Renaut et Sosoe ne le font pas. En fait, le problème de leur ouvrage est double : (i) leur condamnation du positivisme juridique n'est pas du tout convaincante et (ii) leur conception du droit comme criticisme juridique ne constitue pas une théorie cognitive du droit (*Law*) mais une théorie normative du droit naturel (*Rights*) qui joue sur une équivoque (son anti-moralisme) pour tenter de marquer des points contre le positivisme juridique. Je terminerai cette critique en montrant que la position jusnaturaliste défendue par les auteurs n'est ni acceptable, ni éclairante. C'est pourquoi nous devrions la rejeter. Mais, tout d'abord, un mot sur leur critique du positivisme juridique.

I. La condamnation du positivisme

On retrouvera pour l'essentiel les arguments de Renaut et Sosoe à l'encontre du positivisme juridique aux pages 351-365. Dans cette brève section, les deux philosophes s'en prennent à Kelsen qui n'est peut-être pas, ils le reconnaîtront, celui dont la pensée représente la philosophie la plus achevée

10. Il n'est à peu près pas fait mention de Hart dans cet ouvrage, ni de J. Raz, R. Dworkin, L. Fuller, J. Finnis, etc. En fait, on retrouve en index plus de références à G. Deleuze (!) qu'à tous les grands auteurs contemporains et importants de la philosophie du droit de langue anglaise réunis.

11. Les auteurs recourent à une citation choc de M. Villey où ce dernier déclare que Kelsen, par sa philosophie positiviste du droit, aurait mis « les juristes allemands au service de l'ordre hitlérien » (p. 338 n. 1). Mais quand on connaît justement les fortes convictions démocratiques de Kelsen, on doit conclure que M. Villey, malgré tout ce qu'il a représenté en France, n'a jamais rien compris à ces problèmes, trop occupé qu'il était à dénigrer sans discernement la philosophie contemporaine.

12. Kelsen et Hart n'étaient certainement pas des empiristes. Cela les auteurs semblent le reconnaître, du moins pour Kelsen (cf. p. 347-349).

sur ces questions (rappelons seulement que Kelsen défend une doctrine impérativiste du droit qu'il a emprunté dans une certaine mesure à Bentham et Austin, théorie impérativiste du droit qui a été, je crois, suffisamment critiquée pour mériter aujourd'hui d'être abandonnée)¹³. Essentiellement, leur démonstration tient en deux points. Tout d'abord, ils évoquent une idée mille fois entendue et autant de fois réfutée qui ne mériterait même plus la réplique tant le simple fait d'en faire encore usage frôle la démagogie : le positivisme juridique servirait de caution aux pires monstruosité juridiques, au totalitarisme même, puisqu'il ne favorise pas l'élaboration de critères permettant de distinguer le bon droit du mauvais droit¹⁴. Fort heureusement, les auteurs ne s'attardent pas trop à ce type d'argument qui n'en est pas un. Ils conçoivent que le projet kelsenien de formuler les principes d'une science positive du droit (et non pas une science *empirique* du droit) n'a rien à voir avec une quelconque forme de cynisme et de laisser-faire politique. Ce que cherche Kelsen et le positivisme en général est d'établir une base descriptive neutre (cognitive) à partir de laquelle on peut nommer le droit. Il ne s'agit en aucun cas de privilégier un type particulier de règles juridiques, justes ou non. Les préoccupations épistémologiques de Kelsen ne disposent aucunement d'arguments moraux ou politiques. Le positivisme juridique est une doctrine du droit strictement autonome d'une philosophie morale¹⁵.

Mais Renaut et Sosoe s'efforcent tout de même de dénoncer les conséquences de ce présupposé méthodologique en remettant en question la théorie politique (normative) de Kelsen qui, comme on sait, fut un critique du droit naturel. Il n'y avait qu'un pas à faire et les auteurs n'ont pas hésité ; ils considèrent maintenant un élément de la théorie normative de Kelsen (sa critique du droit naturel) comme une conséquence de sa théorie cognitive du droit (son positivisme méthodologique)¹⁶. Un tel raisonnement n'est pas acceptable : la critique du droit naturel (*Rights*) est une chose, la défense du positivisme juridique en est une autre. Il faut reconnaître à la manière des auteurs que plusieurs positivistes, Bentham en est le plus célèbre exemple, furent aussi d'ardents opposants à l'idée de l'existence de droits « antérieurs à l'État ». Mais cela ne nous permet pas de conclure pour autant, comme le font par ailleurs Renaut et Sosoe, que la critique du droit naturel est une condition (logique) de la réalisation du positivisme, ce qui n'est pas le cas, ni philosophiquement, ni historiquement. Renaut et Sosoe n'en sont-ils pas les meilleurs exemples eux qui, tout en revendiquant une position naturaliste du droit dans leur ouvrage, reconnaissent la pertinence des critiques faites à l'endroit des théories

13. J'accepte cependant que Kelsen soit à lui seul un bien meilleur représentant du positivisme juridique que ne pourront jamais l'être un M. Foucault ou un F. Ewald.

14. Cf. plus haut la déclaration de M. Villey (note 11).

15. Cf. H. L. A. Hart (*The Concept of Law*) ou N. MacCormick (*An Institutional Approach of Law*), encore D. Black (*The Behavior of Law*) ou, pour remonter plus loin, J. Bentham (*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*).

16. « Bref, c'est le projet même de la « théorie pure du droit » qui, incluant en lui l'exigence d'une rigoureuse délimitation du champ de la science du droit, impose, à cet égard aussi, une critique de la tradition naturelle » (p. 359).

« classiques » du droit naturel. Comment pourraient-ils alors reprocher à Bentham, Austin ou Hart de s'être interrogés sur la nature des droits fondamentaux ?

Philosophiquement, il n'y a pas de motifs pour effectuer un tel rapprochement entre le positivisme et le relativisme et même s'il en existait un seul, on aurait encore à se demander en définitive en quoi cela peut-il servir d'argument à l'encontre du positivisme. On ne met pas en échec une théorie sur la seule base que ses conséquences ne nous plaisent pas. Renaut et Sosoe doivent donc chercher ailleurs.

Le deuxième argument que les auteurs proposent à l'encontre du positivisme juridique concerne « l'autonomisation » du droit que le positivisme (comprendre Kelsen) n'aurait pas réussi. L'argument est en apparence simple : les règles juridiques renvoient à une législature qui tire sa légalité d'une norme fondamentale (ou norme constituante dans la théorie kelsenienne). Tout système étant ouvert, cette norme fondamentale demande à être déterminée par autre chose qu'un droit positif puisque celui-ci tient sa juridicité justement de cette norme première :

Tout le problème est cependant de déterminer si, à ce niveau, ne se trouvent pas réintroduites dans l'édifice kelsenien d'étroites relations, niées par toute la démarche, entre droit et morale d'une part, droit et nature (ou histoire) d'autre part. Car l'état social projeté est au fond un projet politique et, par conséquent, si au fondement d'un système juridique se trouve placé un projet politique, l'obligation juridique risque fort d'apparaître comme *l'instrument dont se sert le désir d'un état social pour se réaliser efficacement*¹⁷ (p. 363).

Ce type d'interrogation avait été soulevé par Fuller dans son célèbre débat avec Hart¹⁸. Il s'agissait pour Fuller, qui défendait alors une position fortement remaniée du naturalisme juridique traditionnel, d'expliquer l'origine de la force et l'efficacité de l'obligation juridique par le caractère moralement fondé et partagé du droit pris dans son ensemble. Hart à ce moment avait répliqué que, dans une perspective positiviste, l'efficacité du droit et de l'obligation juridique pouvait dépendre de nombreux facteurs encore une fois *contingents*. L'existence *historique* de normes fondamentales en fait partie mais il y a aussi l'effet de la tradition, de la culture politique, de l'éducation des membres de la société, etc. Cela dit, en aucun cas, et c'est là le cœur de la thèse positiviste, il ne semble acceptable d'exiger qu'une théorie du droit, pour être « autonome », justifie le contenu de la norme fondamentale, de la constituante d'une société particulière. Les auteurs de *Philosophie du droit* endossent eux-mêmes ce principe positiviste :

Certes, la considération de la valeur de l'état social désiré par les constituants reste extérieure à la science du droit : du moins cette science ne peut-elle que supposer chez les constituants le projet d'un tel état social et chez les citoyens la reconnaissance du bien-fondé de ce projet.

17. Ce sont les auteurs qui soulignent.

18. Pour un compte rendu détaillé de ce débat Fuller-Hart, on lira : Michael Martin, *The Legal Philosophy of H.L.A. Hart : A Critical Appraisal*, Temple University Press, p. 209-237.

Mais plus loin, ils répliquent :

Tout le problème est cependant de déterminer si, à ce niveau, ne se trouvent pas réintroduites dans l'édifice kelsenien d'étroites relations, niées par toute la démarche, entre droit et morale d'une part, droit et nature (ou histoire) d'autre part (p. 362-363).

Renaut et Sosoe ont raison de souligner l'existence de « relations » entre droit et morale, mais il reste à convenir si de telles « relations » devraient être élucidées par une doctrine du droit ou, pour prendre un exemple, par une sociologie du droit. L'argument de Renaut et Sosoe se transforme à ce moment-là dans l'idée qu'il existe entre le droit et la moralité une *convergence* qui ne peut être élucidée que par une théorie naturaliste du droit. Mais cela est poser le problème à l'envers. L'idée d'une convergence nécessaire entre droit et moralité était aussi le point d'ancrage de l'approche naturaliste défendue par L. Fuller dans *The Morality of Law*. Mais, comme l'a suffisamment montré L. Weinreb dans son ouvrage consacré à l'évolution de la tradition jusnaturaliste¹⁹, pour en faire une thèse contre le positivisme, Fuller aurait dû pouvoir établir que ce rapport était *immanent* au droit et qu'il déterminait donc invariablement son contenu, ce qu'il a reconnu ne pouvoir faire. L'idée d'une nécessaire convergence entre le droit positif et la moralité particulière d'une société possède une très grande force d'attraction parce qu'elle reflète, confusément certes, des intuitions dont nous ne pouvons nous départir facilement. Mais jusqu'à preuve du contraire, rien n'empêche que cette convergence soit contingente et si tel est le cas, son élucidation éventuelle ne fournirait certainement pas les éléments d'une véritable théorie du droit, en vient à conclure Weinreb. Au fond, tout le problème est de savoir ce qu'entendaient initialement Renaut et Sosoe par « autonomisation » du droit. Leur critère ne peut tout de même pas exiger que droit et moralité n'entretiennent plus aucun rapport; une telle condition serait inacceptable pour les deux camps en présence. Les auteurs en conviennent plus loin dans leur propre défense du criticisme juridique :

Car il faut bien distinguer avec soin, en l'occurrence, deux ordres de problèmes – et ce aussi bien chez Kant que chez Rawls. Le premier niveau concerne la genèse *réelle* du droit : sauf à s'exposer à des conséquences inquiétantes, force est, sur ce terrain, de supposer méthodiquement que le droit peut advenir (= que la légalité peut régner) sans qu'il soit besoin pour cela de sujets moraux ou (ce qui est pire) moralisés, *dans l'ordre de la genèse réelle, la distinction du droit et de la morale reste donc un acquis inébranlable dont le criticisme classique avait bien su mettre en évidence l'importance*²⁰ (p. 477).

Une théorie qui vise l'autonomisation du droit n'a probablement pas besoin de plus. Renaut et Sosoe se montrent ainsi plus positivistes qu'ils ne le croient. Il reste à voir maintenant si la théorie criticiste du droit qu'ils défendent est en mesure de renverser cette tendance.

19. *Op. cit.*, cf. en particulier les pages 103 à 108.

20. Je souligne la dernière phrase.

II. Le criticisme juridique : comme théorie du droit (*Law*) ou comme théorie des droits (*Rights*) ?

Les auteurs de *Philosophie du droit* défendent une position philosophique, le criticisme juridique, qui n'est rien d'autre, selon moi, qu'une théorie normative du droit naturel (*Rights*) mais que l'on voudrait faire passer pour une théorie naturaliste du droit (*Law*). Ils jouent pour cette raison sur deux tableaux à la fois. J'ai la conviction pour ma part que dès que l'on endosse la séparation conceptuelle entre être et devoir-être, ce que font les auteurs, une telle option devient difficilement soutenable, comme le montrent d'ailleurs les tentatives contemporaines allant dans ce sens²¹. La stratégie de Renaut et Sosoe dans *Philosophie du droit* est d'autant plus difficile à saisir qu'à la suite de Fichte, tous deux refusent « le piège du moralisme », c'est-à-dire la tentation de raccorder au droit des règles du juste qui le délimiterait : « [...] le criticisme juridique ne saurait être un moralisme. » (p. 409). Mais ils continuent pourtant à revendiquer l'édification d'une théorie des droits qui pourrait éclairer (cognitivement ou normativement ?) une théorie du droit. Mon opinion à ce sujet est qu'à aucun moment Renaut et Sosoe ne se donnent les moyens de réaliser cet objectif, et cela pour deux raisons. Premièrement, le lecteur de *Philosophie du droit* sera étonné de ne pas y retrouver la défense d'une théorie substantielle des droits fondamentaux. Le criticisme juridique ne défend aucun contenu de droit ou aucun principe particulier ; il se contente d'en appeler à l'exigence d'un « moment d'universalité » qui constituerait l'idéal de la juridicité. On est encore loin d'une théorie des droits fondamentaux, du moins de ce que l'on croit légitime d'attendre d'une telle théorie. Le recours à Rawls en fin d'ouvrage n'y change rien. Non pas parce que la théorie « solidariste » des droits de Rawls n'est pas intéressante en soi, mais tout simplement parce que son utilisation précipitée et le rapprochement que l'on tente d'établir entre la philosophie de Apel et celle de Habermas demeurera un exercice peu convaincant pour plusieurs. Le rapport qu'entretiennent la philosophie de Rawls et la philosophie morale de Kant est ténu et il faut garder en mémoire que l'essentiel de l'entreprise de Rawls a été de montrer qu'il nous était possible de nous entendre sur des principes moraux substantiels qui seraient une réponse à la fois aux conceptions métaphysiques des théories antérieures et à l'intuitionnisme. C'est tout le contraire du criticisme juridique défendu par les auteurs.

Finalement, admettons que les auteurs de *Philosophie du droit* aient été intéressés et auraient même réussi à établir les fondements d'une théorie substantielle des droits fondamentaux incluant certains principes clairs et applicables, il resterait encore à se demander comment le droit (*Law*) pourrait être affecté par la validité de tels droits « objectifs » (*Rights*). Il faut à ce moment éviter une méprise courante. Cela serait commettre une grave erreur d'affirmer que l'existence et la reconnaissance de tels droits « objectifs » puissent automatiquement avoir une influence sur notre conception du droit (*Law*). Car les règles de droit qui, suivant ces principes du droit naturel, seraient

21. Cf. les conclusions de Weinreb, *op. cit.*, 124-126.

trouvées « injustes », resteraient tout de même, jusqu'à preuve du contraire, des règles du droit positif. La seule différence étant que nous puissions maintenant « démontrer » leur injustice. Nous aurions alors une nouvelle plateforme normative qui éventuellement jouerait en faveur de leur abolition. Mais il serait faux d'assumer qu'une telle théorie des droits fondamentaux en arrive à modifier *de l'intérieur* notre connaissance du droit positif. Cela va à l'encontre de tout sens commun. Renaut et Sosoe présument bien entendu *l'existence* de cette détermination du cognitif par le normatif tout au long de *Philosophie du droit*. Il s'agirait maintenant de le démontrer.

Département de science politique
Université Laval

***Philosophie du droit* : théorie transcendantale et non-naturaliste. — Réponse à François Blais**

Alain Renaut et Lukas K. Sosoe

Volume 21, numéro 1, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027260ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027260ar>

[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

Renaut, A. & Sosoe, L. K. (1994). *Philosophie du droit* : théorie transcendantale et non-naturaliste. — Réponse à François Blais. *Philosophiques*, 21 (1), 253–257.
<https://doi.org/10.7202/027260ar>

**PHILOSOPHIE DU DROIT :
THÉORIE TRANSCENDANTE ET NON-NATURALISTE.
Réponse à François Blais**
par
Alain Renaut et Lukas K. Sosoe

L'auteur de la recension de *Philosophie du droit*, il faut d'emblée le souligner, n'a pas tout à fait saisi l'objectif de l'ouvrage. L'occasion semble donc tout à fait propice de revenir sur les points qui méritent d'être pris en considération et qui révèlent que F. Blais a négligé l'essentiel au profit de considérations purement scolaires et secondaires et qu'il n'a pas été tout à fait au niveau de sa tâche critique qui est demandée.

Au-delà du positionnement philosophique de l'auteur, s'il en a un, ce qui frappe dans la recension qu'a faite François Blais de *Philosophie du droit*, c'est le ton belliqueux; un ton inutilement agressif, du moins en l'absence de raison apparente. Qui plus est, l'investissement auquel a consenti l'auteur dans une critique aussi violente aurait pu servir à une lecture plus objective qui, au-delà des divergences, pourrait constituer un enjeu philosophique sérieux présentant un certain intérêt. Ce qui de toute évidence n'est pas le cas.

Le point central de la critique de François Blais tourne autour du positivisme juridique. Bien que l'ouvrage *Philosophie du droit* ne porte pas sur le positivisme juridique en tant que tel, la critique en fait l'objet essentiel. On y rappelle une évidence dont nous n'aurions pas tenu compte : « Le positivisme juridique est une doctrine du droit qui affirme essentiellement qu'entre le droit positif et la moralité, il n'existe qu'un *rapport contingent* ». Pour l'auteur, le positivisme distingue le problème cognitif du droit de la question d'une théorie normative du droit. Bien que le positivisme trouve cette dernière question tout à fait légitime et n'exclut pas qu'on puisse s'interroger sur les conditions de possibilité même du droit ou sur sa légitimité, il ne la prend pas en considération et ceci pour des raisons méthodologiques, évidentes elles aussi. Raison suffisante, non pas pour défendre, contre la perspective qui est la nôtre, le positivisme juridique, mais uniquement pour « établir les faits » !

A suivre François Blais dont nous ne pensons pas déformer la pensée, le positivisme étant compatible avec une théorie jusnaturaliste, puisqu'il s'agit bien de deux perspectives différentes, l'élaboration d'une théorie du droit naturel ne nécessite nullement que soit rejeté, au moins critiqué, le positivisme ou alors qu'on attire l'attention sur ces limites quant à la pensée du droit naturel. Le faire serait tout au plus chercher un adversaire trop facile ou organiser

une dispute qui n'a pas de raison d'être. Bref, selon l'esprit de la critique, et toujours pour des raisons méthodologiques, la « cohabitation pacifique » entre une philosophie normative du droit et une philosophie positiviste du droit est tout à fait concevable.

Accepter une telle critique, c'est quelque peu sous-déterminer l'exigence de reconstruction du droit naturel face aux différents positionnements philosophiques qui en rendent la pensée impossible; c'est, d'une part, réduire le problème du droit naturel et du positivisme juridique à une simple question de définition et d'autre part, déclarer que, depuis Platon aux philosophes contemporains, en passant par St. Augustin avec son fameux « *Lex injusta lex non est* », l'opposition, sous toutes ses formes, entre le positivisme juridique et le jusnaturalisme, bref, tout ce que nous pouvons entendre par philosophie du droit, s'est occupé d'un faux problème que la seule distinction des deux perspectives méthodologiques aurait pu longtemps résoudre. En ce sens, le « retour éternel du droit naturel » dont parlait encore Rommen au lendemain de la deuxième guerre mondiale n'est, tout au plus, attribuable qu'à l'ignorance des deux perspectives dont l'une se réclame scientifique et l'autre morale. Le débat reste donc complètement dépourvu d'intérêt puisqu'il repose sur un malentendu que l'auteur entend trancher en attirant l'attention sur l'erreur qui lui est sous-jacente : le manque de prise en compte des deux perspectives analytiquement distinctes qui, selon lui, ne sembleraient entretenir, au plan formel, méthodologique, aucune relation l'une avec l'autre et au plan du contenu, qu'un rapport purement contingent.

Si la controverse entre le positivisme juridique et le droit naturel n'est, tout au plus, qu'un exercice scolaire stérile et sans aucun intérêt, pourquoi donc malgré cette distinction que personne ne semble avoir niée, F. Blais cherche-t-il à attirer l'attention sur les nouveaux aspects du débat qui, selon nous, n'a pas d'enjeu réel qui dépasse la « querelle du positivisme » telle qu'elle a été menée, dans la philosophie allemande d'une part, l'abondante discussion entre les positivistes et les jusnaturalistes qui, recommencée depuis la deuxième guerre mondiale, vient à peine de s'essouffler, du moins sur le continent ? Qu'est-ce qui interdit que soit reposée la question de la légitimité des principes méthodologiques d'une théorie cognitive du droit qui prétend à la description, objective et neutre, d'un système juridique ou de certaines normes ? L'auteur aura au moins, sinon l'intelligence, du moins l'honnêteté de reconnaître, dans la remise en question de la prétendue neutralité que ce soit par le biais de la réception de la pensée wittgensteinienne, une stratégie de fondation du droit naturel non seulement chez Finnis, mais encore chez d'autres comme R. Dworkin qui, dans les parties qu'il convient d'appeler critique et constructive de son ouvrage : *Taking Rights seriously* (1977) rejette l'indépendance des deux perspectives pour une théorie du droit. Ce qui n'est pas une nouveauté puisque c'est en ces termes même que la question se pose. Si, comme F. Blais le dit à la suite de Weinreb, une fois la distinction de l'être et du devoir-être effectuée, le problème serait résolu, pourquoi, même dans la philosophie anglo-américaine que selon lui, nous ignorons parfaitement, y a-t-il eu, depuis Hume, Clark, Henry Sidgwick, G. E. Moore et Prior etc. un débat sur la question, connue dans la littérature sous le titre de « *Is-Ought Problem* », et dont la position de certains auteurs contemporains les plus représentatifs est résumée dans l'ouvrage de

W. D. Hudson : *Is-Ought Question*, (New York, 1969), un ouvrage qui, il faut le souligner, est loin de constituer un résumé des perspectives en question ? Pourquoi les *Archives de Philosophie Juridique et Sociale* (*Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1968) auraient consacré un numéro spécial au problème du positivisme et du droit naturel sous le titre : *Sein und Sollen im Erfahrungsbereich des Rechts* (*Être et devoir-être dans le domaine de l'expérience juridique*) ? Pourquoi enfin Kelsen, après la définition de la perspective qui est celle de la *Théorie pure du droit* s'acharne-t-il contre la doctrine du droit naturel qu'il qualifie de métaphysique du droit ? Par où l'on voit que ce qui apparaît ici comme une simple définition analytique qu'il serait nécessaire d'effectuer, repose en fait, sur un problème qui, selon les auteurs, se formule en terme d'autonomie de l'éthique et / ou du droit, en termes d'une possibilité de concevoir le droit sans le réduire au fait de l'existence d'un système juridique. Bref il s'agit de savoir si le droit n'inclut pas dans sa fondation dernière un élément qui n'est pas réductible au fait, à la volonté du législateur, au droit coutumier ou même à la force ou même à une simple exigence de déduction logique transcendantale du droit. Un problème dont on ne dispose pas facilement, si l'on connaît véritablement la littérature, moyennant une simple distinction de perspective. On admettra également que ces auteurs ne sont pas tous naïfs au point de confondre une théorie cognitive du droit avec une théorie du droit naturel et sa fonction critique. Le manque de modestie et de simplicité a certainement empêché F. Blais de le remarquer.

Toutefois, ce n'était pas tant notre objectif de présenter le positivisme (ou les positivismes) dans ses (ou leurs) récents développements que de nous interroger sur les conditions intellectuelles sans lesquelles le droit ne saurait retrouver sa fonction critique par rapport à tel ou tel système juridique. Cet objectif, qui entend analyser philosophique les différentes revendications faites au nom du droit, plus précisément au nom des droits de l'homme, et dont l'introduction de *Philosophie du droit* fait d'ailleurs amplement mention, semble avoir échappé à l'attention de l'auteur qui n' y a perçu qu'« une théorie substantielle des droits fondamentaux » dont il se demande comment elle pourrait affecter le droit. L'erreur qui consiste à « affirmer que l'existence et la reconnaissance de droits "objectifs"(?) puissent automatiquement (*sic* !) avoir une influence sur notre conception du droit (Law) » n'est pas nôtre. Elle provient, de toute évidence, de ce que l'auteur ne comprend pas clairement la question transcendantale du droit, celle des possibilités théoriques sans lesquelles les revendications faites de nos jours en référence aux droits n'auraient aucun sens. C'est cette question transcendantale, pour encore une fois le souligner, que nous appelons criticisme.

Contrairement à ce que pense F. Blais il ne s'agit nullement d'une théorie naturaliste du droit dont on peut bien interroger aujourd'hui l'utilité et même la signification, mais bien d'une réflexion sur les conditions même d'une théorie normative que nous n'avons pas cherché à faire passer pour une théorie naturaliste du droit. Nulle part ailleurs, dans l'ouvrage nous ne nous réclamons « naturalistes juridiques », un concept dont, il faut le remarquer au passage, le sens ne nous serait pas d'une grande évidence. Peut-être l'auteur en décrypte-t-il lui-même plus facilement le sens et le secret que nous ne saurions le faire. Pour peu qu'on comprenne la signification du criticisme qui est

défendu ou qu'on se donne la peine de lire attentivement la définition que nous en donnons, (ce qui n'est pourtant pas trop difficile à réaliser pour une personne qui relève les moindres distinctions analytiques de Hart ou de Weinreb) on s'épargne de bien fâcheuses et grossières méprises.

Par criticisme juridique nous entendons ici, non pas tant les doctrines constituées chez Kant et Fichte, qu'un *type de philosophie du droit*, défini par un certain nombre d'options fondamentales, où nous paraît résider la possibilité de mener à bien, dans un cadre intellectuellement moderne, un évitement de l'historicisme et du positivisme (p. 367).

C'est d'ailleurs ce qui justifie l'adoption du titre : « retour à Kant ou transformation de la philosophie critique ». F. Blais n'en a pas très bien saisi la portée qui veut avant tout montrer comment le criticisme, une fois notre définition adoptée « se trouve retravaillé par la philosophie juridico-politique contemporaine [...] à la faveur de problématiques sensiblement différentes de celles qui dominaient l'époque de Kant ou de Fichte. » (p. 368) Mais là également, la légèreté de la polémique s'est encore une fois, hélas, substituée à l'exigence de l'effort intellectuel. On parle d'« utilisation précipitée » d'un « exercice peu convaincant pour plusieurs » avant de répéter ce que nous disons : aussi bien la théorie de la justice de Rawls que l'éthique de la discussion d'Apel et de Habermas, (plus récemment encore *Legitimität und Geltung* de Habermas) sont, chacun à sa manière, tributaire de la philosophie kantienne. Non seulement elles se gardent bien d'être une répétition stérile de Kant, mais elles évitent le positivisme et l'historicisme. Ou alors l'auteur ne connaît pas très bien l'éthique de la discussion et ce qu'elle doit à Kant, ce qui devrait faire baisser le ton à l'auteur, ou alors il ignore la portée de ce qu'il dit lui-même et le sens proprement philosophiquement qu'on peut accorder à sa propre affirmation, à savoir : « l'essentiel de l'entreprise de Rawls a été de montrer qu'il nous était possible de nous entendre sur des principes moraux substantiels qui seraient une réponse à la fois aux conceptions métaphysiques des théories antérieures et à l'intuitionnisme. C'est tout le contraire défendu par les auteurs. » Naturellement l'auteur se garde bien d'indiquer en quoi nous disons tout le contraire. Cela lui demandera trop d'effort et l'obligera à la démonstration. Par où l'on voit qu'au lieu de chercher à comprendre, en termes philosophiques, ce que cette tentative de Rawls signifie, F. Blais a préféré dire qu'elle est exactement le contraire du criticisme juridique. Mais alors comment qualifier une entreprise de fondation du droit qui évite et le positivisme et l'historicisme autrement qu'une entreprise criticiste, du moins la version que nous pouvons en retenir encore aujourd'hui ? Or, si aussi bien Rawls (ce que l'auteur recommande expressément à notre attention) que Habermas se réclament de Kant, qu'est-ce qui interdit de parler de leur entreprise en termes de « retour à Kant » au-delà même des divergences qui peuvent opposer les deux théories ? Bref : pourquoi ne pas voir dans la théorie du sujet de l'éthique de la discussion la reconstruction de la pensée kantienne de la subjectivité pratique par trop dualiste et trop métaphysique et donc quasiment incompatible avec les exigences théoriques d'une argumentation philosophique contemporaine ? Et si l'on s'accorde à y voir une tentative d'éviter une conception métaphysique du sujet (peu importe d'ailleurs le sens que Rawls en retient, puisqu'il ne définit nulle part le concept) pourquoi ne pourrait-on pas rapprocher justement les deux auteurs sur ce point ?

Ce que révèle pourtant une lecture attentive de *Philosophie du droit* c'est précisément comment ces auteurs, Rawls et Habermas, ont su reconstruire une perspective kantienne compatible avec les exigences d'une argumentation philosophique contemporaine, perspective qui constitue une réponse aux théories métaphysiques et non-cognitivistes et même aux théories philosophiques hostiles à la pensée du sujet et à la perspective philosophique normative du droit. Or, précisément, il se trouve que ces théories philosophiques qui récusent la pensée du sujet s'identifient aux formes de positivisme et d'historicisme dont nous faisons la critique. Il nous a donc semblé judicieux de donner deux illustrations contemporaines de réaménagement du dispositif théorique kantien dans la tentative de penser le droit ou l'éthique. François Blais, redisons-le, n'a pas tout à fait saisi l'objectif puisqu'il prend *Philosophie du droit* pour une théorie naturaliste du droit et se demande s'il s'agit d'une défense des droits substantiels. Ce n'est ni l'une ni l'autre, mais avec un peu d'effort encore, il saura distinguer une question des possibilités d'une pensée du droit aujourd'hui de ce qu'il est lui-même peut-être seul à comprendre, à savoir une théorie naturaliste du droit. Seule une lecture où la précipitation se fait complice de la mauvaise foi que renforce l'ignorance des enjeux réels de la controverse entre le positivisme juridique et du droit naturel peut parvenir aux conclusions de F. Blais sur *Philosophie du droit*. Une bonne intelligence de l'objectif de l'ouvrage pourra lui servir d'orientation pour sa prochaine critique.

Département de philosophie

Université de Montréal – Paris IV

Philosophiques

philosophiques

Louis Dumont, *Homo aequalis II : L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1991, 312 pages.

Daniel Dumouchel

Volume 21, numéro 1, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027261ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027261ar>

[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

Dumouchel, D. (1994). Compte rendu de [Louis Dumont, *Homo aequalis II : L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1991, 312 pages.] *Philosophiques*, 21 (1), 259–262. <https://doi.org/10.7202/027261ar>

C O M P T E S R E N D U S

Louis Dumont, *Homo æqualis II : L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1991, 312 pages.

par Daniel Dumouchel

Le dernier livre de Louis Dumont approfondit la compréhension de l'« idéologie allemande » moderne entamée dans les *Essais sur l'individualisme* (Paris, Gallimard, 1983). Il s'agit en fait pour l'auteur de poursuivre, du point de vue de l'analyse socio-culturelle, l'étude de l'« idéologie moderne » en général, et plus particulièrement, de faire ressortir, à l'intérieur de la culture moderne, la spécificité de l'idéologie allemande et de la forme particulière d'individualisme qui la caractérise. Le livre jette un éclairage nouveau, et sans doute assez inusité pour les historiens de la philosophie au sens strict, sur la constitution historique d'une notion philosophique propre à la pensée allemande qui est sans équivalent exact dans la philosophie française ou anglaise, à savoir la notion de *Bildung*, que l'on peut traduire par « formation » ou « éducation » de soi-même. L'ouvrage est découpé en quatre parties : une première partie est consacrée à « L'identité collective » (p. 15-56), et s'emploie à définir les cadres théoriques généraux dans lesquels l'étude s'insère; une seconde partie aborde « La *Bildung* autour de 1914 » (p. 59-89), et s'intéresse plus particulièrement à deux figures emblématiques de la défense de la *Kultur* allemande, pendant le grand conflit européen de 1914-1918, face à la « civilisation » française et sa prétention universaliste, c'est-à-dire le sociologue Ernst Troeltsch et l'écrivain Thomas Mann; une troisième partie remonte « Aux sources de la *Bildung* » (p. 93-245), et discute des figures essentielles de la philosophie et de l'esthétique allemandes que sont K.-P. Moritz, W. von Humboldt et Goethe; enfin, une dernière partie opère un « Retour en France » (p. 249-294) et questionne l'idéologie française à la lumière du point de vue comparatiste dégagé à la faveur des études précédentes. Le livre de Dumont intéresse la philosophie à plus d'un titre, non seulement la philosophie de la culture, l'histoire de la philosophie allemande et l'histoire de l'esthétique philosophique, mais aussi la philosophie politique. Je laisserai ici délibérément de côté les questions relevant de la méthode spécifique de Dumont dans l'approche des cultures (on pourra d'ailleurs en trouver une présentation succincte dans le premier chapitre :

« Introduction. Identités collectives et idéologie universaliste. Leur interaction de fait », p. 15-31), ou des présuppositions théoriques et philosophiques mises en jeu par l'auteur, pour me concentrer sur la troisième partie de l'ouvrage, consacrée à l'analyse de la notion de *Bildung*, qui constitue à mon sens le véritable intérêt philosophique du livre.

Dumont s'intéresse particulièrement au mouvement intellectuel, social et culturel qui, entre 1770 et 1830 environ, a eu pour effet d'installer la culture allemande sur des bases nouvelles, spécialement en philosophie et en littérature (p. 34). Pour l'auteur, un tel phénomène doit être interprété en termes d'interaction entre l'Allemagne et son environnement (la société des Lumières, cosmopolite et fondée sur l'individualisme universaliste), et il s'agit « d'un fait d'acculturation globale à la modernité » (p. 35). Dumont part des « contrastes allemands qui déconcertent les observateurs étrangers » (p. 35) : la dualité entre une orientation holiste, communautaire de la société allemande, qui s'accompagne d'une soumission spontanée à l'autorité politique, d'une part, et la valorisation d'un développement intérieur prononcé de l'individualité, d'un culte de l'intériorité individuelle, qui s'exprime dans l'idéal de la *Bildung*, d'autre part (p. 35). Il marque cette spécificité antinomique en faisant retour vers les sources historiques de la notion de *Bildung*, dont les premières manifestations décisives (nonobstant les origines religieuses et intellectuelles de la notion, entre autres chez Luther, les piétistes, Winckelmann, le jeune Herder, et même dans la doctrine leibnizienne des indiscernables) sont contemporaines de la constitution de ce qu'on appelle généralement le néo-classicisme allemand.

Une première étude (« Du piétisme à l'esthétique. Totalité et hiérarchie dans l'esthétique de Karl Philipp Moritz », p. 93-107) est consacrée à K.-P. Moritz, dont la pensée est injustement méconnue dans le monde francophone. Ce qui a retenu l'intérêt de Dumont, chez Moritz, c'est l'articulation de la conception relativement nouvelle – qui préfigure, comme on l'a quelquefois fait remarquer, la doctrine romantique de l'autonomie de l'art – de l'œuvre d'art comme *totalité*, avec la notion de *subordination* hiérarchique de l'être humain à cette œuvre d'art comme révélatrice d'une totalité supérieure, que Moritz pense sur le modèle de la nature comme totalité productrice ou dynamique. D'un côté, Moritz pense l'œuvre d'art comme un « tout se suffisant à lui-même », comme une « finalité qui s'accomplit en elle-même » ; de l'autre, « cette autonomie ou plutôt cette autotéléologie de l'œuvre a pour condition la subordination de l'homme à l'œuvre » (p. 105). En posant, de manière contradictoire selon Dumont, l'absolutisation et la parfaite immanence de l'œuvre d'art, d'une part, et la subordination hiérarchique de l'individu à la totalité supérieure qu'est l'œuvre et, à travers elle, à la nature comme totalité, d'autre part, Moritz permet de penser à la fois la sécularisation de l'individualisme piétiste et la compatibilité entre l'individu de la future *Bildung* et sa soumission à une totalité (politique) plus haute qui le précède.

La pensée de Humboldt (« Wilhelm von Humboldt ou la *Bildung* vécue », p. 108-184) permet de saisir comment la notion de *Bildung* représente une transformation *allemande* de la conception de l'« éducation » dans la pensée des Lumières (p. 121). L'individu des Lumières, abstrait et dénué de vie, doit être « formé » ou « transformé » à l'image de ce qui ne se comprend que sur un mode « holiste » : l'organisme, la totalité, la perfection (*ibid.*). Chez Humboldt,

cette « absorption » des Lumières a été précipitée par l'expérience de la Révolution française (p. 124-126) : la force de la Révolution est d'avoir instauré la liberté, mais sa perversion interne est d'avoir reconnu le domaine politique comme une sphère autonome qui porte atteinte à la liberté individuelle (cf. *l'Essai sur les limites de l'État* de 1792). Il y a chez Humboldt de nouveaux traits qui se retrouvent, *mutatis mutandis*, dans l'« idéologie allemande » en général. Ainsi, en préférant la *Bildung* individuelle à la Révolution, Humboldt va *intérioriser la liberté individuelle*, interdisant par le fait même à l'individualisme de trouver une expression politique directe et laissant l'État à lui-même (p. 127). Le refus de l'autonomie de la sphère *politique* a pour corrélat l'acceptation de la *subordination* politique de l'individu à un pouvoir monarchique pensé comme une émanation de la communauté, et auquel Humboldt prête la capacité de se réformer (*ibid.*). Avec Humboldt, on saisit également l'une des raisons de la prédominance de *l'esthétique* dans cette période de la pensée allemande, comme cela deviendra encore plus clair dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'humanité* de Schiller (1795) ; il y a une analogie directe entre l'idéal de la *Bildung* et le processus d'immanентisation de l'œuvre d'art que soulignait Moritz : la totalité immanente que constituait l'œuvre d'art est désormais présente dans la vie même du sujet (p. 128). Dumont s'intéresse d'abord aux caractéristiques de la *Bildung* selon Humboldt, vers 1792-1794 ; il s'arrête ensuite sur les motivations qui l'ont mené à se convertir à l'anthropologie, à partir de 1794-1797 (p. 136 *sq.*), puis à la linguistique, essentiellement de 1819 jusqu'à sa mort (p. 173 *sq.*), en insistant sur la continuité qui transparaît sous cet itinéraire en apparence décousu.

Le chapitre suivant (« La *Bildung* représentée : "Les années d'apprentissage de Wilhelm Meister" », p. 185-245) est consacré à une reconstruction de la notion goethéenne de *Bildung* dans ce *Bildungsroman* par excellence que constitue le *Wilhelm Meister* (1796). Goethe pense la *Bildung* comme un arrachement de l'individu à la sphère de la subjectivité pure — qui est à la fois celle du *Sturm und Drang* et celle de la « belle âme » du piétisme —, de telle sorte qu'il puisse trouver en lui-même les moyens de la surmonter dans un effort incessant de « développement de soi dans l'intimité de la Nature, dans l'interaction du sujet et de l'objet » (p. 215). La notion d'interaction joue dans la *Bildung* goethéenne un rôle primordial, et elle sera à la base de la critique de Humboldt. Goethe vise à articuler à la fois le développement de l'intériorité individuelle, la connaissance de la nature et la visée sociale et communautaire de la *Bildung*. Goethe aurait voulu « démocratiser » Humboldt (p. 245) : la *Bildung* humboldtienne était encore « aristocratique », elle cherchait le point où il était permis à certains d'être à la fois individus et totalité, c'est-à-dire de se suffire à eux-mêmes tout en parlant du point de vue du tout, tandis que le « bourgeois » reste toujours un « fragment » (p. 221-222). Wilhelm, dans le roman de Goethe, échoue à se construire en une totalité, et, en devenant lui-même, il subit une « courbure » qui le ramène vers l'adhésion à un tout collectif (p. 221). Mais dans ce rapport goethéen entre dispositions internes et relations externes, il n'y a pas symétrie : le principe individuel de la subjectivité est d'un rang supérieur au « milieu », qui n'est qu'un complément indispensable, et l'intériorité pure reste la base de tout le développement individuel (p. 226). Le but de Dumont est de montrer comment Goethe met en place un *individualisme de la spécificité et de*

l'unicité qualitatives (p. 236) – qui est étranger à la notion kantienne de sujet et dont on connaît la postérité, chez Nietzsche par exemple –, et de montrer ensuite comme cette conception contient un « holisme » implicite, puisque l'individualisme de l'incomparabilité est exclusif de l'égalité, et fait signe au contraire vers une division du travail fondée dans l'établissement d'un organisme d'ensemble (p. 237-238). La *Bildung* goethéenne suppose un individualisme de la différence, tout en enjoignant au sujet de cultiver et de développer son unicité, et en le conduisant à s'agréger à un groupe, un tout, pour s'en faire un organe (p. 239). Dumont montre finalement qu'en dernière analyse, c'est plutôt Goethe lui-même qui apparaît comme le sujet de la *Bildung*, et dont la présence harmonieuse – « naturelle » ou « naïve » au sens de Schiller – se fait sentir derrière les personnages et permet de penser sans opposition la formation de l'individu et la soumission à une communauté (p. 239). En fait, l'individualisme spécifique à la pensée allemande est pensé sous dominante holiste : l'individu n'est pas une substance, mais il se pense déjà comme une sorte de « totalité » en devenir (p. 244).

Le travail de Dumont fournit une perspective fort intéressante sur l'une des tendances centrales de la pensée allemande, et je regrette de n'avoir pas pu ici en refléter davantage la richesse. L'ouvrage, toutefois, n'est pas sans produire une impression d'inachèvement, en raison surtout de son aspect inchoatif. Ainsi, l'approche de Dumont, en plus de marquer la spécificité des conceptions *classiques* de la *Bildung*, devrait pouvoir s'appliquer à des figures-charnières du cosmopolitisme des Lumières et de la culture allemande, comme Moses Mendelssohn, et I. Kant. Il resterait encore, par ailleurs, à mieux articuler les rapports entre la *Bildung* classique et le recours aux modèles grecs de l'harmonie. L'étude devrait également conduire à repenser le lien entre les conceptions classiques de la *Bildung* et la philosophie politique et artistique du romantisme et de l'idéalisme allemands; l'auteur se verrait ainsi contraint d'approfondir le statut théorique des modèles – essentiellement « organicistes » – qui sont à la base de ces conceptions.

Département de philosophie
Université de Montréal



Philosophiques

philosophiques

D. Andler (éd.), *Introduction aux sciences cognitives*, Paris, Folio, coll. « Essais », 1992, 516 pages.

Luc Faucher

Volume 21, numéro 1, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027262ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027262ar>

[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

Faucher, L. (1994). Compte rendu de [D. Andler (éd.), *Introduction aux sciences cognitives*, Paris, Folio, coll. « Essais », 1992, 516 pages.] *Philosophiques*, 21 (1), 262–267. <https://doi.org/10.7202/027262ar>

*D. Andler (éd.), **Introduction aux sciences cognitives**,
Paris, Folio, coll. « Essais », 1992, 516 pages.*

par Luc Faucher

Une remarque s'impose d'entrée de jeu à propos de cet ouvrage : son titre est trompeur. On pourrait légitimement s'attendre, avec un tel titre, à une introduction didactique aux sciences cognitives; or le recueil ne contient ni description systématique des méthodes et domaines d'investigation propres à

ce paradigme, ni contribution classique aux débats qui ont jalonné son histoire. Il est constitué principalement de communications présentées lors d'un colloque à Cerisy-la-Salle en 1987 auxquelles se sont greffés des textes inédits ou déjà parus ailleurs. Le caractère circonstanciel des contributions procure toutefois un excellent aperçu des tendances actuelles en SC (abréviation pour sciences cognitives).

Depuis quelques années, on assiste à la montée irrésistible d'un nouveau type de modélisation qui prétend permettre une simulation plus réaliste des performances intelligentes que celle offerte par le modèle computationaliste classique. En résolvant des problèmes non-résolus dans le cadre du computationalisme, le connexionnisme place ce dernier en situation de crise et s'impose comme le nouveau paradigme des SC. Tout ceci ne se fait pas sans résistance et le débat fait actuellement rage autour du caractère véritablement révolutionnaire du connexionnisme. Reflet des controverses actuelles, la question des relations entre les deux types de modèle est le sujet d'un grand nombre de communications. Parmi celles-ci, il faut d'abord consulter le texte de Smolensky, « IA connexionniste, IA symbolique et cerveau », qui est essentiel à la compréhension du connexionnisme. Selon ce dernier, les modélisations connexionnistes des processus cognitifs s'inscrivent dans ce qu'il nomme le *paradigme subsymbolique* qu'il compare au *paradigme symbolique* dominant en SC. Dans le paradigme symbolique, les structures mentales décrites par la psychologie ordinaire sont formalisées en termes de langage de la pensée qui repose lui-même sur des niveaux d'implémentations physiques inférieurs. Le connexionnisme ajoute un niveau d'interprétation intermédiaire entre le niveau neurologique et symbolique, soit le niveau subsymbolique. On peut décrire ces systèmes à deux niveaux : à un niveau inférieur où les variables sont dynamiques (définies en termes de niveau d'activation et de force de connexion) et un niveau supérieur où les représentations sont émergentes et statistiques (schèmes).

Si le texte de Smolensky permet de comprendre les différences entre les deux types de modèles, celui de Cummins et Schwartz, « Connexionnisme, computation et cognition », situe le connexionnisme dans le projet des SC. Ce qu'entendent démontrer les auteurs, c'est que même si le connexionnisme partage généralement les hypothèses du computationalisme, il existe une forme de *connexionnisme radical* qui s'en démarque par le rejet de la thèse centrale du computationalisme, soit le représentationalisme. Une grande partie des recherches connexionnistes est liée à cette thèse. Cependant, cette connexion n'est pas nécessaire. Une architecture connexionniste pourrait régir non-computationnellement les transitions d'états représentationnels. Cette possibilité repose sur l'existence de fonctions cognitives non calculables, non régies par des règles. La conséquence de ce type de connexionnisme serait de faire disparaître la possibilité de définir la cognition autrement que par ostension, par exemple comme ce que les humains font lorsqu'ils résolvent un problème.

Dreyfus, dans « La portée philosophique du connexionnisme », prétend pour sa part démontrer la supériorité du connexionnisme sur le computationalisme quand vient le temps d'expliquer les performances dépendant de la possession d'une expertise. Il existe une longue tradition, qui va de Socrate jusqu'à l'intelligence artificielle classique, qui veut que comprendre un

domaine particulier d'activité, c'est posséder une théorie sur celui-ci. Ainsi l'expert dans un domaine est celui qui, par induction, en est venu à formuler un ensemble de règles subsumant ce domaine (p.e. les règles de production de Simon). Dreyfus s'oppose à ce modèle inductif de l'acquisition des connaissances et propose un processus inverse pour expliquer l'acquisition de l'expertise. Selon lui, l'apprentissage dans certains domaines débute par l'acquisition de règles a-contextuelles et se termine au dernier niveau, par la possession de l'expertise, caractérisée par le fait que le sujet n'applique plus de règles. Le connexionnisme proposant justement des systèmes n'utilisant pas de règles, celui-ci pourrait donc permettre d'expliquer l'acquisition de l'expertise en postulant l'utilisation des détecteurs de traits.

Le dernier texte portant sur le connexionnisme, celui de Anspach et Varela (« Le système immunitaire : un soi cognitif autonome »), me semble doublement intéressant. D'abord, il fournit un exemple de systèmes cognitifs non-computationnels dont parlent Cummins et Schwartz; mais surtout, il propose une approche révolutionnaire de l'immunologie qui ne pourra manquer d'avoir un effet de retour sur la question du caractère inné des concepts (puisque l'exemple de l'immunologie est souvent invoqué par les innéistes). Il ne fait pas de doute pour les auteurs que le système immunitaire est un système cognitif dont les propriétés émergent de réseaux analogues à ceux des systèmes connexionnistes. Cette idée s'accorde avec les nouvelles données de l'immunologie qui montrent que le caractère prométhéen du système immunitaire ne peut s'expliquer en termes de programmation génétique. Dans la théorie qu'ils développent, l'antigène cesse d'être déterminant et devient une légère perturbation dans le réseau. Le rôle du système immunitaire n'est plus que de maintenir l'équilibre entre les constituants du soi et les antigènes. Les auteurs sont donc conduits à soutenir cette surprenante conclusion : le rôle défensif du système immunitaire n'est qu'un cas limite de l'affirmation de l'identité moléculaire.

Une autre question qui occupe l'avant-scène des SC, et qui est largement représentée dans le recueil, est celle de la modularité. Cette thèse affirme que les processus périphériques sont inférentiels comme la cognition, mais sont encapsulés, rapides et imperméables à l'influence des processus de haut niveau comme les réflexes. Plusieurs textes posent la question de la signification de cette thèse et tentent d'établir le degré d'encapsulation du traitement de l'information de bas niveau (par exemple, les textes de Colthheart et Davies, Segui). Du lot, c'est celui de Treisman, « L'attention, les traits et la perception des objets », qui mérite le plus d'attention, surtout parce qu'il suggère une explication très convaincante du rôle de l'attention dans la cognition. Selon Treisman, les processus à l'œuvre dans les premières étapes du traitement de l'information visuelle sont caractérisées par leur facilité, leur autonomie et leur modularité. Cette caractérisation permet à Treisman de faire l'hypothèse que les traits qui permettent le *pop-out* (le fait qu'un trait saute aux yeux) sont perçus par des modules autonomes. Selon Treisman, les traits sont enregistrés séparément par les modules et l'attention focalisée serait nécessaire pour rejoindre plusieurs types de traits (dans ce cas, l'effet de *pop-out* disparaît). Des expériences montrent également que la connaissance de certaines conjonctions de traits peut réduire les erreurs d'identification. Ces effets

semblent s'expliquer, non pas par l'imposition de « *frame* » sur les perceptions (effets *top-down*), mais plutôt par le fait que les conjonctions temporaires sont comparées aux objets en mémoire. Cette hypothèse force Treisman à supposer l'existence de représentations temporaires indépendantes de leurs étiquettes et à poser une distinction entre voir et identifier.

La distinction introduite par Treisman nous permet d'introduire cet autre thème important des SC, celui de l'acquisition des concepts. Dans « Un modèle à deux étapes de la formation des concepts », Woodfield nous propose une expérience de pensée visant à répondre à trois problèmes : 1) *le problème du petit savant*, qui se pose lorsque l'on se représente l'acquisition de concepts comme un processus de construction et de mise à l'épreuve d'hypothèses. Le problème est que pour former ainsi des hypothèses sur certains concepts, ceux-ci doivent déjà être présents chez l'enfant, laissant leur formation inexpliquée. 2) *Le problème du holisme* : l'identité de chaque concept étant fixée par ses relations avec les autres, comment un réseau holiste peut-il se développer ? 3) *Le problème de l'attribution de contenu aux concepts à l'état embryonnaire* : selon les conditions proposées par Stich (la ressemblance fonctionnelle et la ressemblance idéologique), les enfants et les adultes ne partagent pas les mêmes concepts. Quel contenu peut-on alors attribuer aux états mentaux des enfants ? La solution à ces problèmes passe par l'étude du processus mis en jeu par le développement conceptuel, plus particulièrement celui de la caractérisation perceptuelle. Selon Woodfield, la caractérisation exige le travail d'un catégorisateur dont la fonction est de subsumer les objets sous un schème. Ce sont ces schèmes perceptuels qu'utilise l'intellect pour se développer. La thèse de Woodfield repose sur l'hypothèse fodorienne qui fait de l'intellect (de l'enfant) un manipulateur de symboles internes (symboles qui ne possèdent aucune valeur sémantique au départ). Le but de Woodfield est d'expliquer comment ces symboles peuvent en venir à jouer le rôle de nos concepts. Pour ce faire, il a recours à la notion de protoconcept, structure qui peut se remplir peu à peu de phrases, jusqu'à ce que son contenu en vienne à ressembler au nôtre, et puisse être identifié à un concept.

Les tentatives des chercheurs en SC pour produire des programmes permettant à des ordinateurs d'exhiber un comportement verbal et une compréhension similaire aux nôtres ont jusqu'ici échoué. Pour plusieurs, c'est faute d'avoir négligé la dimension pragmatique de la communication. Quelques textes du présent volume tentent d'élaborer différents aspects de cette théorie pragmatique de la communication (Kayser, Récanati et Livet). Wilson et Sperber, dans « Ressemblance et communication », suggèrent une alternative à la tradition qui oppose les représentations en fonction de la ressemblance et les représentations conventionnelles (comme les représentations linguistiques). Selon la tradition, une règle de littéralité est exigée pour comprendre ce que quelqu'un veut dire en employant une phrase déclarative. Une proposition est vue comme étant *identique* à la pensée que l'on veut exprimer par elle. Dans ce type d'analyse, la métaphore et l'ironie sont considérées comme des écarts vis-à-vis d'une règle de littéralité. L'alternative de Sperber et Wilson consiste à exploiter plutôt la notion de *ressemblance* entre la pensée et l'énoncé. Comme les énoncés et les pensées ont tous deux des propriétés logico-sémantiques, il est possible d'utiliser un énoncé pour représenter une

pensée. L'important est qu'un énoncé partage certaines propriétés d'une pensée. Il reste alors à expliquer comment l'auditeur peut comprendre un locuteur sans utiliser la règle de littéralité. Les auteurs supposent que nous utilisons le principe de pertinence (PP), sorte de maxime pragmatique selon laquelle « tout énoncé communique au destinataire la présomption de sa pertinence optimale. » (p. 230) Le PP permet donc à l'auditeur d'identifier la source de la pensée représentée et de mesurer le degré de ressemblance entre l'énoncé et la pensée.

Le problème du rapport entre le corps et l'esprit fait partie de l'héritage philosophique que nous a légué Descartes. Les tentatives d'établissement de ces rapports ont donné lieu à moult théories toutes aussi inadéquates les unes que les autres. Jacob, dans « Le problème du rapport du corps et de l'esprit aujourd'hui », entend montrer que les SC nous offrent une solution acceptable à ce problème. Il croit en effet que le fonctionnalisme concilie le matérialisme qui prédomine actuellement en science avec l'idée assez naturelle selon laquelle nos états mentaux ont un pouvoir causal. Le fonctionnalisme entraîne toutefois une complication puisqu'il faut expliquer le pouvoir des propriétés fonctionnelles (*qua* fonctionnelles) sur le monde afin d'éviter l'épiphénoménalisme du mental. Pour ce faire, Jacob introduit une distinction (qui ne fait pas le travail, mais qui clarifie le problème) entre les propriétés de premier ordre (qui ont un pouvoir causal) et de second ordre (qui sont fonctionnelles).

L'exploration du rapport entre les SC et les sciences sociales vient compléter l'éventail des thèmes abordés dans ce volume. Dans son texte, « Les sciences cognitives, les sciences sociales et le matérialisme », Sperber suggère l'exemple des SC et de leur matérialisme minimal afin de mettre de l'ordre dans le fouillis ontologique des sciences sociales. Il entend dépasser les positions classiques des sciences sociales, en définissant les phénomènes de ces sciences de façon à rendre manifeste la possibilité de leur existence physique. Selon lui, l'obstacle au matérialisme dans les sciences humaines vient du rôle des représentations publiques abstraites (les mythes, par exemple) qu'il faudrait pouvoir redéfinir en termes de représentations cognitives ou mentales. La solution passe, selon lui, par une épidémiologie des représentations : tout comme les virus, certaines représentations mentales se répandent dans une population par le biais de la communication, les représentations les plus contagieuses deviendraient des représentations culturelles.

Dumouchel, dans « Systèmes sociaux et cognition », tente de modifier la distinction proposée par Hayek entre deux types d'ordre social (les ordres spontanés et planifiés). Pour ce faire, Dumouchel introduit une référence aux représentations des individus. À l'aide d'une fable amusante sur la création d'un ordre spontané, l'auteur en vient à proposer une typologie plus fine lui permettant d'éviter la normativité de la théorie de Hayek, qui semble confondre désirabilité sociale et ordre logique. Dumouchel substitue ainsi trois nouveaux ordres à ceux d'Hayek : l'ordre irrationnel (où les agents ne peuvent consentir aux conditions qui déterminent l'ordre sans le faire disparaître); l'ordre rationnel (où les agents peuvent consentir aux conditions sans faire disparaître l'ordre); l'ordre raisonnable (qui ne peut exister que si l'agent consent à suivre ses règles). Il faut noter que la référence à la rationalité ici ne concerne pas les agents eux-mêmes, mais plutôt les ordres sociaux. Un ordre est

rationnel si les agents peuvent consentir aux règles qui le définissent. Elle fait également référence à la théorie des jeux et à sa notion d'équilibre ou de stabilité, permettant ainsi d'expliquer l'instabilité et la stabilité des divers ordres.

En conclusion, quoique ce livre nous présente dans l'ensemble des contributions originales et intéressantes, on peut cependant déplorer un certain nombre de lacunes qui sont dues en grande partie au fait que nous avons affaire aux actes d'un colloque. D'une part, il faut remarquer un certain manque d'unité thématique à l'intérieur des parties du livre; d'autre part, certains thèmes centraux en SC y sont ignorés, par exemple, l'imagerie mentale, l'acquisition du langage, ou les émotions. Malgré ces réserves, il faut avouer que l'ouvrage contribue à la compréhension de quelques-uns des débats récents des SC et mérite à ce titre d'être recommandé à l'attention de ceux qui s'intéressent de près ou de loin à la philosophie de la psychologie.

Département de philosophie

Université du Québec à Montréal



Philosophiques

philosophiques

Jean Largeault, *L'intuitionnisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1992, 125 pages.

Yvon Gauthier

Volume 21, numéro 1, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027263ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027263ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gauthier, Y. (1994). Compte rendu de [Jean Largeault, *L'intuitionnisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1992, 125 pages.] *Philosophiques*, 21 (1), 267–268.
<https://doi.org/10.7202/027263ar>

Jean Largeault, *L'intuitionnisme*, Paris, PUF, coll.
« Que sais-je ? », 1992, 125 pages.

par Yvon Gauthier

On connaît le talent de commentateur, d'analyste et de traducteur de l'A. La collection encyclopédique « Que sais-je ? » des Presses Universitaires de France semblait donc convenir à un ouvrage introductif sur un sujet difficile, l'intuitionnisme mathématique.

C'est surtout au fondateur de l'intuitionnisme, L.E.J. Brouwer, qu'est consacré ce petit ouvrage. Les trois principaux chapitres portent sur « L'intuitionnisme de Brouwer : la logique et les mathématiques » (chap. II), « Les principes de l'Analyse intuitionniste » (chap. III) et « La reconstruction du continu » (chap. IV). Une introduction sur « Intuitionnisme et constructivisme » (chap. I) et une conclusion, « La métaphysique d'arrière-plan », complètent l'ouvrage.

On serait tenté de dire que l'originalité de l'A. se résume à quelques innovations terminologiques : il revient à la graphie de Lalande pour l'intuitionnisme écossais qu'il conserve pour l'intuitionnisme hollandais, il conserve aussi l'original « *species* » (p. 41) qu'il ne traduit pas par espèces et ce choix n'est jamais justifié dans l'ouvrage – pourquoi à ce compte ne pas conserver l'original « *spreiding* », traduit par « déploiement » ? Il traduit pourtant « *inhaltlich* » par « contentuel » (p. 48) (qu'il tire de l'anglais « *contentual* », encore sans explication) et il conserve toujours l'anachronique quanteur (p. 41) (pour quantificateur) sans plus de raison.

Quant au contenu, il s'agit d'un résumé ou commentaire littéral de Brouwer inspiré de deux ouvrages cités en bibliographie, celui de Beeson *Foundations of Constructive Analysis* pour les mathématiques et celui de van Stigt *Brouwer's Intuitionism* pour la philosophie. L'A. s'en remet le plus souvent aux experts, logiciens et mathématiciens à qui il cède facilement la parole. Son point de vue n'est pas celui de l'analyse critique, même s'il pourfend la logique de Heyting (p. 105) et s'il lance quelques flèches à la dérobée aux positivistes et aux analyticiens (wittgensteiniens ?) (p. 51). Mais il s'agit ici plutôt d'humours et l'A. ne cache pas que c'est une philosophie de la nature qu'il réclame à grands cris et en vain (p. 120-121).

L'information est élémentaire, mais en général adéquate. Elle n'est pas à jour dans de nombreux cas, (e.g. théorème de complétude de Veltman et de Swart pour la logique intuitionniste des prédicats du premier ordre) (p. 52), et surtout les travaux récents sur la logique intuitionniste et son rôle aussi bien en théorie des ensembles qu'en informatique théorique.

Le bilan de l'intuitionnisme qui est dressé dans ce petit livre pourra éveiller la curiosité du néophyte, mais il ne pourra l'engager sur la voie de la recherche. L'absence d'une attitude fondationnelle cohérente et la rémanence d'une hostilité à peine voilée envers la logique et la théorie des fondements (conclusion) ne destinaient pas naturellement l'A. à un travail de réhabilitation de l'intuitionnisme (et du constructivisme en général), malgré une évidente sympathie pour le personnage et l'œuvre de Brouwer. En fin de compte, nous avons là une tentative honnête d'un philosophe qui ne prétend pas être expert en la matière, mais qui réussit à introduire une problématique d'initiés à un public non averti.

Département de philosophie
Université de Montréal



Philosophiques

philosophiques

Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle*, Paris, P.U.F., 1992, 326 pages.

Marie Guertin

Volume 21, numéro 1, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027264ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027264ar>

[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

Guertin, M. (1994). Compte rendu de [Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle*, Paris, P.U.F., 1992, 326 pages.] *Philosophiques*, 21 (1), 268–270. <https://doi.org/10.7202/027264ar>

Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle*, Paris, P.U.F., 1992, 326 pages.

par Marie Guertin

Le but de C. Larrère est de faire un historique de l'invention de l'économie au XVIII^e siècle en France, historique qui s'attache pour l'essentiel aux physiocrates, dont on se propose ici de renouveler l'étude. Car depuis 1910, ces derniers n'auraient fait l'objet d'aucun véritable travail scientifique : alors qu'on croit bien les connaître, en vérité on les connaît peu ou mal. Bref les physiocrates français sont passés dans l'oubli au profit d'Adam Smith.

L'auteur, dans les deux premiers chapitres intitulés « Droit naturel et sociabilité » (p. 17-57) et « La sociabilité des Lumières » (p. 59-93), rattache l'école

physiocratique à la tradition européenne et à la philosophie des Lumières. Car, d'une part, la pensée des juristes, tels que Barbeyrac, Burlamaqui, Grotius et Pufendorf, a profondément marqué la théorie économique française, mais, d'autre part, celle-ci a été influencée par les Encyclopédistes, ainsi d'Alembert, Condillac, Diderot et même Rousseau.

Ceci fait, C. Larrère passe à l'analyse directe des économistes français du XVIII^e siècle, qu'elle rattache aussi cependant aux économistes anglais Law et Child. Elle s'attarde non seulement sur les auteurs les plus connus du public cultivé, tels que Gournay, Morellet, Quesnay et Turgot, mais encore elle fait connaître avec précision des auteurs moins connus, mais qu'elle révèle fort intéressants, comme d'Argenson, Baudeau, Coyer, Cliquot-Blervache, Forbonnais, Galiani, Herbert, Melon, Mercier de la Rivière, Moreau et Plumart de Dangeul.

Le chapitre III, « Le mercantilisme : la rationalité du système » (p. 85-134), nous présente une vision comparée du mercantilisme anglais et du mercantilisme français, le premier tirant son inspiration de Machiavel, le second d'Aristote. Cette présentation, l'auteur la développe en exhumant et en analysant les écrits de deux représentants du mercantilisme français, qui eux-mêmes comparent les deux traditions, à savoir Forbonnais et Melon. Car ceux-ci ne sont nullement des fanatiques à tout crin du mercantilisme, quel qu'il soit, mais plutôt des mercantilistes « éclairés », puisqu'ils veulent faire du commerce une « science » et qu'ils travaillent dans l'entourage de Gournay. Leur pensée est d'ailleurs complexe : ouverts au commerce extérieur, ils tiennent cependant à la réglementation étatique du commerce intérieur et à quelque protectionnisme.

Le chapitre IV, « Les doux principes du commerce » (135-172), nous fait passer du mercantilisme français à la pensée économique de Gournay, qui incline davantage vers le mercantilisme britannique et s'attache à faire connaître en France les œuvres de Law et de Child. Toutefois Gournay n'adhère pas complètement à leur doctrine, car, même s'il n'aime pas le protectionnisme étatique dur, qui suscite méfiance et hostilité entre les partenaires commerciaux, il tente une sorte de synthèse entre liberté et protection, en particulier pour le commerce extérieur. C'est pourquoi du reste il invite le gouvernement français à se doter d'une marine marchande « à l'anglaise ». En un mot, il préconise une attitude de confiance, donc de sociabilité, dans les relations commerciales et encourage ce qu'il appelle « le doux commerce » dans la liberté, la concurrence légale et l'honnêteté. Ainsi il établit un pont entre le mercantilisme et ce que sera, ultérieurement, la physiocratie. Toute cette théorie de Gournay devait prendre forme lors du problème de l'importation des toiles peintes en France, importation que le gouvernement cherchait alors à arrêter.

Les chapitres V et VI, respectivement intitulés « L'invention de l'économie » (173-220) et « La philosophie des blés » (221-268), nous font entrer dans le développement de la physiocratie, par le biais de vifs débats, à propos de la question des grains et du blé en France, entre trois groupes principaux : mercantilistes, disciples du doux commerce et physiocrates. Ceux-ci pensent, on le sait, que l'agriculture a été délaissée au profit du développement des manufactures. Mais la question centrale est de savoir si la production agricole doit être conservée sur place comme réserve de subsistance ou si elle peut faire

aussi l'objet d'un commerce extérieur. Les physiocrates, en particulier Coyer, qui invite les capitaux à s'investir dans les campagnes, et Quesnay, partisans de l'exportation même des grains, tiennent pour le second parti. Ce que Quesnay développe en distinguant subsistance et opulence, puis en recommandant la seconde, qui seule permettrait d'éviter la misère, à laquelle a condamné jusqu'ici la politique de subsistance. En d'autres termes, il prône pour l'agriculture une « politique de jouissance », que devait reprendre Turgot avec sa théorie des marchés. Mais, comme le montre le chapitre VII, la théorie des physiocrates, qui avait reçu un commencement d'application avec les édits de 1763-1764, allait se trouver mise à mal par l'accentuation de la crise économo-politique qui frappait la France des années 1768-1770. Face au peuple qui s'effrayait de la fuite des blés, le gouvernement revenait à la politique du stockage. Ce qui n'empêcherait pas toutefois les physiocrates et leurs disciples, comme le montre aussi avec détail la suite du chapitre VI, de continuer à développer leurs réflexions dans la même direction en dépit d'adversaires illustres comme Galiani et Diderot.

Le dernier chapitre, intitulé « Sièyes : le gouvernement représentatif d'une république industrielle » (269-307), analyse la lecture très originale que, dès 1755 et jusqu'en 1775, Sièyes a faite des physiocrates, notamment dans ses *Lettres aux Économistes sur leur système de politique et de morale*, ses *Écrits politiques*, son *Exposition raisonnée des droits de l'Homme et du Citoyen*, et même dans son célèbre *Qu'est-ce que le Tiers État ?* L'originalité de Sièyes est de reprendre certaines idées physiocratiques sur une législation de l'économie conforme à l'ordre naturel pour les transformer en un vaste système politique et social. En d'autres termes Sièyes, grâce à sa théorie de la division du travail et de la représentation, réussit à jeter un pont entre la physiocratie et la politique, ce que les physiocrates eux-mêmes avaient cherché à faire, mais sans y parvenir.

En conclusion, nous n'hésitons pas à dire que le livre de C. Larrère a au moins un double mérite, tout à fait considérable : d'une part, celui de nous donner une représentation claire d'un phénomène historique particulièrement complexe, à savoir, comme le dit le titre du livre, la genèse de la pensée économique française au XVIII^e siècle; d'autre part, de développer une analyse précise des thèmes débattus et des idées proposées. En outre, l'auteur a le talent de nous captiver tout au long de son étude, dont l'intérêt ne nous paraît guère moins actuel qu'historique, puisque le débat entre protectionnisme et le libéralisme nous agite toujours. Bref, fortement documenté, bien pensé et bien écrit, ce livre se recommande au lecteur cultivé aussi bien qu'au spécialiste.

Département de philosophie
Université d'Ottawa



Éliane Gubin et Yvan Lamonde, *Un Canadien français en Belgique au XIX^e siècle. Correspondance d'exil de L.-A. Dessalles 1875-1878*, Bruxelles, Palais des Académies, 1991.

Robert Hébert

Volume 21, numéro 1, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027265ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027265ar>

[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

Hébert, R. (1994). Compte rendu de [Éliane Gubin et Yvan Lamonde, *Un Canadien français en Belgique au XIX^e siècle. Correspondance d'exil de L.-A. Dessalles 1875-1878*, Bruxelles, Palais des Académies, 1991.] *Philosophiques*, 21 (1), 271–272. <https://doi.org/10.7202/027265ar>

Éliane Gubin et Yvan Lamonde, Un Canadien français en Belgique au XIX^e siècle. Correspondance d'exil de L.-A. Dessaulles 1875-1878, Bruxelles, Palais des Académies, 1991.

par Robert Hébert

Louis-Antoine Dessaulles est né à Sainte-Hyacinthe en 1819, neveu par sa mère du grand tribun Papineau. Journaliste et essayiste libéral-radical, fasciné par les États-Unis d'Amérique, il quitte définitivement la province de Québec en 1875, sans jamais y remettre les pieds, il meurt à Paris en 1895 où il est inhumé au cimetière de Pantin. Ce n'est qu'en 1975 qu'une descendante de la famille Dessaulles-Béique déposait aux Archives nationales du Québec 651 lettres, qu'elle sortait d'un exil alors très mystérieux : 130 envoyées de Belgique, le reste de France à l'exception de quelques lettres de voyages en Angleterre et en Suisse. Sorte de révélation pour ceux et celles à l'affût d'une nouvelle histoire et, possiblement, d'une nouvelle narration historiographique de l'enclave.

Dans une très utile introduction, Gubin et Lamonde élaborent une comparaison entre la Belgique et la province de Québec (trame politico-religieuse, confessionnalité, clivage linguistique français / anglais-flamand, avancée industrielle...), situent le personnage (anticlérical et homme d'affaires) et apprécient son apport en tant qu'observateur de cette autre « enclave » nommée Belgique. Suit un choix de lettres présentées de façon chronologique à l'intérieur de trois thèmes : les tentatives de réhabilitation financière et morale de la part de l'inventeur (p. 3-57), le jugement porté sur la politique intérieure belge (p. 57-123) et la description de la vie quotidienne (p. 123-187). Lire ces lettres une à une est une expérience assez bouleversante. Voilà donc une intelligence exceptionnelle qui a travaillé pendant un quart de siècle, depuis ses premiers articles dans *L'Avenir* jusqu'à *La Grande Guerre Ecclésiastique, La comédie infernale et les noces d'or* (1873) écrite au cœur de l'affaire Guibord, dont certains accents rappellent parfois Whitman et Nietzsche; voilà un médecin qui avec l'ami Joseph Doutre a déconstruit le virus ultramontain avant que sa génération et plusieurs autres ne soient enterrées sous l'interprétation triomphante des Grégaires. Voici maintenant un bourgeois déchu, seul avec sa conscience, qui raconte ses déboires outre-atlantiques. Courant brevets (machine à gaz, laveuse, globes de lampes, patins à roulettes...), foires agricoles et industrielles, déçu par ses associés, fréquentant l'intelligentsia de Gand, les bibliothèques et les musées, espérant vivre de sa plume avec un ouvrage de 400 pages, disséquant lucidement la férocité des conflits entre libéraux et ultramontains (rixes, provocations...), bouffant encore du Jésuite (belge, français ou canadien), proclamant sa foi dans le progrès scientifique et luttant contre la falsification de l'histoire des idées, s'amusant avec la gazette du matin, photographiant mœurs alimentaires, ivrognerie, habitudes vestimentaires, petite misère urbaine, fêtes et carnivals, exposant ses conditions de vie, revenant sur le lancinant problème du froid et du chauffage domestique. Est-il sain de geler bleu sur le trottoir et dans la chambre à coucher ? Descartes a eu son poêle, l'exilé en cherche plusieurs. Migrant de l'intérieur, Dessaulles devient finalement un improbable

ethnologue qui toujours retrace ses origines. Il n'échappe pas à ce qu'il voudrait fuir comme s'il vérifiait sur place que l'expérience canadienne (la sienne dans une Histoire spécifique) était universelle. Style agréable, alerte, buté sur l'analyse des situations. Témoignage beaucoup plus riche et complexe que celui de Baudelaire dans *La pauvre Belgique* (entrepris dix ans auparavant) malgré une amertume similaire, et qui donne du mordant à la contribution canadienne-française telle qu'elle est répertoriée par Eva-Maria Kröller dans *Canadian Travellers in Europe, 1851-1900* (Vancouver, University of British Columbia Press, 1987).

La publication de cet ouvrage devrait concerner non seulement l'archiviste des poussières et l'historien des idées, mais aussi le philosophe académique ou l'intellectuel branché dans les marges. Bien sûr, les philosophes qui baignent dans Heidegger, le trust Derrida ou l'épistémologie pointue diront qu'il n'y a là qu'histoire d'anecdotes, menu fretin, désœuvrement infantile. Mais, compte tenu d'une certaine continuité dans la carapace institutionnelle et néo-pontificale, compte tenu peut-être d'un même rapport chimérique aux autorités, la tragédie de l'individu Dessaulles nous touche encore aujourd'hui. Il y a là une volonté de vivre et de penser malgré tout qui force à réinterpréter les divers enjeux d'un XIX^e siècle qui n'est pas encore terminé. Cohérence du courage ! Dans ces lettres remplies de détails étonnants, ces petits récits d'errance, est ainsi proposée une attitude fondamentale : pour reprendre une remarque alors qu'il visite la maison-atelier de l'imprimeur Plantin à Anvers, *il serait fou de ne pas lire et conserver auprès de soi « des choses en apparence insignifiantes mais qui, au bout de quelques siècles, expliquent énormément de choses »*. Un intellectuel Rouge n'a pas obtenu de sa communauté idéale le brevet de sa passion et de son propre style, ça vous parle ? Des bonbons dessaulliens au sucre d'érable, ça vous irait ? Vivement la correspondance d'exil en France 1878-1895 alors que la III^e République procédait à la reconquête exotique du Canada !

Département de philosophie
Collège de Maisonneuve



Philosophiques

philosophiques

Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*,
Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, 249 p.

Marc Imbeault

Volume 21, numéro 1, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027266ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027266ar>

[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

Imbeault, M. (1994). Compte rendu de [Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, 249 p.] *Philosophiques*, 21 (1), 272–273. <https://doi.org/10.7202/027266ar>

*Jean Grondin, Einführung in die
philosophische Hermeneutik, Darmstadt,
Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991,
249 p.*

par Marc Imbeault

Ce livre de Jean Grondin est une excellente introduction aux problèmes philosophiques qui caractérisent l'herméneutique. Le point d'ancrage du livre est l'œuvre de Gadamer. L'auteur souligne d'ailleurs, dans un avant-propos autobiographique, l'importance qu'il accorde au dialogue instauré avec celui-ci.

Dans le corps du texte, ce dialogue est poursuivi à la faveur d'une histoire de l'herméneutique qui s'apparente à la phénoménologie de l'esprit de Hegel. Chaque étape de celle-ci marque en effet un jalon de la progression de la « conscience herméneutique », jusqu'à prétendre couvrir, de nos jours, la totalité de la philosophie.

Une première partie, consacrée à la « préhistoire » de la discipline, s'attache à reconstruire les données du problème dans la tradition de l'exégèse biblique et littéraire; par exemple en tentant d'élucider le sens de l'interprétation allégorique dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie. Préhistoire, car ces auteurs n'ont pas cherché à élaborer de théorie générale de la compréhension (même exclusivement littéraire ou biblique).

La deuxième partie traite des rapports entre l'herméneutique, la grammaire et la critique. Le contexte dans lequel apparaît cette constellation de concepts est celui de la nouvelle philosophie, inaugurée par Descartes et Bacon, où la science occupe une place prépondérante. Science de la nature, mais aussi science de l'esprit : des savants comme Dannhauer et Chladenius proposeront un véritable projet d'herméneutique universelle en vue de faire de l'interprétation une véritable science.

La troisième partie est consacrée à l'herméneutique romantique, moment capital de la « phénoménologie herméneutique de l'esprit » de Grondin (l'expression est de moi). Le processus de la compréhension est thématiqué pour lui-même sans référence à une syntaxe idéale comme dans les projets inspirés du rationalisme. Schleiermacher contribue à l'avènement de l'herméneutique, en ce sens qu'il met à jour l'universalité du problème herméneutique et, de ce fait, la nécessité de l'interprétation. Les sections suivantes, consacrées à Dilthey, Heidegger et Gadamer, marquent le passage du point de vue de la critique de la connaissance illustré par Dilthey, à celui de l'ontologie de la compréhension contemporaine. La dernière partie fait le point sur le débat actuel entre les différents courants de pensée qui s'inspirent de l'herméneutique philosophique, notamment chez Habermas et Derrida.

Très bien documenté, avec une bibliographie très étendue et un index, toujours concis, précis et synthétique, le livre de Jean Grondin est l'une des plus belles contributions des dix dernières années en herméneutique. Le seul reproche que l'on pourrait lui faire serait peut-être son adhésion inconditionnelle aux doctrines gadamériennes, et son attitude acritique face aux prétentions hégémoniques de l'herméneutique philosophique. Par exemple Grondin ne fait aucune mention de la critique, inspirée de Wittgenstein, de l'universalité du problème herméneutique, développée notamment par Jacques Bouveresse.

Collège militaire royal de Saint-Jean



Philosophiques

philosophiques

Louise Marcil (dir.), *La philosophie pour enfants. L'expérience Lipman*, Le Griffon d'argile, coll. « Philosophie », 1990, 187 pages.

Jean Laberge

Volume 21, numéro 1, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027267ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027267ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Laberge, J. (1994). Compte rendu de [Louise Marcil (dir.), *La philosophie pour enfants. L'expérience Lipman*, Le Griffon d'argile, coll. « Philosophie », 1990, 187 pages.] *Philosophiques*, 21 (1), 274–278. <https://doi.org/10.7202/027267ar>

Louise Marcil (dir.), *La philosophie pour enfants. L'expérience Lipman*, Le Griffon d'argile, coll. « Philosophie », 1990, 187 pages.

par Jean Laberge

Au cours de l'année universitaire 1987-1988, l'auteur animait un séminaire sur « L'enseignement de la philosophie ». L'approche retenue pour sonder les rapports entre philosophie et pédagogie fut celle du programme « Philosophie pour enfants », mis au point depuis plus d'une vingtaine d'années par Matthew Lipman et sa principale collaboratrice, Ann Margaret Sharp.

Les textes que regroupe ce collectif constituent la version révisée des travaux d'étudiants de deuxième et de troisième cycles inscrits à ce séminaire. Chaque texte porte sur l'un des sept romans du programme Philosophie pour enfants. L'ensemble constitue une étude systématique du *curriculum* lipmanien. Comme le signale l'auteur, c'est une première dans le monde francophone, et nous nous associons à l'auteur pour saluer cette initiative, d'autant que les textes qui nous sont présentés sont tous de bonne qualité et fort intéressants. En plus de résumer l'histoire de l'un ou l'autre des romans, chacun soulève des questions philosophiques que recèle le roman et que pose en elle-même la méthodologie du programme Philosophie pour enfants. Le lecteur peut donc, en plus de se familiariser avec le contenu de chacun des romans du *curriculum* Philosophie pour enfants, nourrir sa pensée par la richesse des liens qui peuvent être évoqués entre les différents épisodes des romans et les grands thèmes de la tradition philosophique occidentale¹.

L'ouvrage s'ouvre par un texte d'introduction de l'auteur (« Y a-t-il un âge pour philosopher ? ») qui s'inscrit dans les préoccupations du séminaire traitant de la problématique peu débattue du rapport de la tradition philosophique à la pédagogie. À l'autre extrémité du recueil, Michel Haguette, conseiller en éducation morale à la CECM, clôt l'ouvrage par une présentation de divers points relatifs aux expériences d'implantation du programme Philosophie pour enfants dans des écoles de la CECM. Le corps du recueil étant constitué par les sept essais de présentation des romans lipmaniens, on trouvera dans ce qui suit un bref compte rendu des cinq premiers essais, ceux donc portant sur les romans les plus populaires du *curriculum* lipmanien.

Jean-Gérald Lomigny présente d'abord la dernière des créations littéraires de Lipman, mais qui est en fait la première dans la suite des romans : *Elfie*. On sait en effet que *La découverte de Harry* fut le premier roman rédigé par Lipman (1974) et que c'est bien après la rédaction des romans qui lui font suite (*Lisa*, *Suki* et *Mark*) qu'il s'est attaqué à des nouvelles adaptées pour les très jeunes enfants, dont *Elfie* (1988). Actuellement, au Québec, *Elfie*² s'adresse aux enfants de la maternelle et de la première année du primaire.

-
1. Le lecteur pourra compléter son initiation à la Philosophie pour enfants avec la lecture de cet autre recueil, édité par Anita Caron, *Philosophie et pensée chez l'enfant*, Les éditions Agence d'Arc, 1990, 225 pages.
 2. Une traduction française par Arsène Richard vient de paraître aux Éditions d'Acadie.

Pour Lomigny, Elfie, la vedette du roman qui porte son nom, « possède toutes les qualités d'un philosophe : elle pense, s'émerveille, s'interroge. » (p. 28) Il va de soi que ces qualités ne sont pas exclusives des philosophes; si, par hypothèse, elles l'étaient, alors effectivement nous devrions tenir tous les enfants pour philosophes... Mais Elfie est une petite philosophe en herbe ou avant la lettre, pour reprendre l'expression de Lomigny. C'est même une petite cartésienne qui s'ignore puisque de par « son désir profond d'avoir une pensée claire et distincte, nous pouvons dire qu'Elfie est la recherche de la vérité, de l'évidence » (p. 29); et, tout comme le grand philosophe français, sa recherche de la vérité se manifeste à travers ses questions et ses doutes : « Suis-je endormie ou réveillée ? », « Est-ce qu'on peut dormir les yeux ouverts ? ». Son pouvoir réflexif l'amène avant la lettre au fameux *Cogito, ergo sum*. « Tout étonnée de voir qu'elle en train de réfléchir, écrit Lomigny, elle se dit : "Si je suis en train de penser, je suis réveillée pour de vrai" » (*ibid.*).

Sofia, la petite amie d'Elfie, pose des questions merveilleuses, alors qu'Elfie, qui est si timide et qui ne parle pas en classe, n'en pose pas. Ça ne veut pas dire, comme on vient de le voir, qu'elle ne *pense* pas. Elle avoue d'ailleurs, tout candidement, au tout début, qu'elle *pense* tout le temps. Aussi, un jour, dans la cour de l'école, elle lance à Sofia : « Qui a-t-il derrière le ciel ? » et « Derrière toute chose, qu'y a-t-il ? ». L'auteur interprète ainsi ce questionnaire pour ainsi dire par enfilade : « Elfie intuitionne la contingence du monde et pose tacitement le principe de la création. S'il y a existence, il devrait y avoir un être infini qui donne "existence" et qui ne reçoit pas son existence d'un autre. » (p. 31-32) Elfie nous plonge donc, ses amis et ses lecteurs enfants, en pleine métaphysique en même temps qu'elle appréhende pour ainsi dire par intuition l'argument d'Aristote, démontrant l'existence d'une cause première à toute chose.

En conclusion, l'auteur exprime des réserves quant à l'existence d'enfants de quatre à cinq ans qui feraient montre, comme Elfie, d'une telle profondeur philosophique. L'auteur du texte sur *Pixie*, Katryn Lebrun, soulève également à plusieurs reprises le même point (p. 76, 77 et 82). La question me paraît mal posée dans la mesure où l'intention de Lipman n'est pas de rapporter des histoires et des conversations réelles entre enfants, mais de présenter aux lecteurs-enfants des personnages et des situations auxquels ils peuvent, dans une certaine mesure, parfaitement s'identifier, dans le but de les inciter à faire comme font les personnages, c'est-à-dire, *essentiellement, penser par eux-mêmes*. À ce propos, se référant à *La découverte de Harry*, Michelle Girard a raison d'écrire : « La nouvelle n'est pas réaliste, elle ne croque pas une tranche de vie d'un groupe d'enfants... Nous sommes dans le monde du vraisemblable, il nous est montré ce qui *pourrait arriver* et Aristote en serait heureux. » (p. 102) De son côté, Pierre Rochette, l'auteur du texte portant sur le roman *Kio et Gus*¹, écrit aussi très justement :

Les personnages sont créés pour que l'enfant-lecteur s'identifie facilement, pour que par osmose il entreprenne lui aussi une recherche

1. Traduit de l'américain par Éric Goguen et Arsène Richard, sous le titre : *Kio et Augustine*, Editions d'Acadie, 1987, 81 pages.

philosophique... D'un autre côté, Lipman n'écrit pas comme l'adulte condescendant qui se servirait de personnages d'enfant-fiction pour dire des choses à l'enfant-lecteur... L'effet est saisissant. Tout se passe comme si les deux enfants-lus (Kio et Gus) disaient à l'enfant-lecteur : « Ne t'en fais pas, tu n'es pas aussi limité que le pense le monde des adultes. Toi aussi tu peux partir à la découverte du monde. On va faire Equipe. Moi (Kio), ma copine (Augustine), toi, tes copains de classe peut-être. Ensemble on va essayer de comprendre le monde. » Et ces enfants-fictions posent un regard aigu sur le monde. Ils sont curieux, intelligents, ils interrogent sans arrêt, vérifient leur expérience avec leurs amis-fictions et leurs amis-lecteurs avec qui ils ne font pas de différence (p. 44).

Pour Katryn Lebrun, le concept le plus discuté dans *Pixie* est celui de *réalité*. D'abord, Pixie — « Pixie » est le nom que la narratrice s'est elle-même donné — nous fait le récit, tout au long du roman, de l'histoire qu'elle a inventée. Or, « l'invention d'une histoire relève de l'imaginaire » et, pour Pixie, « c'est à travers l'invention que l'on découvre le monde » (p. 77). Ici, le réel et l'imaginaire semblent se rencontrer. Mais, nous dit par ailleurs Lebrun, Pixie ne paraît pas être kantienne car « pouvoir nommer ou définir une chose ne constitue pas la réalité pour Pixie. » A propos de la question de l'existence des relations, qui surgit au cours du chapitre quatre du roman, Pixie adopte une position franchement empiriste puisque, pour elle, une chose n'est réelle que si elle peut être vue ou touchée; or, aucune relation ne peut être touchée; donc, aucune relation n'est réelle. Miranda, sa sœur abhorrée, lui sert les contre-exemples suivants : « être plus grand que » est une relation et c'est visible, de même que l'est « être près de »...

Quoi qu'il en soit au juste de la position de Pixie, l'important n'est pas là car, comme le remarque Lebrun, pour « beaucoup d'autres enfants de son âge le monde environnant est encore à découvrir »; « ils tentent continuellement de tisser des *relations* entre des idées, des choses, des personnes » afin de tirer « un *sens* sur lequel ils baseront leur vie et leur expérience. » (p. 82)

Michelle Girard propose une « lecture » de *La découverte de Harry Stottlemeier*, dont le titre révèle d'emblée une action et un personnage. Harry en est le personnage central (dont le nom dérive de la contraction d'*Aristotle Meier* (Aristote, le maître)), mais il y en a d'autres : Lisa, Tony, Mark, etc. Ces personnages de la nouvelle, se demande d'abord Girard, correspondraient-ils à des personnages-modèles aptes à favoriser l'exercice de la réflexion philosophique sous ses différentes facettes ? (p. 89) Qui renverraient à différentes théories de la connaissance ? (p. 90) Il le semble. En tout cas, Harry a tout le profil de l'expérimentateur, du pragmaticien avant la lettre. N'oublions pas que ce qui le fait aboutir à sa fameuse découverte selon laquelle on ne peut inverser les phrases vraies, quantifiées universellement, sans préserver la valeur de vérité, c'est la réponse erronée qu'il a donnée à son professeur. Harry, nous dit Girard, « cherche à vérifier la généralité, si possible l'universalité » de sa découverte (p. 96). « Nous sommes, écrit encore l'auteur, en pleine démarche hypothético-déductive. » (*ibid.*) Harry, le poseur de bonnes questions (ou de « colles », selon le point de vue où l'on se place selon qu'on est enfant ou adulte) est ce « passionné de la raison » qui perd tout contact avec ce qui l'entoure — image archétypale du philosophe — et qui « est pris dans une excitation qui le pousse à l'expérimentation. » (p. 94) Il y a bien sûr les autres personnages.

Tony, c'est l'analytique, le « matheux » de la classe. Lisa, plus intuitive, déclare que les règles de Harry ne sont plus valides dans le monde du rêve et de l'imaginaire; Mark, le sceptique, met en question l'école et la pédagogie; etc.

L'auteur a, selon nous, bien compris la limite des éléments de syllogistique qui sont introduits dans *Harry*, en particulier dans le manuel d'accompagnement au roman qui se limite, notons-le, à l'apprentissage du langage de base de la logique des prédicats du premier ordre, à quelques lois logiques et au carré des oppositions. Ces éléments ne sont introduits qu'en vue de façonner le bien penser (*good-thinking*) de l'enfant et jamais de réduire l'activité de penser à la logique formelle. Lipman est d'avis qu'il est possible d'amener les enfants à mieux penser et, pour ce faire, l'apprentissage en « communauté de recherche » – donc, sans être imposé par une autorité – de certains éléments de logique (déductive et inductive) peut être fort pertinent à cet égard. Surtout lorsque ces éléments de logique peuvent trouver des applications très concrètes dans la vie de tous les jours des enfants, comme cet épisode fameux du second chapitre de *Harry* où Tony montre que le raisonnement de son père qui le voit déjà ingénieur parce que, lui, Tony, est bon en maths, ne tient pas parce qu'il commet la faute de « l'affirmation du conséquent ». Donc, comme le dit très bien Girard, « la syllogistique permet d'acquérir un bagage logique, aiguillant le sens de la cohérence, du bien-penser. Elle prépare cette quête des alternatives théoriques et pratiques au moment où la question des valeurs et de leur relativité surgira... » (p. 100).

Justement, les questions axiologiques forment le tissu du roman faisant suite à *Harry*, *Lisa*, que présente François Lafleur. L'auteur nous avertit d'emblée « que l'éthique ne pourra jamais s'appuyer uniquement sur la logique pour résoudre les questions qu'elle soulève. » (p. 110) L'exemple que Lipman se plaît à donner pour illustrer ce point important est le suivant (voir le manuel d'accompagnement à *Lisa*, l'introduction). La logique nous permet de voir la validité du raisonnement suivant :

Toute cruauté est inacceptable.

Ce geste est cruel.

Ce geste est donc inacceptable.

Si l'on s'accorde unanimement sur la première prémisse, l'accord est loin de faire l'unanimité concernant la seconde. Qu'est-ce en effet qu'un *geste cruel* ? En quoi va consister notre définition de la *cruauté* ? Ici, nous dit Lafleur (qui rend bien la pensée de Lipman sur ce point), « tout relève de la *perception* » (p. 111). Il ne s'agit pas ici de perception sensible – comme s'il était possible de voir des *faits* éthiques comme on peut voir des faits physiques –, mais d'une sensibilité qui est plutôt de l'ordre d'une *capacité*, d'une *habileté morale* qu'il s'agit précisément de développer chez l'enfant. Or ceci demande du temps et l'expérience en communauté de recherche « est appelée à favoriser une perception, une attention et, en définitive, une tolérance plus grande face à l'environnement social. L'enfant sera éventuellement amené à comprendre que cette manière d'être influe directement sur l'opinion qu'il peut avoir de lui-même en regard des autres élèves de sa classe. » (*ibid.*) Cette perception, cette sensibilité morale, se développe en partie par l'apprentissage du *bien penser* (*good thinking*) « qui se fonde sur des *patterns* logiques, sur une bonne

perception des situations, sur la capacité de bien étudier les faits avant de poser un jugement, sur l'habileté de classer et de distinguer, de généraliser et de particulariser, sur la capacité de formuler des hypothèses pertinentes et recevables... » (p. 114). Mais l'habileté morale, nous dit encore Lafleur, « repose sur les définitions que véhiculent les *mots*. » (p. 111, nous soulignons). Et là-dessus nous sommes renvoyés à la notion fondamentale de *critère* sur laquelle repose le jugement éthique. Le plus souvent, ce qui n'est pas explicite dans un jugement moral, c'est le critère, c'est-à-dire la référence à partir de laquelle nous comparons et posons une évaluation. Juger, c'est comparer quelque chose, une situation, un geste, etc., à l'aide d'un critère, qui nous sert de modèle, de « standard », dans notre évaluation. Il faut être conscients de nos propres critères que nous utilisons constamment, sinon on risque des confrontations qui paraissent, du moins de prime abord, sans issue. Ceci fait partie de l'habileté morale qu'il s'agit de développer en Philosophie pour enfants. Dans un épisode de *Lisa*, Francine relate l'histoire suivante qui montre qu'un mot aussi chargé que « bon » a différentes acceptions suivant le critère utilisé :

Cela me rappelle l'an dernier dans un magasin, quand je me suis lancée avec ma mère dans une discussion pour savoir quelles pommes acheter. Elle disait que les Cortlands étaient bonnes, et je disais : elles ne sont pas bonnes, les Délicieuses sont bonnes. Hé bien en fin de compte, il s'est avéré qu'elle parlait des pommes à *cuire* et moi de pommes à *croquer*. – Tu les juges différemment parce que tu utilises des critères différents, commenta Margot.

Comme on peut le constater, l'analyse du langage (du langage de tous les jours, surtout) occupe une place centrale dans l'approche du programme Philosophie pour enfants, non seulement en éthique, mais dans tous les domaines philosophiques abordés. C'est un aspect souvent occulté qui mérite, selon nous, d'être relevé. C'est ce que fait Lafleur – et nous concluons là-dessus – lorsqu'il écrit, toujours à propos de la recherche éthique sous-jacente à *Lisa* :

Si un questionnement éthique se propose d'analyser un thème donné en considérant sa cohérence, sa pertinence, il interrogera invariablement le langage et la manière dont celui-ci détermine les jugements. Qu'implique, par exemple, l'emploi de termes comme « juste », « loyal » ou « parfait » dans telle ou telle situation ? quelle est la hiérarchie existant entre eux et sur quels critères cette hiérarchie repose-t-elle ? (p. 111).

Université du Québec à Montréal



Philosophiques

philosophiques

Sophie de Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, suivies de *Lettres d'amour à Mailla Garat*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, Cahiers Recherches et Théories n^o 23, coll. « Symbolique et idéologie », textes revus, présentés et annotés par Jean-Paul de Lagrave.

Véronique Pageau

Volume 21, numéro 1, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027268ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027268ar>

[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

Pageau, V. (1994). Compte rendu de [Sophie de Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, suivies de *Lettres d'amour à Mailla Garat*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, Cahiers Recherches et Théories n^o 23, coll. « Symbolique et idéologie », textes revus, présentés et annotés par Jean-Paul de Lagrave.] *Philosophiques*, 21 (1), 279–281. <https://doi.org/10.7202/027268ar>

Sophie de Grouchy, Lettres sur la sympathie, suivies de Lettres d'amour à Mailla Garat, Montréal, Presses de l'Université du Québec, Cahiers Recherches et Théories n° 23, coll. « Symbolique et idéologie », textes revus, présentés et annotés par Jean-Paul de Lagrave.

par Véronique Pageau

L'apport des femmes à l'histoire des idées est souvent passé sous silence. C'est pourquoi la réédition d'une partie de l'œuvre d'une philosophe des Lumières mérite notre attention. Les *Lettres sur la sympathie* se situent au cœur de la tourmente révolutionnaire et des débats philosophiques portant sur la sympathie, qui est un des thèmes majeurs du XVIII^e siècle.

Les huit *Lettres sur la sympathie* de Sophie de Grouchy se veulent une réplique amicale au livre de Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, qu'elle venait de traduire. Dans ce livre, Smith définit la sympathie comme étant l'intérêt que l'on porte à autrui et voit dans ce sentiment la rencontre entre l'intérêt et la vertu. La sympathie, selon lui, est ce par quoi l'intérêt commun touche la conscience morale individuelle.

Dans les trois premières lettres, Sophie de Grouchy remédie à ce qu'elle considère être une lacune du livre de Smith et expose les causes premières de la sympathie. Adeptes de l'introspection, c'est en elle-même qu'elle trouvera les réponses. Elle note d'abord que la sympathie se manifeste dans le sentiment heureux qu'est la bienveillance. Les sensations de douleur ou de plaisir sont à l'origine de la sympathie et ces sensations s'expriment autant au niveau physique que moral. C'est donc la sensibilité alliée à la réflexion et à l'imagination qui nous fera éprouver de la sympathie pour autrui. La cause première de la sympathie est la dépendance. Nous sommes spontanément portés à ressentir une plus vive sympathie pour les gens dont nous dépendons. « C'est auprès d'eux que la sympathie doit s'exercer et rejoindre ainsi l'humanité » (p. 26), la sympathie étant une composante essentielle du sentiment de l'humanité.

Une place spéciale est accordée à la morale destinée aux enfants. La marquise de Condorcet repense l'école en fonction de leurs besoins. Il faut cultiver en eux les sentiments doux et leur inculquer l'habitude de faire le bien.

Elle note le rapport, voire l'équilibre, entre douleur et jouissance, entre besoins moraux et physiques, entre malheur et vertu. Car la sympathie humaine est là pour contrecarrer les effets du mal.

Elle définit la notion de sympathie individuelle comme étant ce qui lie les hommes entre eux. L'estime en est à la base et c'est par ce sentiment que le cœur se développe. On peut constater par ailleurs que la sympathie individuelle est en quelque sorte le sentiment précurseur de l'amitié et de l'amour.

Elle commence sa quatrième lettre par une justification de sa position face à Smith. Tout en admettant que son entreprise est téméraire, elle déclare avec sagesse que « tous ceux qui réfléchissent peuvent prétendre au droit de discuter » (p. 67).

Elle relève les erreurs d'argumentation commises par Smith dans les chapitres portant sur la sympathie. Par exemple, son mauvais jugement sur le rapport entre peines physiques et morales, sur les ouvrages théâtraux portant

sur ce sujet, sur le courage dans la douleur, sur les jouissances de l'amour, sur la passion de l'amour.

Après quoi, elle élabore une réflexion sur le rire provoqué par le ridicule. Pour remonter aux causes premières, elle utilise l'empirisme de Locke. Le rire serait l'expression de ce qui nous affecte. Pour en juger, nous utilisons nos facultés. L'origine du plaisir d'exercer nos facultés se situe dans le perfectionnement de ces dernières et nous conduit à un sentiment de bien-être.

Ensuite, elle développe une théorie des communications de masse, conseillant de se méfier des hommes politiques puisqu'ils peuvent manipuler une foule. Elle tire la conclusion qu'être impressionnable est un défaut. Car la sympathie pour les passions des autres « est la cause de l'énergie des crimes et des vertus dans les tumultes populaires » (p. 78).

Sophie de Grouchy est une des rares personnes, avec son époux Condorcet, qui, au XVIII^e siècle même, a tenté une synthèse et une unification des œuvres philosophiques de Voltaire et Rousseau. Elle fait ressortir le beau côté de chaque œuvre pour, ensuite, noter leur défauts respectifs. Elle analyse leur éthique. Elle admire les propos de Rousseau sur la vertu et, chez Voltaire, son acharnement contre les préjugés religieux.

La cinquième lettre porte sur la notion de bienfaisance. Pour elle, il est primordial de revenir aux causes premières de nos idées morales car ce sont elles qui, en relation avec notre conscience, produisent les sentiments qui nous guident vers le bonheur. C'est la délivrance de l'idée de douleur qui nous procure une sensation agréable. Car, en plus de faire le bien, elle note qu'il existe un sentiment de satisfaction intérieure suite à une action qui a procuré du bonheur à autrui. La satisfaction et la terreur « composent les principes et le fondement de la morale du genre humain » (p. 86). Mais ces deux sentiments peuvent être modifiés par la réflexion et ceux qui ont appris, par elle, à s'élever à un autre niveau d'abstraction, n'arrêteront jamais d'augmenter et de généraliser leurs idées.

Sophie de Grouchy, à la sixième lettre, touche à la philosophie du droit : « L'approbation donnée par la raison à une action juste, doit être fondée sur l'idée de droit, c'est-à-dire d'une préférence commandée par la raison elle-même » (p. 95).

Elle définit ensuite le droit positif comme étant fondé sur la raison, pour la jouissance d'un bien terrestre. Par opposition, le droit négatif est fondé sur l'intérêt le plus raisonnable.

Il faut soumettre la sympathie à la raison pour juger du bien et du mal. Tandis que, pour juger du juste et de l'injuste, il faut se référer au droit. Être injuste, c'est priver quelqu'un de ses droits. C'est de l'idée de droit et de justice que découle celle de nos obligations. Par obligation, elle entend une action qui est exigée de nous, qui ne brime pas nos droits et qui est indépendante de notre volonté. Nos actions doivent être guidées par la raison et la justice, et nous en éprouverons un plaisir immédiat.

A la septième lettre, Sophie de Condorcet dénonce les défauts du système social et, en particulier, des lois et des institutions. Elle voit quatre intérêts principaux qui sont des motifs pour l'être humain d'être injuste : la passion de l'amour, l'argent, l'ambition et la vanité. La société, basée sur des lois qui

favorisent l'inégalité, ne pourra régler ce problème puisqu'il l'engendre. Il faudrait donc édifier de bonnes lois raisonnables qui verraient à répartir équitablement les richesses. En brimant l'être humain pendant des siècles de ses droits naturels, il s'est formé des lois presque indestructibles que nous sommes incapables de juger et de rompre.

Mais elle ne se contente pas de relever les défauts de la société, elle a également proposé des solutions et des modifications à apporter. Ce sera le sujet de sa dernière lettre sur la sympathie dans laquelle elle constate qu'il faudrait une justice sensible qui réveille la conscience. Il faudrait que la crainte de la peine suffise à ne pas commettre de crimes. Idéalement, la société devrait conserver aux êtres humains leurs droits naturels pour qu'ils se respectent entre eux, ce qui mènerait au bonheur et assurerait la tranquillité de chaque citoyen. Car, si un homme est placé trop haut au-dessus d'un autre, il ne pourra l'apercevoir et dès lors le sentiment de l'humanité ne pourra habiter son cœur. L'être bienfaisant est bienveillant et indulgent et est attiré par les sentiments doux essentiels au bonheur.

On regrette seulement qu'Adam Smith n'ait pu répondre aux objections de Sophie de Grouchy car ses lettres se voulaient une discussion avec le philosophe anglais. L'impressionnant travail de recherche de monsieur de Lagrave (avec son importante introduction et ses nombreuses notes en bas de page) entreprend, en quelque sorte, cette discussion.

L'intérêt de cette édition, c'est qu'elle dégage, pour la première fois et deux siècles plus tard, les *Lettres sur la sympathie* de Sophie de Grouchy de la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith. De plus, elle comporte une bio-bibliographie exhaustive et minutieuse de l'œuvre de Sophie de Grouchy qui fait ainsi figure de philosophe majeur à l'époque des Lumières. L'introduction est claire et met très bien en situation cette auteur.

Seule ombre à la présentation de monsieur de Lagrave, il ne commente que l'œuvre intellectuelle, c'est-à-dire ses livres, ses articles et ses traductions; mais il y a un oubli quasi total de son œuvre picturale. On aurait aimé un développement de ce côté puisque l'autoportrait de Sophie de Grouchy paraît en page couverture. N'oublions pas qu'elle a été l'élève de la théoricienne de l'art Elisabeth Vigée-Lebrun.

Pour la petite histoire, soulignons que la descendante de Sophie de Grouchy est la comtesse Anne de la Tour du Pin, qui a envoyé une lettre amicale de remerciement à Jean-Paul de Lagrave, l'éditeur de l'œuvre de son ancêtre.

Université du Québec à Montréal



Guy Bourgeault, *L'éthique et le droit face aux nouvelles technologies biomédicales*, Montréal, P.U.M., 1990.

Lukas K. Sosoe

Volume 21, numéro 1, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027269ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027269ar>

[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

Sosoe, L. K. (1994). Compte rendu de [Guy Bourgeault, *L'éthique et le droit face aux nouvelles technologies biomédicales*, Montréal, P.U.M., 1990.] *Philosophiques*, 21 (1), 282–289. <https://doi.org/10.7202/027269ar>

Guy Bourgeault, *L'éthique et le droit face aux nouvelles technologies biomédicales*, Montréal, P.U.M., 1990.

par Lukas K. Sosoe

L'ouvrage de Guy Bourgeault s'intitule : *prolégomènes pour une bioéthique*. Titre éloquent et ceci à deux titres au moins : d'abord, tout indique qu'il s'agit bien d'un programme; ensuite, d'une conception particulière de la bioéthique puisque l'auteur prend soin d'écrire, nous ne pensons pas le trahir ici, « pour *une* bioéthique ». Modestie ou stratégie d'argumentation, il est difficile de dire avec exactitude. Cependant une chose est certaine; la définition qui est donnée de la bioéthique s'éloigne quelque peu du sens commun de ce terme pour désigner une approche, une méthode et, une fois encore au risque de nous répéter : un projet. Il s'agit donc d'une *approche nouvelle*, orientée vers la prise de décision, des enjeux éthiques liés à l'utilisation croissante des technologies touchant directement à la vie humaine et à la santé (p. 28). Plus loin l'auteur renchérit : la bioéthique est un « champ d'études, [...] ayant pour objet des pratiques et des processus, (définis par le développement des technologies de la vie et de la santé) et une approche pour la décision et l'action, plutôt qu'une discipline » (p. 29). Elle se distingue non seulement d'une déontologie professionnelle pour les médecins. Sa méthode est casuistique et

[...] résolument orientée vers la prise de décision dans une société séculière et pluraliste. Approche donc nécessairement pluridisciplinaire et systémique [...] un acte démocratique, dans la mesure où la discussion des enjeux fondamentaux s'impose à la bioéthique comme un devoir et comme une tâche démocratique essentielle d'information et de formation. Puisque c'est de la vie de tous et de toutes qu'il s'agit, individuellement et collectivement » (p. 31).

La question qui vient tout d'abord à l'esprit est de savoir comment réussir, plus modestement écrire, des *prolégomènes* à une approche aussi vaste, une entreprise aussi colossale qui engage non seulement la responsabilité des experts de toutes les disciplines, mais encore celle, beaucoup plus fondamentale, des citoyens que nous sommes. Comment pourrait bien se présenter, non pas la réalisation, mais une approche aussi générale, engageant donc l'ensemble du savoir, plus précisément du savoir humain puisque, selon la thèse de l'auteur : « les questions fondamentales de la bioéthique débordent largement celle-ci et sont communes aux efforts de réflexion portant sur les dimensions éthiques et juridiques du développement des technologies en général, en vue d'un contrôle social de ce développement » (p. 32) ?

C'est pour mieux répondre à cette question que nous aimerions, après une brève esquisse du plan de l'ouvrage, suivre ici les grandes étapes de l'argumentation de Bourgeault en insistant particulièrement sur certaines thèses et prises de position plutôt que sur d'autres.

Le livre est divisé en trois grandes parties qui, loin d'être uniquement un alignement de différents sujets, forment une unité autour de laquelle s'articulent les grandes idées.

La première partie : *l'éthique et le droit face à la technologie. Plaidoyer pour un nouvel esprit éthique*, établit un diagnostic négatif de la situation du droit et de

l'éthique face aux nouvelles technologies. Négatives en ce sens que le droit et l'éthique doivent désormais tenir compte des nouveaux pouvoirs liés au développement technologique. Cette partie fait également état de l'apparition de nouveaux problèmes auxquels ne sauraient plus faire face les anciennes morales, c'est-à-dire les morales traditionnelles, « ébranlées dans leurs fondements mêmes » et désormais insuffisantes et peu aptes pour « la conduite des groupes et des collectivités » (p. 44), d'autant plus qu'elles osent « enracinées dans un passé et valables pour des solidarités plus limitées » (p. 51). Bref pour Bourgeault, nous assistons d'une part, à une mutation sociale et culturelle qui

[...] entraîne l'inadéquation des règles et des normes élaborées dans un cadre général en voie d'effacement, sinon déjà totalement disparu. D'autre part et surtout [à] l'avènement de la technologie et [de] ses développements [qui] situent les individus et les collectivités dans de vastes réseaux d'interdépendances structurelles diverses, à l'échelle de la planète, en même temps qu'elles conditionnent leur futur, avec celui de la planète [...] (p. 50).

D'où la nécessité et le sens de nouvelles interrogations dont la bioéthique est désormais porteuse. Celle-ci doit désormais assumer la réconciliation devenue inévitable entre l'éthique, le droit et la technologie (p. 78 sq.).

La deuxième partie, *Autour de la vie*, discute les enjeux et repères éthiques et juridiques. Elle constitue une véritable leçon d'anthropologie culturelle sur les diverses conceptions de la mort et, partant, de la vie, qui ont jalonné non seulement les civilisations occidentales, mais aussi l'Égypte et les sociétés primitives. Cette leçon est destinée à nous préparer à saisir pourquoi, dans un monde sécularisé qui est celui de la démocratie, caractérisée par le pluralisme, la vie est désormais « livrée à notre responsabilité. » Il y a plus. La deuxième partie s'achève sur un thème qui peut être choquant pour les uns, appréciable pour les autres, mais dans tous les cas, *très peu*, et qui mérite d'être remarqué et sérieusement discuté: *De la vie à la personne : vers un nouveau paradigme*.

La troisième partie, responsabilité partagée, se compose de deux chapitres : 1) *Responsabilité professionnelle : quelques repères pour une éthique du droit de l'intervention professionnelle dans le champs biomédical*; et 2) *Responsabilité sociale : le contrôle social du développement et de l'utilisation des technologies de la vie et de la santé*. Assez longs, ces titres ont l'avantage d'être explicites et ne demandent pas de commentaires supplémentaires. Disons, en un mot, que l'auteur y développe les bases de la bioéthique, de l'éthique nouvelle, bases qu'il appelle contractuelles, placées sous le signe du contrat et de la convivialité. Il précise : « Le contrat dit l'égalité des parties. La convivialité exprime leur étroite association dans une action commune et, si je puis dire, dans un sort fondamentalement commun, celui d'une commune humanité dont la responsabilité doit désormais être assumée de façon solidaire » (p. 197). Bourgeault explicite les composantes de cette conception contractualiste et en expose trois concepts fondamentaux : compétence, autonomie personnelle et responsabilité (p. 199-204).

Programme colossal, on l'aura remarqué, et d'une certaine manière aussi bien admirable que provocateur. En bien des points, il ne manque pas d'audace. Nous le montrerons. Plutôt que de nous attarder sur son ampleur, sur les défis que l'auteur se lance et que, du moins nous le souhaitons, il pourra un jour sortir de la condition de simples prolégomènes, nous voudrions ici, la critique ne devant pas exclure l'admiration, revenir sur certains thèmes centraux. Il

faut toutefois faire remarquer que les prétentions de la critique ici développée sont plus modestes, plus modestes en tout cas que celles que revendique l'auteur qui de toute évidence « veut simplement, comme philosophe, apporter son concours à un effort collectif et pluridisciplinaire [...] de définition de la bioéthique et de son objet » (p. 19).

Malgré les efforts de l'auteur pour distinguer l'éthique du droit, exercice scolaire, mais qui, somme toute, a son importance, la thèse de la perte de repères mérite d'être discutée. D'un côté, Bourgeault argumente que les morales anciennes sont dépassées par les nouvelles technologies. D'un autre côté, il nous propose tout de même tout un catalogue de principes qui sont censés initier ce qu'il appelle le nouvel esprit éthique. On aimerait savoir d'où le nouvel esprit éthique tire ses principes d'autonomie, de compétence et de responsabilité ? Ou alors ces principes sont tout à fait nouveaux, ou alors la thèse mérite d'être quelque peu modifiée. Il serait aberrant de dire que les principes mentionnés ci-dessus sont une invention de la bioéthique et n'ont rien à voir avec la tradition bi-millénaire de l'éthique. Comment rendre l'appel à un nouvel esprit éthique compatible avec des termes de l'éthique philosophique tels que l'autonomie et la responsabilité, puisque de toutes les façons le troisième principe, la compétence, serait aussi bien évident pour un Grec que pour un Romain, sans parler de notre condition contemporaine ? Certes l'auteur donne des raisons et se donne la peine de qualifier la thèse. L'expérience du Québec lui sert d'exemple, un Québec où « l'ordre économique, social et politique [...] fut perçu jusqu'à récemment comme appartenant à un ordre naturel immuable, connu par ceux qui détiennent le pouvoir et font la loi ». Aussi y a-t-on présenté le régime de la chrétienté comme un ordre naturel, une loi naturelle dictant l'obéissance et la soumission à l'autorité. Seulement, à voir les choses de près, l'auteur n'a pas tenu compte de sa distinction entre éthiques et morales traditionnelles. Comment comprendre les principes mentionnés plus haut comme des principes d'un nouvel esprit éthique ? En quoi est-ce que la responsabilité et l'autonomie, pour ne citer que ces deux, sont fondateurs d'un nouvel esprit éthique ? Qu'on conçoive différemment et selon les époques la responsabilité, voilà une chose; mais que l'on en fasse des principes d'un nouvel esprit éthique, voilà qui dépasse tout entendement, pour peu que l'on tienne compte de l'histoire des théories éthiques. L'auteur est mieux placé pour le savoir que la plupart des bioéthiciens, surtout nord-américains, auxquels manque souvent la profondeur historique. Il y a donc visiblement, malgré la distinction que nous acceptons, un glissement de sens de l'éthique vers la morale, les mœurs particulières, et une redoutable réduction des théories éthiques aux mœurs chrétiennes et peut-être même une réduction de la morale chrétienne à ce que nous appellerions une morale matérialisée dans un contexte socio-culturel précis.

Il appert donc que s'il doit y avoir un appel à un nouvel esprit éthique, celui-ci doit montrer en quoi il se veut tout à fait nouveau, non seulement en vertu du développement technologique et des problèmes inédits que posent celui-ci, mais encore en vertu du changement radical des principes. Bourgeault ne l'a pas fait. Même si des prolégomènes ne peuvent dire tout ce dont ils sont concrètement les prolégomènes, la thèse est trop importante pour la compréhension du gigantesque projet de l'auteur pour qu'elle ne soit pas prise à la

légère. L'essentiel s'y joue, dans la mesure où elle légitime la nouvelle aventure d'un nouvel esprit éthique.

La vie livrée à notre responsabilité, thèse audacieuse, il faut le reconnaître, puisque malgré notre condition d'héritiers de la modernité, malgré le discours du manque de repères, force est de constater l'appel à des valeurs comme si celles-ci n'ont pas été touchées par le phénomène dont nous parle l'auteur. Que de gens pensent encore aux valeurs comme si elles étaient encore dans le ciel de Platon ! Que de gens (*non bello sed pace* Guy Durand) pensent encore à des « grilles de valeurs » comme si ces valeurs existaient encore et surtout existaient indépendamment de procédures de décisions que des agents autonomes et égaux en droit, jouissant de la même dignité, auraient adoptées dans une situation de dialogue idéale ! Toutefois, comme le lecteur pourrait l'avoir remarqué, c'est ici que Bourgeault ne prend pas toute la mesure de sa propre thèse qui, de toute évidence, est fondamentalement anti-métaphysique ! Pour une fois l'homme devient la mesure de toute chose en matière de vie et de mort, malgré les incertitudes qui ne sont que les conséquences de notre condition sociale et politique moderne (et même postmoderne) pluraliste. L'auteur offre à l'appréciation de ses lecteurs le principe de la présomption en faveur de la vie : « la vie humaine, livrée à notre responsabilité, doit avoir notre faveur, nous nous devons à nous-même comme aux autres dont nous sommes solidaires de favoriser sa préservation et sa croissance. Faute de quoi, fragile en tous ces moments, elle n'a pratiquement aucune chance d'avenir ». Mais là également nous restons sur notre faim. Guy Bourgeault nous parle de prolégomènes. On est en droit de s'attendre aux fondements mêmes de la bioéthique. Certes, il le reconnaît lui-même en toute lucidité : « plus d'un lecteur, sans doute estimera être resté sur son appétit ». Mais il se défend : « l'objectif était [...] d'aider à problématiser [...] en problématisant » (p. 237). Toutefois cela ne suffit pas au lecteur affamé, car livrer la vie à la responsabilité humaine est une provocation si on considère toutes les thèses que développent les bioéthiciens qui sont surtout de tendance chrétienne avouée ou inavouée. Il aurait donc fallu argumenter et non pas seulement affirmer. Il aurait fallu montrer en quoi nous sommes devenus, d'une certaine manière, les dépositaires de la vie que nous pouvons changer, manipuler, améliorer, modifier. Redoutable prise en charge de la vie face à beaucoup de théories bioéthiques qui, sans se l'avouer, demeurent dans le sillon de la pastorale, même si elles trouvent les directives du Vatican trop restrictives. Bourgeault nous laisse sur notre faim. Nous aurions bien aimé savoir pourquoi nous devenons dépositaires de la vie et pourquoi, ici encore, les théories éthiques traditionnelles, pour autant qu'elles soient modernes et pas confondues avec des « morales locales » et des théories éthiques par trop métaphysiques, tomberaient en désuétude face à notre programme de la prise en charge de la vie. Prise en charge de la vie, un projet éminemment moderne qui ne fait plus référence à des valeurs métaphysiques, mais conçoit la dignité humaine en termes séculiers. Ce qu'accomplissait la Commission canadienne de réforme du droit démontre, au plan philosophique, comment, sous la poussée d'éléments modernes du droit, les catégories pré-modernes disparaissent. Ce processus ne signifie pas une absence de valeurs ou absence de repères, mais la traduction, en termes modernes, de la dignité humaine fondée, tour à tour, sur un ordre cosmique, sur la filiation

divine de l'homme, etc. Or cette traduction est nécessaire au pluralisme que nous vivons, pluralisme qui est en lui-même une valeur, puisqu'il repose sur la tolérance et sur la valeur de l'homme en tant qu'homme. Et c'est bien là l'horizon axiologique de notre culture démocratique.

C'est ici qu'intervient le problème de l'anthropologie. Bourgeault soutient qu'un renvoi implicite ou explicite à une anthropologie antérieure n'est plus possible puisque l'homme devient ainsi son propre créateur. Il nous faut donc une éthique et un droit sans anthropologie (p. 88). Cette thèse ne semble pas évidente. Si « anthropologie antérieure » se réfère ici à une série de théories où une définition essentialiste est donnée de l'être humain, il est difficile de ne pas suivre l'auteur. Mais la thèse nous paraîtrait quelque peu triviale. On pourrait lui attribuer un sens plus fort, selon lequel l'éthique comme le droit n'auraient plus besoin d'anthropologie, du moins dans le contexte du nouvel esprit éthique. Seulement, prise dans ce sens fort, la thèse s'opposerait quelque peu à une partie de l'entreprise de l'auteur; car indépendamment du fait qu'il est impensable de concevoir une éthique dans le sens large du terme sans anthropologie, l'auteur lui-même nous présente diverses conceptions de la vie et de la mort, présentation dont la valeur, à notre avis, dépasse la simple érudition, dans la mesure où elle est justement censée nous indiquer la difficulté qu'il y a de nos jours à trouver des repères normatifs. Il voulait nous montrer, en d'autres termes, que :

[...] les débats à la fois éthiques et politiques des dernières années autour de la vie et de la mort ont porté la marque, souvent implicite, de la pluralité des visions et des opinions touchant la vie et sa qualité. D'où l'opposition courante, en vue d'une conciliation souhaitée, sinon réussie – et peut-être impossible –, entre les exigences du respect intégral ou absolu de la vie humaine et de son caractère sacré, et celles de la prise en compte de sa qualité dans les décisions touchant l'opportunité d'interventions médicales (p. 151).

Si tel est donc le cas, il y a bel et bien anthropologie, aussi minimale soit-elle. La question n'est pas une éthique et un droit sans anthropologie, mais plutôt quelle (subtile) anthropologie nous faut-il pour une fondation de l'éthique et du droit en démocratie ? Ne nous restera donc à repenser le programme dont Günther Patzig s'est fait le défenseur il y a encore quelques années : « *Ethik ohne Metaphysik* » ! Là encore, au risque de nous répéter, nous nous situons de plain-pied dans une perspective moderne. On comprend donc, dans ce contexte, pourquoi Rawls, par exemple, insiste sur le fait que sa théorie de la justice est politique et non métaphysique. Si anthropologie signifie nécessairement une vision de l'homme qui fait référence à des éléments qui transcendent l'humanité, on suivra Bourgeault sans peine. Mais si « éthique et droit sans anthropologie » veut dire qu'il faut en finir avec toute anthropologie, même celle qu'exige notre condition de la modernité, alors on voit mal comment se peut déployer un discours éthique, même dans le cadre du nouvel esprit éthique. On voit mal également quel sens il faut accorder à toute la deuxième partie de son œuvre. Surtout on comprendra mal Bourgeault quand il écrit lui-même : « Dans un cas, donc, la bioéthique exige que l'éthique s'ouvre à l'anthropologie, à la psychologie, à la sociologie, et bien sûr à la métaphysique (sic). Dans l'autre, qu'elle s'ouvre à l'économie, à l'administration, à la comptabilité, à la politique, à l'information, à l'éducation » (p. 238-239, nos

italiques). Passage qui prouve que le projet du nouvel esprit éthique ne peut se passer d'anthropologie.

Éthique et droit sans anthropologie, éthique et droit parce que nous n'avons plus de repères normatifs ! Et pourtant Bourgeault réfute la neutralité axiologique qu'avancent certains scientifiques. Il remarque fort justement que les scientifiques « ont revendiqué pour la science, avec une insistance croissante depuis bientôt deux siècles, une neutralité axiologique et éthique généralement non critiquée et qui paraît devoir consommer le divorce signalé plus haut » (p. 68). Il attire également l'attention sur les conditions de production du savoir scientifique et sur les représentations idéologiques (p. 69) qui sont, sinon aptes à réfuter, du moins sont à même de minimiser grandement la thèse de la neutralité. Deux problèmes se posent :

1) la science est bel et bien porteuse des représentations qui ne sont pas neutres. Mais cela signifie-t-il déjà qu'on ne peut distinguer le savoir théorique scientifique (raison théorique) d'un savoir normatif (raison pratique) ? Lesdites représentations idéologiques qui sous-tendent les sciences et la technique sont-elles de même nature que nos discours évaluatifs ? Le principe de Poincaré (connu sous le problème de Hume), selon lequel de l'être nous ne pouvons déduire le devoir-être, est-il véritablement mis en échec (p. 80) ? Qu'un scientifique évalue en citoyen ce qu'il fait et qu'il prenne même position, cela signifie-t-il que son activité en tant que scientifique s'identifie à son évaluation en tant que citoyen ?

2) à supposer que la revendication de la neutralité axiologique soit une erreur de la part des scientifiques, Bourgeault aurait donc tout à fait raison. Seulement, ce ne serait pas dans son intérêt, car il voudra précisément dire qu'il existe encore de nos jours des représentations normatives, donc bel et bien des repères.

Un dernier aspect important du projet de Bourgeault nous inquiète plus particulièrement. C'est l'ambition de totalisation du savoir et de sa mise à la disposition du politique, projet intimement lié, on se souviendra, au développement même de la philosophie, surtout en Allemagne il y a à peine deux ans. Loin de nous l'idée de penser que le savoir doit rester localisé dans des lieux quasiment sacrés, universités ou autres. On les appellera comme on voudra. Loin de nous également l'idée que la vie sociale et politique démocratique doit être rigoureusement séparée de la production du savoir. Mais on peut bien se poser tout de même la question de savoir si ce n'est trop demander aux bioéthiciens que d'exiger d'eux de devenir les nouveaux encyclopédistes. Bourgeault ne transforme-t-il pas en vertu la nécessité dans laquelle se voit la bioéthique de se donner une définition plus précise ? Il y a certes des écrits qui vont dans ce sens. Pensons tout d'abord à ce qui a motivé l'éthique de la discussion d'Apel et de Habermas. Pensons également aux *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse* de O. Höffe. Toutefois il s'agit moins de totaliser le savoir que de réfléchir, dans les conditions qui sont celles des sociétés modernes complexes et de leurs valeurs, sur les processus légitimes de prises de décisions politiques, processus de prises de décisions qui peuvent, bien évidemment, bénéficier de l'apport de quelques experts. On peut se demander si la tâche qu'assigne Bourgeault à la bioéthique ne dépasse pas de beaucoup celle-ci. Car, à le suivre, on a l'impression que la bioéthique

deviendrait, dans le monde contemporain une équivalente à la reine des sciences, pour utiliser une expression qui désignait, au Moyen-Âge, la théologie. Disons même qu'elle deviendrait une sorte de théologie séculière au service de laquelle les autres se mettraient. L'arène publique deviendra certes un lieu de débats publics. Mais elle se transformerait elle aussi en une sorte d'Église séculière où les bioéthiciens joueraient le rôle de clergé. Celui-ci décidera de la latitude de droits et libertés, puisque la bioéthique se veut en plus « orientée vers la prise de décisions » cas par cas. On pourrait bien se demander pourquoi la bioéthique, après cette prodigieuse synthèse, adopterait nécessairement la casuistique comme méthode. Pourquoi est-ce que la nature des problèmes à résoudre n'autoriserait pas une solution globale ?

Ici également, au plan méthodologique, on a l'impression que la bioéthique doit nécessairement se distinguer de toute autre théorie éthique. Comment peut-on faire de la casuistique en l'absence de grands principes tels que justement l'autonomie, la responsabilité et autres ? Si on se limitait à la casuistique, comment procéder donc à la justification de ces principes, c'est-à-dire comment montrer qu'ils ne sont pas arbitraires ?

Cette interprétation ne semble pas faire droit à l'auteur qui n'oserait jamais penser une telle chose. Du moins, c'est à supposer ! Toutefois, à le suivre encore, il s'accomplirait, dans la bioéthique, non seulement la synthèse des échanges entre experts de diverses disciplines, mais encore une discussion « des enjeux fondamentaux [...] comme devoir et comme une tâche démocratique essentielle d'information et de formation » (p. 31). Comment comprendre donc autrement cette mission de la bioéthique surtout si l'on tient compte du fait, a) qu'elle s'approprie l'étiquette d'acte démocratique et b) qu'elle ne définit aucune condition d'un dialogue démocratique idéal. Le chapitre sur les repères (p. 199-204) ne nous en dit rien. Il développe au contraire des principes de base de la bioéthique.

Par où l'on comprend que la bioéthique prend la place des projets de société qui existaient il y a quelques temps encore. La thèse de l'absence de repère entreprend l'érosion des valeurs modernes dont on reconnaît bien entendu le pluralisme tout en en niant l'existence. Or reconnaître le pluralisme, c'est de toute évidence affirmer qu'il existe des valeurs, mais qu'elles sont compétitives ou concurrentes. Vouloir dire le contraire n'aboutit pas seulement à l'incohérence ; c'est en plus méconnaître l'horizon du monde vécu. Le projet bourgaltien me semble comporter un autre danger : précisément celui de l'encombrement du monde vécu par une expertise accrue. La prise en compte du monde vécu nous fait découvrir non seulement la vision de chaque pratique, chaque profession, mais encore l'idée de la bonne pratique de telle ou telle profession. Telle qu'elle est définie, la bioéthique peut tout normer. Justement parce qu'il n'y a plus de repères, il revient à la bioéthique de proposer des balises. Nous parlons de danger, donc de risque. Il ne s'agit pas pour nous de condamner les principes que propose Bourgeault. Au contraire ! Ce que nous exigerions, c'est qu'il explique comment nous parvenons à les établir en tant que philosophe si nous ne prenons pas en compte l'horizon de notre culture démocratique, l'horizon de notre *Lebenswelt* démocratique, comme point de départ. Vouloir réaliser l'approche bioéthique que nous propose Bourgeault, c'est confier, au-delà des experts des différentes disciplines, le discours

pratique à un certain nombre de gens qui se nomment bioéthiciens et qui décideront, peut-être au nom de principes louables, de choses qui nous regardent. La source des valeurs, c'est bien eux !

Malgré toutes ces critiques le livre de Bourgeault reste le meilleur livre en bioéthique dans le monde francophone qui ose poser de grands problèmes. L'horizon du livre est immense et ses intuitions profondes. On y trouve d'immenses références aussi bien à la littérature anglo-américaine que continentale. En cela l'ouvrage est un exemple à suivre. On peut regretter toutefois l'absence de la discussion allemande. Puisqu'il ne s'agit que d'une modeste contribution aux fondements de la bioéthique, puisqu'il ne s'agit que de prolégomènes, attendons la suite. On sera peut-être plus éclairé. Pour lors, répétons-le tout de même encore une fois, nous restons sur notre faim.

*Département de philosophie
Université de Montréal*

Nécrologie — Maurice Cranston

Volume 21, numéro 1, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027270ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027270ar>

[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

(1994). Nécrologie — Maurice Cranston. *Philosophiques*, 21 (1), 291–291.
<https://doi.org/10.7202/027270ar>

NÉCROLOGIE

Maurice Cranston, professeur de science politique au London School of Economics et membre du Comité scientifique international de *Philosophiques*, est décédé subitement à Londres le 5 novembre 1993 au cours d'une intervention qu'il donnait dans les studios de la B.B.C. à propos des mémoires récents de Margaret Thatcher.

Maurice Cranston est né le 8 mai 1920. Il reçoit son éducation au London University et au St. Catherine's College, Oxford. Dans sa jeunesse, il fréquente des milieux plutôt bohèmes où il fait la connaissance à dix-huit ans du romancier Denton Welch. Welch s'en inspire pour le personnage de « Markham » dans une nouvelle, « Touchett's Party », publiée dans la revue *Chance* en 1953. Le jeune Cranston travaille avec d'autres à accueillir les juifs évadés de l'Allemagne nazie. En 1942, il fait paraître dans le *New Statesman* un article sur ce sujet. Voulant faire preuve de sa gratitude, un des réfugiés juifs lui fait don d'un exemplaire du *Traité théologico-politique* de Spinoza. M. Cranston, qui comptait jusque-là faire carrière dans le journalisme, prend alors la décision de se vouer à la philosophie politique.

A partir de 1950, M. Cranston enseigne la philosophie sociale au London University. C'est ensuite les sciences politiques au London School of Economics comme « Reader » à partir de 1959. En 1969, il est élevé au rang de « Professor of Political Science ».

M. Cranston est l'auteur bien connu d'une biographie importante de John Locke, publiée en 1957. Cette biographie lui vaut le prix prestigieux James Tait Black. M. Cranston a écrit de plus une biographie de Jean-Paul Sartre (1962). En 1968, M. Cranston publie une traduction anglaise du *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau aux éditions Penguin. Sa traduction anglaise du *Discours sur l'origine de l'inégalité* suivra seize années plus tard. Ces dernières années, M. Cranston poursuivait une étude ambitieuse sur la vie et l'œuvre de Rousseau. Les deux premiers volumes de cette étude sont déjà parus. Le troisième et dernier volume, bien avancé, sera publié à titre posthume.

M. Cranston laisse dans le deuil son épouse la baronne Maximiliana von und zu Fraunberg et leurs deux fils.

NDLR.

Philosophiques

philosophiques

Livres reçus

Volume 21, numéro 1, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027271ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027271ar>

[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

(1994). Livres reçus. *Philosophiques*, 21 (1), 293–295.

<https://doi.org/10.7202/027271ar>

L I V R E S R E Ç U S

- ACKERMANS, Hélène et. al.** (dir.), *Cahiers de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses*, No. 14, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1993, 176 pages.
- ANTONIOL, Lucie**, *Lire Ryle aujourd'hui*, Bruxelles, DeBoeck Université (coll. « Le point philosophique »), 1993, ISBN 2-8041-1783-9, 133 pages.
- AUBENQUE, P.** (éd.), *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1993, ISBN 2-13-045105-5, IX-552 pages.
- AUROUX, Sylvain**, *La logique des idées*, Paris-Montréal, Vrin-Bellarmin (coll. « Analytiques », vol. 6), 1993, ISBN 2-89077-749-7, 279 pages (2 exemplaires).
- BARKER, Andrew, WARNER, Martin** (dir.), *The Language of the Cave*, Edmonton (Alberta), Academic Printing and Publishing, 1992, ISBN 0-920980-52-X, 198 pages.
- BENOIST, Jean-Marie**, *Tyrannie du logos*, Paris, P.U.F. (coll. « Quadrige »), 1993, ISBN 2-13-045108-X, 187 pages.
- BERTRAND, Pierre**, *La ligne de création*, Saint-Laurent (Qc.), Les Herbes Rouges (coll. « Essais »), 1993, ISBN 2-89419-036-0, 121 pages.
- BOUDOT, Pierre**, *Nietzsche en miettes*, Paris, P.U.F. (coll. « Quadrige »), 1993, ISBN 2-13-045862-9, 127 pages.
- BURNS, James Henderson** (dir.), *Histoire de la pensée politique médiévale*, Paris, P.U.F. (coll. « Léviathan »), 1993, ISBN 2-13-045001-6, 766 pages.
- CLEMENS, Eric**, *La fiction et l'apparaître*, Paris, Albin Michel (coll. « Bibliothèque du Collège international de philosophie »), 1993, ISBN 2-226-06652-7, 282 pages.
- DAVIDSON, Donald**, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, (traduit de l'anglais par P. Engel), Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, 1993, 415 pages.
- DE LIBERA, Alain**, *La philosophie médiévale*, Paris, P.U.F. (coll. « Premier Cycle »), 1993, ISBN 2-13-046000-3, 527 pages.
- ERHARD, J.B.**, *Du droit du peuple à faire la révolution*, France, L'Âge d'Homme (coll. « Raison dialectique »), 1993, 396 pages.

- HOTTOIS, Gilbert & PARIZEAU, Marie-Hélène** (dir.), *Les mots de la bioéthique. Un vocabulaire encyclopédique*, Bruxelles, De Boeck, 1993, ISBN 2-8041-1491-0, 375 pages.
- GOYARD-FABRE, Simone**, *Pufendorf et le droit naturel*, Paris, P.U.F. (coll. « Léviathan »), 1994, ISBN 0989-4462, 263 pages.
- GRONDIN, Jean**, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 1993, ISBN 2-7116-1153-1, 288 pages.
- KNEE, Philip**, *Qui perd gagne. Essai sur Sartre*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, 2-7637-7312-5, 222 pages.
- LARGEAULT, Jean**, *La logique*, Paris, P.U.F. (coll. « Que sais-je ? » n° 225), 1993, ISBN 2-13-046088-7, 128 pages.
- LARMORE, Charles**, *Modernité et morale*, Paris, P.U.F. (coll. « Philosophie morale »), 1993, ISBN 2-13-046045-3, 257 pages.
- LAURIER, Daniel**, *Introduction à la philosophie du langage*, Liège, Éd. Mardaga (coll. « Philosophie et langage »), 1993, ISBN 2-87009-526-0, 322 pages.
- LECOURT, Dominique**, *À quoi sert donc la philosophie ? Des sciences de la nature aux sciences politiques*, Paris, P.U.F. (coll. « Politique d'aujourd'hui »), 1993, ISBN 2-13-045994-3, 302 pages.
- LONGUENESSE, Béatrice**, *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, P.U.F. (coll. « Épiméthée »), 1993, ISBN 2-13-045607-3, 512 pages.
- MERCIER-ROJA, Solange**, *Théorie allemande et pratique française de la liberté*, Paris, L'Harmattan (coll. « La philosophie en commun »), 1993, ISBN 2-7384-2056-7, 393 pages.
- MERKLINGER, Philip M.**, *Philosophy, theology and Hegel's Berlin Philosophy of Religion, 1821-1827*, New York, Suny Press, 1993, ISBN 0-7914-1491-4, XI-250 pages.
- MORIN, Michel**, *L'étrangeté de la raison*, Saint-Laurent (Qc.), Les Herbes Rouges (coll. « Essais »), 1993, ISBN 2-89419-038-7, 167 pages.
- OGIEN, Ruwen**, *La faiblesse de la volonté*, Paris, P.U.F. (coll. « Philosophie morale »), 1993, ISBN 2-13-046035-6, X-336 pages.
- PARRET, Herman, VERSCHAFFEL, Bart, VERMINCK, Mark** (dir.), *Ligne, frontière, horizon*, Liège, Éd. Mardaga, 1993, ISBN 2-87009-552-X, 199 pages.
- PEIRCE, Charles S.**, *À la recherche d'une méthode*, France, Presses Universitaires de Perpignan (coll. « Études »), 1993, ISBN 2-908912-13-9, 375 pages.
- RENAUT, Alain**, *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Grasset (coll. « Le collège de philosophie »), 1993, ISBN 2-246-44431-4, 249 pages.
- ROBERT, Serge**, *Les mécanismes de la découverte scientifique*, Canada, Les Presses de l'Université d'Ottawa (coll. « Philosophica »), 1993, ISBN 2-7603-0374-8, XIII-262 pages.

ROSSET, Clément, *Logique du pire*, Paris, P.U.F. (coll. « Quadrige »), 1993, ISBN 2-13-045056-3, 180 pages.

SEN, Amartya, *Éthique et économie*, (traduit de l'anglais par Sophie Marnat), Paris, P.U.F. (coll. « Philosophie morale »), 1993, 2-13-045925-0, 364 pages.

SOULEZ, Antonia (dir.), *L'architecte et le philosophe*, Liège, Éd. Mardaga (coll. « Architecture + Recherches »), 1993, ISBN 2-87009-551-1, 161 pages.

TIERCELIN, Claudine, *C.S. Peirce et le pragmatisme*, Paris, P.U.F. (coll. « Philosophies »), 1993, ISBN 2-13-045781-9, 124 pages.

VERSCHAFFEL, Bart & VERMINCK, Mark (dir.), *Orthodoxie... Applaudissements*, Liège, Éd. Mardaga, 1993, ISBN 2-87009-553-8, 246 pages.

VERSCHAFFEL, Bart & VERMINCK, Mark (dir.), *Restaurations. Formes de rétablissement*, Liège, Éd. Mardaga, 1993, ISBN 2-87009-554-6, 193 pages.

Aristote. *De l'âme*, traduction inédite, présentation, notes et bibliographie de Richard BODÉÛS, Paris, GF-Flammarion, ISBN 2-08-070711-6, 292 pages.

Philosophiques a vingt ans !

Josiane Boulad-Ayoub

Volume 21, numéro 1, printemps 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027272ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027272ar>

[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

Boulad-Ayoub, J. (1994). *Philosophiques a vingt ans ! Philosophiques*, 21 (1), I-LXI. <https://doi.org/10.7202/027272ar>

PHILOSOPHIQUES A VINGT ANS ! **1974-1994**

Philosophiques a vingt ans ! Pour souligner cet anniversaire nous sommes heureux de présenter à nos lecteurs, sous forme d'images numérisées, les vingt années de la vie de notre revue.

On trouvera par volume, les sommaires, les conseils et les comités de rédaction successifs depuis la fondation de *Philosophiques*, en 1974, par Monsieur Yvon Lafrance. Nous donnons aussi la présentation de la nouvelle revue dans le volume I, n° 1, de son premier directeur et fondateur.

Pas tout à fait un « Bulletin », mais plus qu'un album de famille que l'on feuillette d'un œil attendri, les pages qui suivent représentent, de façon privilégiée, la vitalité remarquable de la communauté philosophique d'expression française au Canada depuis quatre lustres, son activité intellectuelle comme les mouvements et les débats qui l'animent. En résonance avec sa culture propre et ses enjeux symboliques ou sociaux, sa voix, de manière distinctive, s'harmonise avec le concert de la communauté scientifique universelle. Voici ce que nous révèle ces quarante sommaires de « l'organe officiel de la Société de philosophie du Québec ».

Josiane Boulad-Ayoub
5^e directrice de *Philosophiques*

AVRIL 1974*Rédaction*

Faculté de Philosophie de l'Université d'Ottawa
90, rue Wilbrod, Ottawa K1N 6N5
Ontario, Canada

Directeur : Yvon Lafrance

Assistant-Directeur : Roch Bouchard

Comité de Rédaction : J. Croteau, B. Garceau, Guy Lafrance, G. Charron,
P. McCormick

Conseil de la Revue

V. Cauchy (Université de Montréal), E. Trépanier (Université Laval)
C. Savary (Université du Québec à Trois-Rivières) N. Lacharité
(Université du Québec à Montréal, J. Plamondon (Université de Sherbrooke),
P. Laberge (Université d'Ottawa), S. Morin (Université de Moncton),
V. Berens (Université de Sudbury)

SOMMAIRE

Volume 1, numéro 1

Avril 1974

Présentation	3

1. ARTICLES

M. GUÉROULT, Méthode en histoire de la philosophie	7
B. GARCEAU, Les travaux de jeunesse de Hegel et l'interprétation de sa philosophie de la religion	21
M. LAGUEUX, L'arrière-fond philosophique du con- cept de plan	51
Y. GAUTHIER, Constructivisme et structuralisme dans les fondements des mathématiques	83
G.B. MADISON, Le postulat d'objectivité dans la science et la philosophie du sujet	107
Résumés des articles — Abstracts of the Articles	141

2. ÉTUDES CRITIQUES

S. AUROUX, L'empirisme de Locke, par F. Duchesneau	147

3. INTERVENTIONS

S.J. MORIN, Sur l'injustice de structure	171

4. CHRONIQUE

Congrès de l'ACFAS et de l'ACP. La Société de Philo- sophie de Montréal. La Société de Philosophie du Québec. Cercle de philosophie de Trois-Rivières. Acti- vités des Facultés et Départements de Philosophie	193

PRÉSENTATION

La fondation d'une nouvelle revue provoque souvent des sentiments d'enthousiasme mêlés de scepticisme. Pourquoi une nouvelle revue philosophique alors qu'il en existe de si nombreuses et parfois fort excellentes ?

Chaque fondation de revue obéit à des motifs et à des objectifs les plus divers inscrits dans le milieu même qui la voit naître. Le dynamisme qui se propage depuis quelques années dans les milieux philosophiques d'expression française au Québec et au Canada tendait naturellement à la naissance d'une nouvelle revue. En effet, la jeune génération de professeurs de philosophie dans nos collèges et universités éprouve de plus en plus le besoin de prolonger son enseignement dans des activités de recherche et de publication. Cette jeune génération a compris que la présentation de ses travaux au grand public philosophique constitue un moyen nécessaire et indispensable pour améliorer sa compétence professionnelle. La revue se veut un instrument de travail pour ces jeunes énergies qui cherchent à s'exprimer et qui, en son absence, auraient de la difficulté à le faire. En effet, *Philosophiques* est présentement la seule revue entièrement d'expression française au Canada, consacrée exclusivement à la philosophie. Cette unique remarque suffirait à justifier la pertinence de sa fondation.

Le titre de la revue *Philosophiques* est déjà tout un programme. Par sa désinvolture grammaticale, le titre souligne la volonté de progrès et d'ouverture à toutes les idées philosophiques. La rubrique « Interventions » sera consacrée à des articles à caractère moins académique et plus engagé et voudrait être le laboratoire des modes d'expression nouveaux, là où l'esprit créateur ne craint pas de s'engager à ses risques et dépens. Il nous apparaît, en effet, essentiel pour le dynamisme de nos milieux philosophiques, que des esprits puissent s'engager en dehors

des sentiers battus et des valeurs sûres pour frayer des voies nouvelles à la créativité philosophique. C'est la marge de risque que le comité de rédaction assume en toute lucidité.

Le titre ne souligne pas seulement une volonté de progrès dans la création philosophique, mais aussi une politique fondamentale d'ouverture à tous les courants philosophiques. En calquant le vieil adage bien connu, nous dirions que rien de vraiment philosophique ne saurait lui être étranger. La revue se veut franchement le carrefour soumis à tous les vents des écoles philosophiques sans discrimination d'aucune. Les chercheurs, nous l'espérons, trouveront toujours dans la revue un esprit inébranlable de tolérance à l'égard de toutes les idées philosophiques. Le seul critère utilisé dans l'approbation des manuscrits sera celui de la qualité professionnelle. C'est pourquoi, pour garantir cette qualité professionnelle, avons-nous cru bon de publier sur la couverture intérieure de la revue notre procédure officielle d'approbation. Ceci dit, la rubrique « Articles » sera consacrée à la publication des travaux de recherche en philosophie tandis que la rubrique « Études critiques » essaiera de faire la promotion pour un public national et international d'ouvrages de philosophie rédigés par des professeurs travaillant dans une institution canadienne. Nous espérons par là encourager les jeunes talents à publier.

Organe de recherche et de discussion, la revue *Philosophiques* veut être aussi un organe d'information. À cette fin, nous aurons la rubrique « Chronique » qui se chargera de renseigner le lecteur sur les activités de nos milieux philosophiques d'expression française au Canada et au Québec. Cette chronique pourrait être également utile au lecteur étranger de plus en plus curieux à l'égard de la philosophie au Canada. De plus, nous croyons qu'au fil des années, cette chronique pourrait devenir une riche documentation aux mains des historiens de la philosophie au Québec et au Canada.

Deux rubriques ne figurent pas dans le sommaire de ce premier numéro, mais apparaîtront, nous l'espérons, dans les prochains numéros. Il s'agit du « Bulletin » et du « Compte Rendu ». La première rubrique se propose d'informer le lecteur sur l'état actuel de la recherche dans un domaine particulier de

PRÉSENTATION

5

la philosophie. Les premiers bulletins seront surtout consacrés à l'état de la recherche en philosophie au Québec et au Canada et pourraient devenir ainsi le point de départ pour de nouvelles orientations de recherche. Quant à la seconde rubrique, elle informera le lecteur sur les productions de première valeur en philosophie, au niveau national et international.

Organe de recherche et d'information, véhicule sympathique des nouvelles expressions créatrices de la pensée philosophique, la revue, nous l'espérons, ne pourra que refléter et stimuler le dynamisme de nos milieux philosophiques d'expression française au Canada.

En terminant, on nous permettra de remercier tous ceux qui depuis deux ans ont travaillé à la fondation de cette revue : l'ancien doyen de la Faculté de Philosophie de l'Université d'Ottawa, le P. Gilles Cazabon ainsi que le doyen actuel, le Prof. Pierre Laberge, les membres du comité de rédaction, les doyens des Facultés et les directeurs des départements de philosophie ainsi que le Conseil des Arts du Canada dont la subvention substantielle a permis la réalisation de ce projet.

Et maintenant, lecteur, il ne nous reste plus qu'à larguer les amarres ! Et que le vent souffle au gré de la déesse Vie, source toujours intarissable d'inspiration féconde !

Yvon Lafrance
Directeur

OCTOBRE 1974

La revue « Philosophiques » est publiée grâce à une subvention du Conseil des Arts du Canada et avec l'aide financière des Facultés et Départements de Philosophie d'expression française au Canada.

Elle paraît deux fois par année, en avril et en octobre.

CONSEIL DE LA REVUE

E. Trépanier (Université Laval)
 J.P. Audet (Université de Montréal)
 N. Lacharité (Université du Québec à Montréal)
 C. Savary (Université du Québec à Trois-Rivières)
 J. Bachand (Université du Québec à Chicoutimi)
 J. Plamondon (Université de Sherbrooke)
 P. Laberge (Université d'Ottawa)
 R. Champagne (Université de Sudbury)
 G. François (Université de Moncton)
 P.-A. Quintin (Président de la Société de Philosophie du Québec)

RÉDACTION DE LA REVUE

Directeur : Yvon Lafrance (Ottawa)
 Assistant-Directeur : Roch Bouchard (Ottawa)
 Comité de rédaction : Raymond Brouillet (Laval)
 Benoît Garceau (Ottawa)
 Robert Nadeau (UQAM)
 Jacques Croteau (Ottawa)
 Maurice Lagueux (Montréal)
 Guy Lafrance (Ottawa)
 N. Kaufmann (Saint-Laurent)
 Ghyslain Charron (Ottawa)
 Peter McCormick (Ottawa)

SOMMAIRE

Volume 1, numéro 2

Octobre 1974

1. ARTICLES

- L. VALCKE, Le monisme épistémologique de la science
contemporaine 3
- P. McCORMICK, Heidegger sur le chemin du langage .. 15
- C. PANACCIO, Langage ordinaire et langage abstrait
chez Guillaume d'Occam 37
- G.-H. ALLARD, L'énigme et la culture littéraire d'Au-
gustin 61
- Résumés des articles — Abstracts of Articles 79

2. ÉTUDES CRITIQUES

- O. REBOUL, La théologie kantienne pré-critique, par
P. Laberge 83
- D. SAUVE, La cohérence de la doctrine kantienne de
la liberté, par B. Carnois 95

3. BULLETIN

- A.M. LANDRY, O.P., La pensée philosophique mé-
diévale. Contribution canadienne (1960-1973) ... 111

4. INTERVENTIONS

- J. D'HONDT, Utopie et Liberté 141

5. CHRONIQUE

- Congrès. La Société de Philosophie du Québec. La Société
de Philosophie de Montréal. Activités des départements de
philosophie. Publication et instruments de travail. 157

AVRIL 1975

OCTOBRE 1975

CONSEIL DE LA REVUE

E. Trépanier (Université Laval)
 J.P. Audet (Université de Montréal)
 N. Lacharité (Université du Québec à Montréal)
 C. Savary (Université du Québec à Trois-Rivières)
 J. Bachand (Université du Québec à Chicoutimi)
 J. Plamondon (Université de Sherbrooke)
 P. Laberge (Université d'Ottawa)
 R. Champagne (Université de Sudbury)
 G. François (Université de Moncton)
 P.-A. Quintin (Président de la Société de Philosophie du Québec)

RÉDACTION DE LA REVUE

Directeur : Yvon Lafrance (Ottawa)
 Assistant-Directeur : Roch Bouchard (Ottawa)
 Comité de rédaction : Raymond Brouillet (Laval)
 Benoît Garceau (Ottawa)
 Robert Nadeau (UQAM)
 Jacques Croteau (Ottawa)
 Maurice Lagueux (Montréal)
 Guy Lafrance (Ottawa)
 N. Kaufmann (Saint-Laurent)
 Ghyslaine Charron (Ottawa)
 Peter McCormick (Ottawa)

CONSEIL DE LA REVUE

Th. De Koninck (Université Laval)
 J.P. Audet (Université de Montréal)
 H. Malouin (Université de Québec à Montréal)
 C. Savary (Université du Québec à Trois-Rivières)
 J. Bachand (Université du Québec à Chicoutimi)
 M. Gagnon (Université de Sherbrooke)
 P. Laberge (Université d'Ottawa)
 R. Champagne (Université de Sudbury)
 G. François (Université de Moncton)
 P.-A. Quintin (Président de la Société de Philosophie du Québec)

RÉDACTION DE LA REVUE

Directeur : Yvon Lafrance (Ottawa)
 Comité de rédaction :
 Benoît Garceau, responsable du « Bulletin » (Ottawa)
 Robert Nadeau, responsable de « Interventions » (UQAM)
 Raymond Brouillet (Laval)
 Maurice Lagueux (Montréal)
 Guy Lafrance (Ottawa)
 Nicolas Kaufmann (UQTR)
 Ghyslaine Charron (Ottawa)
 Peter McCormick (Ottawa)

SOMMAIRE

Volume II, numéro 1

Avril 1975

1. ARTICLES

- J. THEAU, Le rapport quantité-qualité chez Hegel et chez Bergson 3
- A. VACHET, La dialectique de l'individu et de la collectivité dans la pensée de Marx 23
- L.-P. BORDELEAU, Une genèse de la vie sociale selon Maurice Blondel 55
- S. VASSILIE-LEMENY, Structure et méthode dans la philosophie du sens et de la valeur 83

2. ÉTUDES CRITIQUES

- G.B. MADISON, Vers une nouvelle philosophie transcendante, par Th. F. Geraets 103
- TH. F. GERAETS, La Phénoménologie de Merleau-Ponty, par G.B. Madison 113
- Réponses des auteurs 123

3. BULLETIN

- R. HÉBERT, Introduction à l'histoire du concept de réflexion : position d'une recherche et matériaux bibliographiques 131

4. INTERVENTIONS

- M. PATRY, La fonction critique de l'Université 155

5. CHRONIQUE

- La Société de Philosophie du Québec. La Société de Philosophie de Montréal. Le Cercle de Philosophie de Trois-Rivières. La Société de Philosophie de l'Outaouais. Activités des Départements. Publications. 169

SOMMAIRE

Volume II, numéro 2

Octobre 1975

1. ARTICLES

- M. GAGNON, Une analyse sémantique du concept de causalité est-elle possible ? 187
- L. GIROUX, Heidegger et la Métaphysique : vers un double dépassement 207
- P. McCORMICK, L'esthétique de Dilthey : Phénoménologie et théorie littéraire 229

2. ÉTUDES CRITIQUES

- G. LEROUX, *Platon. La Médiation du Regard*, par L. Paquet 253
- J. TROUILLARD, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du « Timée », de Platon*, par L. Brisson 287

3. BULLETIN

- B. GARCEAU, La philosophie analytique de la religion : contribution canadienne (1970-1975) 301

4. INTERVENTIONS

- Autour de la Loi 50 341
- R. NADEAU, Présentation 341
- G.-A. LEGAULT, Législation et droits de l'homme 342
- L. MARCIL-LACOSTE, Quand l'État devient philosophe 354
- C. PANACCIO, Le projet de loi 50 et la place des droits de l'homme dans le système juridique 364

5. CHRONIQUE

- Congrès. La Société de Philosophie du Québec. Le Cercle de Philosophie de Trois-Rivières. La Société de Philosophie de l'Outaouais. Activités des Départements. Publications et instruments de travail 377

AVRIL 1976

OCTOBRE 1976

CONSEIL DE LA REVUE

Th. De Koninck (Université Laval)
J.P. Audet (Université de Montréal)
H. Malouin (Université de Québec à Montréal)
C. Savary (Université du Québec à Trois-Rivières)
J. Bachand (Université du Québec à Chicoutimi)
M. Gagnon (Université de Sherbrooke)
P. Laberge (Université d'Ottawa)
R. Champagne (Université de Sudbury)
G. François (Université de Moncton)
P.-A. Quintin (Président de la Société de Philosophie du Québec)

RÉDACTION DE LA REVUE

Directeur : Yvon Lafrance (Ottawa)

Comité de rédaction :

Benoît Garceau, responsable du « Bulletin » (Ottawa)
Robert Nadeau, responsable de « Interventions » (UQAM)
Raymond Brouillet (Laval)
Maurice Lagueux (Montréal)
Guy Lafrance (Ottawa)
Nicolas Kaufmann (UQTR)
Ghyslaine Charron (Ottawa)
Peter McCormick (Ottawa)

SOMMAIRE

Volume III, numéro 1

Avril 1976

1. ARTICLES

- J.N. KAUFMANN, Structure et causalité 3
- M. RENAULT, Nouvel essai sur les sandales d'Empédocle 33
- Y. LAMONDE et B. LACROIX, Les débuts de la philosophie universitaire à Montréal. Les Mémoires du doyen Forest, O.P. (1885-1970) 55

2. ÉTUDES CRITIQUES

- J. GOULET, La philosophie sociale de Bergson, Sources et interprétation, par Guy Lafrance 81

3. INTERVENTIONS

PREMIÈRE PARTIE

- La philosophie institutionnelle : critique et/ou idéologie ? 93
- R. NADEAU, Présentation 93
- I. J.-G. DAOUST, Endoctrinement et politisation dans l'enseignement de la philosophie ou d'un faux problème 94
- II. J. PROULX, Par-delà l'idéologie et le soupçon : l'authenticité intellectuelle 101
- III. J.-P. BRODEUR, Sur les justifications de la philosophie institutionnalisée 109

DEUXIÈME PARTIE

- D. BRAYBROOKE, À la recherche d'une justice de structure au Nouveau-Brunswick 123

4. CHRONIQUE

- La Société de Philosophie du Québec. La Société de Philosophie de l'Outaouais. Le Cercle de Philosophie de Trois-Rivières. Activités des Départements. Publications. 131

SOMMAIRE

Vol. III, numéro 2

Octobre 1976

1. ARTICLES

- F. DUCHESNEAU, Sémiotique et Abstraction : de Locke à Condillac..... 147
- J. CARON, Dialectique de la Communication chez Kierkegaard..... 167
- J. THEAU, Remarques sur l'épistémologie française et l'épistémologie américaine..... 183
- J.-P. BRODEUR, De l'orthodoxie en philosophie 209

2. ÉTUDES CRITIQUES

- P. MARTIN, *Du langage. A. Martinet et M. Merleau-Ponty*, par G. Charron 255
- G. CHARRON, Linguistique, Philosophie du langage et Épistémologie (Réponse à P. Martin) 261
- G. LAFRANCE, Lire Bergson (Réponse à J. Goulet) 279

3. BULLETIN

- J. KING-FARLOW, L'immutabilité du Dieu biblique et du *Deus Thomisticus* (Réponse à B. Garceau)..... 285

4. INTERVENTIONS

- L. CHARETTE, L'idéologie dans l'éducation 289

5. CHRONIQUE

- La Société de Philosophie du Québec. La Société de Philosophie de Montréal. La Société de Philosophie de l'Outaouais. La Société de Philosophie de Sherbrooke. Activités des Départements. Publications. 299

AVRIL 1977

OCTOBRE 1977

CONSEIL DE LA REVUE

Le Conseil d'administration de « Philosophiques » est constitué des membres du Conseil de la Société de Philosophie du Québec.

RÉDACTION DE LA REVUE

Directeur : Guy Bouchard (Québec)

Directeur adjoint : Danièle Lecoche (Collège de Rosemont)

Comité de rédaction :

Benoît Garceau, responsable du « Bulletin » (Ottawa)

Nicolas Kaufmann, responsable des « Études critiques » (UQTR)

Yvon Lafrance (Ottawa)

Maurice Gagnon (Sherbrooke)

Maurice Lagueux (Montréal)

Georges Leroux (UQAM)

Marie-Josée de Groot (Collège d'Ahuntsic)

Claude Gagnon (Collège Edouard-Montpetit)

Sheila Mullet (Concordia)

SOMMAIRE

Vol IV, numéro 1

Avril 1977

1. ARTICLE

- W. H. DRAY, Les explications causales en histoire 3

2. ÉTUDE CRITIQUE

- G. CHARRON, *Hobbes et Freud*, par Jean Roy 35

3. BULLETIN

- Y. LAFRANCE, Les Études platoniciennes : contribution
canadienne (1970-1977) 51

4. INTERVENTIONS

L'enseignement de la morale et la question de ses fondements

- R. NADEAU, Présentation 101

1. L. DUCHARME, Morale objective et loi naturelle 102

2. R. NADEAU, L'enseignement de la morale dans
une perspective relativiste 109

3. E. JOOS, Le fondement de la morale et l'ensei-
gnement de la morale 117

4. L. MARCIL-LACOSTE, Le monopole confession-
naliste dans son rapport avec la réflexion sur
l'Éthique 125

5. B. PRUCHE, Discussion 136

SOMMAIRE

Vol. IV, numéro 2

Octobre, 1977

NADEAU, R., Liminaire	143
NOELTING, G., Le constructivisme piagétien et la théorie de l'équilibration illustrés par la construction de la notion de proportion	145
BRIEF, J.-C., Le constructivisme piagétien et les épistémologies tradi- tionnelles	195
GAGNON, M., Épistémologie génétique, science et philosophie	225
PLANTE, R., Le phénomène cognitif comme éco-système chez Piaget	245
STERLIN, C., Les contestations contemporaines de la psychiatrie : de l'antipsychiatrie à la néo-psychiatrie	251
SAVOIE, R., La psychiatrie : une machine à faire croire	261
LAFERRIÈRE, M., Les pièges de l'antipsychiatrie	267
LÉVESQUE, C., L'inscription de la psychanalyse	277
PERALDI, F., La psychanalyse nord-américaine	287
CHARRON, G., Inconscient social de la psychanalyse et points aveugles du psychanalyste	293
MONETTE, L., Le processus contre-transférentiel comme travail de deuil	305
KAUFMANN, J.N., Psychologie de la « conscience » et science du « behavior »	313
SCHLEIFER, M., Behaviorisme et psychologie	327
REINBOLD, J., Le behaviorisme et les psychologues sociaux	335

AVRIL 1978

OCTOBRE 1978

CONSEIL DE LA REVUE

Le Conseil d'administration de « Philosophiques » est constitué des membres du Conseil de la Société de Philosophie du Québec

COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE

Directeur : Guy Bouchard (Québec)

Directeur adjoint : Danièle Letocha (Rosemont)

Comité de rédaction :

Benoît Garceau, responsable du « Bulletin » (Ottawa)

Yvon Lafrance, responsable des « Études critiques » (Ottawa)

Maurice Gagnon (Sherbrooke)

Maurice Lagueux (Montréal)

Georges Leroux (UQAM)

Marie-José De Groot (Collège d'Alouette)

Claude Gagnon (Collège Édouard-Montpetit)

Sheila Mullett (Concordia)

SOMMAIRE

Vol. V, numéro 1

Avril 1978

1. ARTICLES

- J. BÉLANGER, Images et réalités du behaviorisme .. 3
- P. GRAVEL, Pour une logique de l'action tragique :
Hegel et la tragédie 111
- M. HENRY, Qu'est-ce que cela que nous appelons la
vie ? 133
- R. HOUDE, À propos (Réflexions) 151

2. ÉTUDES CRITIQUES

- C. PANACCIO, *Comment parler de la littérature ?* par
Raymond Montpetit 155
- R. MONTPETIT, Réponses au commentaire de Claude
Panaccio sur *Comment parler de la littérature ?* .. 173

3. INTERVENTIONS

1. Les « interdictions philosophiques »
J. BOULAD AYOUB, Présentation 179
- P. RAYMOND, Les « interdictions philosophiques » 181
- P. RAYMOND, Réponse à Yvon Gauthier 189
- Y. GAUTHIER, Réplique à Pierre Raymond 192
2. F. COUTURIER, Le pays de la culture 195
3. G. LEROUX, La recherche et le comité de déonto-
logie à l'université 200

SOMMAIRE

Vol. V, numéro 2

Octobre 1978

1. ARTICLES

- R. MONTPETIT, L'esthétique de Rodolphe de Re-
pentigny et la phénoménologie 211
- J.N. KAUFMANN, Contributions de l'école de
Francfort à la « théorie » des idéologies.... 229
- J. LEROUX, Concept de théorie et contexte diachro-
nique 251
- N. KATTAN, Ontologie, esthétique et œuvre d'art
littéraire..... 261
- Y. LAFRANCE, Aristote et l'analyse géométrique ... 271

2. ÉTUDES CRITIQUES

- A. GOMBAY, *La structure performative du langage
juridique* par Georges Legault 309
- G.-A. LEGAULT, Réponses au commentaire de M.
André Gombay sur *La structure performative
du langage juridique* 317

3. BULLETIN

- P. LABERGE, Dix années d'études canadokantiennes
(1968-1978)..... 331

4. INTERVENTIONS

- M. BÉDARD, Philosophie et culture générale 381
- R. PELLERIN, Réflexion et responsabilités sociales.. 397

AVRIL 1979

OCTOBRE 1980

COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE

Maurice Gagnon (Université de Sherbrooke), directeur et responsable de la rubrique « Articles ».

Josiane Boulad-Ayoub (Université du Québec à Montréal), directeur adjoint et responsable de la promotion de la Revue.

Georges Leroux (Université du Québec à Montréal), responsable de la rubrique « Études critiques ».

Pierre Laberge (Université d'Ottawa), responsable de la rubrique « Bulletin ».

André Paradis (Université du Québec à Trois-Rivières), responsable de la rubrique « Interventions ».

François Tournier (Université du Québec à Montréal), secrétaire du Comité.

Guy Bouchard (Université Laval).

Stanley French (Université Concordia).

Maurice Lagueux (Université de Montréal).

Danièle Lerocha (Collège de Rosemont).

Jean Theau (Université d'Ottawa).

SOMMAIRE

Vol. VI, numéro 1

Avril 1979

1. ARTICLES

- J. ROY, Modernité et utopie..... 3
 C. PANACCIO, Des phoques et des hommes..... 45
 F. TOURNIER, L'explicitation d'un concept 65

2. ÉTUDES CRITIQUES

- S. ROBERT, *Fondements des mathématiques : introduction à une philosophie constructiviste, et Méthodes et concepts de la logique formelle*, par Yvon Gauthier. 119
 J.-P. BRODEUR, *Mobiles du discours philosophique : recherche sur le concept de réflexion*, par Robert Hébert. 131

3. BULLETIN

- S. PLOURDE, *Présence de la pensée de Gabriel Marcel au Canada (1940-1978)*..... 147

4. INTERVENTIONS

- M.-J. de GROOT, *Présentation*..... 175
 G. PARADIS, *La Documentation en Philosophie : bibliographies courantes* 177
 J.-P. BRODEUR, *Se taire, dit-il ?*..... 201

SOMMAIRE

Vol. VI, numéro 2

Octobre 1979

1. ARTICLES

- G. RAULET, L'histoire guérie du concept par l'imagination. Place et fonction de l'imagination dans le marxisme contemporain..... 211
- J. PESTIEAU, Société et politique avec ou sans État. 235
- M. GUERTIN, L'orientation socialiste dans la philosophie politique de Shelley..... 253
- J. LEROUX, À propos de l'explicitation d'un concept..... 273
- F. TOURNIER, Notes sur l'explicitation d'un concept (Réponse à Jean Leroux) 283

2. ÉTUDES CRITIQUES

- M. GAGNON, *La comparaison interculturelle*, par Roberto Miguelez..... 297
- L.-M. VACHER, *Marxisme et pays socialistes*, par Jean-Marc Piotte..... 309
- J.-M. PIOTTE, Note..... 324

3. BULLETIN

- Y. LAMONDE, L'histoire de la philosophie au Canada français (de 1920 à nos jours) : Sources et thèmes de recherche..... 327

4. INTERVENTIONS

- R. HOUDE, La référence n'est pas à l'index (St Thomas aujourd'hui) 341
- J.-G. MEUNIER, Le livre blanc de « La politique québécoise du développement culturel ». Esquisse critique d'une philosophie de la culture. 347

5. HOMMAGE

- M. GAGNON, Présentation..... 361
- J. GOULET, Essai de métaphysique (Notes et jalons) 363

SOMMAIRE

Volume VII, numéro 1

Avril 1980

1. ARTICLES

- R. TREMBLAY, L'auto-méditation phénoménologique pour une communauté des philosophes..... 3
- M. GAGNON, La critique piagétienne de l'apriorisme attaque-t-elle le criticisme kantien?..... 41
- L.-P. LUC, La théorie hégélienne du savoir 55

2. ÉTUDES CRITIQUES

- B. ROY, Claude Gagnon : de la cabale des philosophes à la littérature des cabalistes 77
- J. BOULAD-AYOUB, *De l'idéologie dominée*, par Bernard Labrousse 85
- R. HÉBERT, *Histoire et philosophie au Québec. Anarchéologie du savoir historique*, par Roland Houde .. 93

3. INTERVENTION

- G.-A. LEGAULT, La rhétorique des discours sur l'indépendance : l'argumentation historique 101

SOMMAIRE

Volume VII, numéro 2

Octobre 1980

1. ARTICLES

- P. GRAVEL, Métaphore-Catharsis-Aufhebung.....133
 G. BOUCHARD, Le recours à l'auditoire universel
 implique-t-il une pétition de principe ?.....161
 L. GIROUX, La connaissance historique via l'in-
 terliaison psychique : Wilhelm Dilthey. 189

2. QU'EST-CE QUE PROUVER SCIENTIFIQUE-
MENT ? (Colloque tenu à l'Université du Québec à

Trois-Rivières, du 10 au 12 octobre 1979). 211

- C. PANACCIO, Présentation 213
 R. NADEAU, Problématique de la preuve en épisté-
 mologie contemporaine 217
 N. KAUFMANN, Les trois niveaux de la preuve
 dans les sciences empirico-formelles.....247
 C. SAVARY, Les sciences humaines et l'interpréta-
 tion. 267
 R.L. HOULD et M.-A. PROVOST, Éthologie et
 cybernétique : leur approche à la psychologie....301

3. ÉTUDES CRITIQUES

- G. BOUCHARD, L'a,b,c de la sémiologie. À propos
 de *Silence, on parle : introduction à la sémiotique*,
 par Jurgen Pesot. 321
 L. MONETTE, D'une lecture coupable de tout ce
 qu'elle laisse choir . . . À propos de *Freud et le
 problème de la culpabilité*, par Ghislain Charron...377

4. BULLETIN

- L. GIROUX, Le colloque sur « La philosophie de
 l'histoire et la pratique historique aujourd'hui », tenu à l'Université d'Ottawa du 18 au
 20 avril 1980. 383

AVRIL 1981

OCTOBRE 1982

COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE

Maurice Gagnon (Université de Sherbrooke), directeur et responsable de la rubrique
« Articles ».

Josiane Boulad-Ayoub (Université du Québec à Montréal), directeur adjoint et responsable de
la promotion de la Revue.

Georges Leroux (Université du Québec à Montréal), responsable des rubriques « Etudes
critiques » et « Comptes rendus ».

Pierre Laberge (Université d'Ottawa), responsable de la rubrique « Bulletin ».

André Paradis (Université du Québec à Trois-Rivières), responsable de la rubrique
« Interventions ».

Guy Bouchard (Université Laval)

Danièle Lerocha (Université d'Ottawa).

Georges Héral (Université de Montréal).

Robert Hébert (Collège Maisonneuve).

Stanley French (Université Concordia).

SOMMAIRE

Volume VIII, numéro 1

Avril 1981

1. ARTICLES

- J. ROY, Millénarisme et situationnisme 3
 R. PELLERIN, Théories et pratiques de la désaliénation 49
 M. CARIGNAN, L'éternel comme tiers synthétisant
 chez Kierkegaard 75
 A. CLAYBOROUGH, La grammaticalité des textes
 littéraires 93
 L. CHARETTE, Droit naturel et droit positif chez saint
 Thomas d'Aquin 113

2. ÉTUDES CRITIQUES

- Claude GAGNON: *Préface au Speculum Maius de Vincent
 de Beauvais: réfraction et diffraction*, par Serge Lusi-
 gnan 131
 Robert HÉBERT: *Rationality To-day/La rationalité au-
 jourd'hui*. Édité par T.G. Geraets 139

3. INTERVENTIONS

- C. COLLIN, Critique d'une critique. Réponse à Louise
 Marcil-Lacoste 149
 V. DI NORCIA, Le fédéralisme, l'État et la démocratie 167
 M. CHABOT, *Le philosophe chat ou les ruses du désir*, de
 Roger Savoie 185

4. COMPTES RENDUS

- Luc BRISSON, *Platon 1958-1975* (Georges Leroux) 197
 EN COLLABORATION, *Scolastique, certitude et recherche; en
 hommage à Louis-Marie Régis* (Claude Gagnon) 199
 Jean ROY, *Hobbes et Freud* (Bela Egyed) 202
 Jim MACADAM, Michaël NEUMAN et Guy LAFRANCE,
Trent Rousseau Papers; Études Rousseau-Trent (Josiane
 Boulad Ayoub) 204
 Jean-Louis ALLARD, *L'éducation à la liberté*, ou la philoso-
 phie de l'éducation de Jacques Maritain (André
 Vidricaire) 206
 Paul-Marcel LEMAIRE, *Les signes sauvages, Une philosophie
 de langage ordinaire* (François Latraverse) 209
 Julien BIGRAS, *Le choc des oeuvres d'art* (Josiane Boulad
 Ayoub) 211
 EN COLLABORATION, *Philosophers Look at Canadian
 Confederation/La Confédération canadienne: qu'en pen-
 sent les philosophes?* (Robert Hébert) 214
 Livres reçus 218

SOMMAIRE

Volume VIII, numéro 2

Octobre 1981

ARTICLES

- P. McCORMICK, *Sur le développement du concept de l'intentionnalité chez Brentano et Husserl* 227
- C. PANACCIO, *L'intentionnalité comme phénomène linguistique* 239
- J. PESTIEAU, *Le pouvoir de l'idéal et l'idéal du pouvoir* 259
- Y. GAUTHIER, *Sur la théorie des démonstrations* 273
- A. PARADIS, *Individus ou structures: existe-t-il une éthique marxiste?* . 287
- M. BELLEFLEUR, *Travail et loisir. Du loisir antique au loisir contemporain* 303

ÉTUDE CRITIQUE

- P. THIBAUT, *L'histoire du thomisme québécois ou De l'importance de mettre les âmes à leur place* 343

COMPTES RENDUS

- Julien J. LAFONTANT, *Montesquieu et le problème de l'esclavage dans L'Esprit des lois*, par Josiane Boulad Ayoub 349
- Charles MURIN, *Nietzsche problème, généalogie d'une pensée*, par Joseph Tchao 352
- Jacques J. RUELLAND, *Bibliographie des oeuvres de Gaston Bachelard, ainsi que des divers ouvrages que sa pensée et sa personne ont inspirés*, par Maurice Gagnon 355
- Chiara CRISTIANI et Claude GAGNON, *Alchimie et philosophie au moyen âge*, par Louis-Claude Paquin 356
- Pierre GRAVEL, *Pour une logique du sujet tragique. Sophocle*, par Guy Bouchard 358
- Guy MASSICOTTE, *L'histoire problème. La méthode de Lucien Febvre*, par François Tournier 360
- William DRAY, *Perspectives on History*, par Robert Nadeau. 363
- LIVRES REÇUS 366

SOMMAIRE

Volume IX, numéro 1

Avril 1982

ARTICLES

- G. MASSICOTTE, Critique de la pensée historique. Les premiers historiens français du mouvement ouvrier 3
- D. LETOCHA, Le trop dit, le dit, le mal dit et le non dit dans le discours althussérien sur l'idéologie..... 41
- P. GRAVEL, Hegel et la construction de l'État. Contribution à sa destruction..... 95
- L.-P. LUC, Le concept de démocratie dans la critique du droit politique hégélien..... 119
- Y. GAUTHIER, Vérité et vérification en logique mathématique et dans les théories physiques 135

BULLETIN

- A. MCKINNON, Les études kierkegaardiennes au Canada. 147

INTERVENTION

- G. RAULET, L'appel de l'histoire. La théorie critique de l'école de Francfort face au contexte français 163

COMPTES RENDUS

- E.L. FORTIN, *Dissidence et philosophie au moyen-âge. Dante et ses antécédents*, par Claude Gagnon 175
- Benoît PRUCHE, *Existant et acte d'être. Essai de philosophie existentielle*, par Jourdain Lavoie 178

LIVRES REÇUS

185

SOMMAIRE

Volume IX, numéro 2

Octobre 1982

Articles

- G. BOUCHARD, *Gilson, l'oeuvre d'art et le roman*. 195
 F. DUCHESNEAU, *Leibnitz et les hypothèses de physique*. 223
 J.-J. COURTINE, *Définition d'orientations théoriques et construction de procédures en analyse du discours*. 239
 P. BELLEMARE, *Symbole: fondements anthropobiologiques de la doctrine aristotélicienne du langage*. 265

Études critiques

- R. HÉBERT, *D'une falaise d'où l'on voit poindre le soleil de la culture savante*. (Le premier cahier de l'Institut Québécois de Recherche sur la Culture). 281
 D. LETOCHA, *Du lieu de l'homme à l'absence de l'homme*. (L'anthropologie en l'absence de l'homme, de Fernand Dumont). 295

Interventions

- L. ARMOUR, *Religion et philosophie au Québec et au Canada anglais*. (La philosophie et son enseignement au Québec, 1665-1920, d'Yvan Lamonde) 307
 G. A. LEGAULT, *L'Université et la crise «comptable»*. 317

Comptes rendus

- Benoît LEMAIRE, *L'espérance sans illusions. L'espérance chrétienne dans la perspective de Gustave Thibon*, par Claude Gagnon. 337
 Julien NAUD, *Une philosophie de l'imagination*, par Claude Giroux. 340
 COLLECTIF, *Nation, Souveraineté, Droits. Actes du IV^e Colloque interdisciplinaire de la Société de Philosophie du Québec: la question nationale*, par Josiane Boulad Ayoub. 342
 MARC CHABOT, *Chroniques masculines*, par Marc Turgeon. 344
 Normand LACHARITÉ, *Le modèle ER. Un système de catégories destiné à l'analyse des entreprises de recherche*, par Maurice Lagueux. 347
 Jacques CROTEAU, *L'homme: sujet ou objet? Prolégomènes philosophiques à une psychologie scientifico-humaniste*, par François Tourner. 351
 Marc RENAULT, *Le singulier. Essai de monadologie*, par Léo-Paul Bordeleau. 355
 Rober LEBEUF, *Cosmic Presence*, par Georges Héral. 359
 Josiane AYOUB et al., *Les épiphanies idéologiques*, par André Paradis. 362
 Livres reçus 364

AVRIL 1983

OCTOBRE 1985

COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE

Maurice Gagnon (Université de Sherbrooke), directeur et responsable de la rubrique « Articles ».
 Josiane Boulad-Ayoub (Université du Québec à Montréal), directeur adjoint et responsable de la promotion de la Revue.

François Latraverse (Université du Québec à Montréal), responsable des rubriques « Études critiques » et « Comptes rendus ».

Pierre Laberge (Université d'Ottawa), responsable de la rubrique « Bulletin ».

André Paradis (Université du Québec à Trois-Rivières), responsable de la rubrique « Interventions ».

Guy Bouchard (Université Laval).

Danièle Lerocha (Université d'Ottawa).

Georges Héral (Université de Montréal).

Robert Hébert (Collège Maisonneuve).

Stanley French (Université Concordia).

Yvan Cloutier (Collège de Sherbrooke).

COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE

Maurice Gagnon (Université de Sherbrooke), directeur et responsable de la rubrique « Articles ».
 Josiane Boulad-Ayoub (Université du Québec à Montréal), directeur adjoint et responsable de la promotion de la Revue.

François Latraverse (Université du Québec à Montréal), responsable des rubriques « Études critiques » et « Comptes rendus ».

Pierre Laberge (Université d'Ottawa), responsable de la rubrique « Bulletin ».

André Paradis (Université du Québec à Trois-Rivières), responsable de la rubrique « Interventions ».

Guy Bouchard (Université Laval).

Danièle Lerocha (Université d'Ottawa).

Georges Héral (Université de Montréal).

Stanley French (Université Concordia).

Yvan Cloutier (Collège de Sherbrooke).

COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE

Maurice Gagnon (Université de Sherbrooke), directeur et responsable de la rubrique « Articles ».
Josiane Boulad-Ayoub (Université du Québec à Montréal), directeur adjoint et responsable de la promotion de la Revue.
François Latraverse (Université du Québec à Montréal), responsable des rubriques « Études critiques » et « Comptes rendus ».
Pierre Laberge (Université d'Ottawa), responsable de la rubrique « Bulletin ».
Jean-Claude Simard (Collège de Rimouski), responsable de la rubrique « Interventions ».
André Carrier (Collège de Lévis-Lauzon).
Danièle Lerocha (Université d'Ottawa).
Georges Héral (Université de Montréal).
Michel Despland (Université Concordia).
René Pellerin (Collège Laflèche).
Yvan Cloutier (Collège de Sherbrooke).

COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE

Maurice Gagnon (Université de Sherbrooke), directeur et responsable de la rubrique « Articles ».
Josiane Boulad-Ayoub (Université du Québec à Montréal), directeur adjoint et responsable de la promotion de la Revue.
François Latraverse (Université du Québec à Montréal), responsable des rubriques « Études critiques » et « Comptes rendus ».
Pierre Laberge (Université d'Ottawa), responsable de la rubrique « Bulletin ».
Jean-Claude Simard (Collège de Rimouski), responsable de la rubrique « Interventions ».
André Carrier (Collège de Lévis-Lauzon).
Danièle Lerocha (Université d'Ottawa).
Georges Héral (Université de Montréal).
Michel Despland (Université Concordia).
René Pellerin (Collège Laflèche).
Yvan Cloutier (Collège de Sherbrooke).

COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE

Maurice Gagnon (Université de Sherbrooke), directeur et responsable de la rubrique « Articles ».
Josiane Boulad-Ayoub (Université du Québec à Montréal), directeur adjoint et responsable de la promotion de la Revue.
François Latraverse (Université du Québec à Montréal), responsable des rubriques « Études critiques » et « Comptes rendus ».
Léo-Paul Bordeleau (Université d'Ottawa), responsable de la rubrique « Bulletin ».
Jean-Claude Simard (Collège de Rimouski), responsable de la rubrique « Interventions ».
André Carrier (Collège de Lévis-Lauzon).
Suzanne Foisy (Collège Maisonneuve), trésorière.
Maurice Lagucis (Université de Montréal).
Michel Despland (Université Concordia).
René Pellerin (Collège Laflèche).
Yvan Cloutier (Collège de Sherbrooke).

SOMMAIRE

Volume X, numéro 1

Avril 1983

Articles

- A. PARADIS, *Bernard-Henri Lévy : le mal radical ou la philosophie du désespoir*. 3
- J. VUILLEMIN, *Le chapitre IX du De Interpretatione d'Aristote*. 15
- S. LAFLAMME, *Sartre et la sociologie. La notion de totalisation*. . . 53
- M. BOURDEAU, *Grammaire et psychologie. Remarques sur la nature et les origines de la grammaire générative*. 75

Études critiques

- R. HÉBERT, *D'une falaise d'où l'on voit poindre le soleil de la culture* (Le premier cahier de l'Institut Québécois de Recherche sur la Culture) (Suite). 97
- C. GAGNON, *Défaire l'histoire, de Réal Rodrigue*. 111
- F. DUMONT, *Une contribution à l'histoire de la philosophie au Québec* (La philosophie et son enseignement au Québec 1665-1920, par Yvan Lamonde). 119

Interventions

- L. CHARETTE, R. IMLAY, R. CHAMPAGNE et M. RENAULT, *Texte à plusieurs voix autour d'un livre* (Le singulier, de Marc Renault). 127
- J.-C. PETIT, *La traduction française d'un ouvrage de H.G. Gadamer, Wahrheit und Methode*. 153

Comptes rendus

- Vianney DÉCARIE, *Aristote. Éthique à Eudème*, par G. Leroux. . . 177
- John BURBIDGE, *On Hegel's Logic. Fragments of a Commentary*, par R. Lambert. 180
- Jacques DERRIDA, *L'oreille de l'autre*, par M. Turgeon. 182
- Georges HÉLAL, *La philosophie comme pan-physique. La philosophie des sciences de A.N. Whitehead*, par S. Robert. 186
- COLLECTIF, *Philosophie et littérature*, par R. Hébert. 188

Livres reçus

- Avis aux lecteurs de Philosophiques et aux membres de la Société de Philosophie du Québec. 193

SOMMAIRE

Volume X, numéro 2

Octobre 1983

LE MARXISME CENT ANS APRÈS MARX

Présentation

L. P. Luc, <i>Révolution et spéculation chez le jeune Marx</i>	205
J. Boulad Ayoub, <i>La leçon de L'Idéologie Allemande</i>	221
Y. Cloutier, <i>Gramsci et la question de l'idéologie</i>	243
P. Ranger, <i>Théorie de la connaissance, idéologie et camera obscura</i>	255
G. Bouchard, <i>Marx, Bloch et l'idéologie</i>	265
G. Raullet, <i>Marxisme et condition post-moderne</i>	289
M. Lagueux, <i>Grandeur et misère du socialisme scientifique</i>	315

ARTICLES

V. Mendenhall, <i>Essai sur l'incompétence esthétique</i>	341
F. Giroux, <i>Concept d'injustice sociale et absence d'intégration d'une classe en société civile</i>	361
S. Labson, <i>Dialogue sur l'infinité et la réalité</i>	377

INTERVENTION

R. Houde, <i>Genre et tendances. L'essai : sous-ensemble d'un ensemble</i>	403

COMPTES RENDUS

Hilaire de Poitiers, <i>La Trinité, traduction française de Mgr. Albertus Martin</i> , par Claude Gagnon	409
Mostafa Faghfoury, ed., <i>Analytical Philosophy of Religion in Canada</i> , par Robert Hébert	411

SOMMAIRE

Volume XI, numéro 1

Avril 1984

Articles

J.-P. MARGOT, <i>La lecture foucauldienne de Descartes : ses présupposés et ses implications</i>	3
J. BOULAD AYOUB, <i>L'image du centre et la notion de l'un dans les Ennéades</i>	41
P. KNEE, <i>Ironie et mauvaise foi</i>	71
D. LAURIER, <i>Remarques sur la sémiotique</i>	91

Égalité, justice et différence

Note de la rédaction

L. MARCIL LACOSTE, <i>Introduction générale : l'impasse des égaux</i>	113
L. MARCIL LACOSTE, <i>Cent quarante manières d'être égaux</i>	125
J. R. BEAUSOLEIL, <i>À quoi peut servir la notion d'égalité si elle n'est ni vraiment heuristique ni simplement éristique ?</i>	137
J. SAINT-ARNAUD, <i>Les définitions aristotéliennes de la justice : leurs rapports à la notion d'égalité</i>	157

Interventions

L. VILLEMAIRE, <i>Les chiens de garde de Paul Nizan</i>	175
G. GODIN, <i>Pour un bilan culturel du Nouveau Monde</i>	185

Étude critique

R. HÉBERT, <i>Sans trop mâcher les mots, percevoir. Contribution au Réjean Ducharme, Nietzsche et Dionysos de Renée Leduc-Park</i>	191

Comptes rendus

SERGE ROBERT, <i>Les révolutions du savoir</i> , par Andrew Lugg et Donald McDonell	203
GUY H. ALLARD et SERGE LUSIGNAN, éditeurs, <i>Les Arts mécaniques au moyen âge</i> , par Robert Nadeau	206
GÉRARD RAULET, <i>Humanisation de la nature, naturalisation de l'homme, Ernst Bloch ou le projet d'une autre rationalité</i> , par Jacques G. Ruelland	210
GILLES LANE, <i>À quoi bon la philosophie ?</i> , par René Pellerin	213

Livres reçus	217

SOMMAIRE

Volume XI, numéro 2

Octobre 1984

Articles

- J. BOULAD AYOUB, *Descartes face à Leibniz sur la question de la substance* 225
- R. MIGUELEZ, *L'articulation du général et du particulier : une approche méthodologique dans le champ des sciences sociales* 251
- F. LEPAGE, *La naissance de la théorie des types* 277
- U. SANTAMARIA et A. MANVILLE, *Marx : entre l'idéalisme radical et l'individualisme anarchique* 299

Égalité, justice et différence

Note de la rédaction

- C. GOHIER, *Le rapport masse-élite comme modèle canonique de la dialectique sociale* 337
- Y. GAUTHIER, *Note sur la syntaxe et la sémantique du concept d'égalité* 349
- J.-B. ROUMANES, *Une alternative à l'exclusion : la dialogie* 353
- F. GIROUX, *De la société civile à l'État : l'irruption de l'inégalité* 373
- M. MOROSOLI, *Les avatars de la différence* 389

Étude critique

- G. THÉRIEN, *Dominances. Essai de sociobiologie sur l'inégalité et la tromperie*. de Claude Lagadec 415

Comptes rendus

- F. BLANCHARD, *Cahiers de recherche sociologique*, vol. I, septembre 1983, « Connaissance et société ». Collectif du Département de sociologie, Université du Québec à Montréal 423
- G. LEROUX, *Tragique et tragédie dans la tradition occidentale / Tragedy and the Tragic in Western Culture*, de Pierre Gravel et Timothy Reiss, éditeurs. 425

SOMMAIRE

Volume XII, numéro 1

Printemps 1985

Articles

- V. DE NGUYEN, *Approche épistémologique de la caractérologie selon le point de vue de J. C. Pariente* 3
- L.-P. BORDELEAU, *Un nouveau paradigme : le corps sportif* 33
- R. BOUCHARD, *L'idéalisme est-il spiritualiste ?* 53
- J. MOLINO, *Pour une histoire de l'interprétation : les étapes de l'herméneutique* 73

Aspects philosophiques du féminisme

Note de la rédaction

- J. BOULAD AYOUB, *Eros androgyne et logos philosophique* 107
- L. POISSANT, *Pour l'immobilisme ?* 133
- L. GODARD, *Pour une nouvelle lecture de la question de la femme : essai à partir de la pensée de Jacques Derrida* 147
- M. LAROCHE, *La femme (dite barrée) selon l'approche lacanienne* 165
- M.-C. BROUSSON-ROSAY, *Psychanalyse et féminité* 177

Intervention

- P. DESJARDINS, *Les loteries nationales : une exploitation malheureuse ?* 191

Bulletin

- F. LATRAVERSE, *Les études wittgensteiniennes au Canada : état de la recherche, 1970-1984* 197

Étude critique

- M.-F. ARCHAMBAULT, *L'Amérique du Nord et la culture*, de Michel Morin 211

Comptes rendus

- R. NADEAU, *La physiologie des lumières. Empirisme, modèles et théories*, de F. Duchesneau. — F. FOURNIER, *Fondements et étapes de la recherche scientifique en psychologie*, de Michèle Robert et alii. — J.N. KAUFMANN, *Science, valeurs et rationalité*, de R. Miguelez. — G. LEROUX, *Graceful Reason*, de L.P. Gerson (ed.). — DANIEL LAURIER, *Pragmatisme et pensée contemporaine*, de Luc Bégin et alii. — MARC TURGEON, *Le procès de la métaphore*, de Guy Bouchard. — 217

SOMMAIRE

Volume XII, numéro 2

Automne 1985

Articles

- L.-P. BORDELEAU, *Un nouveau paradigme : le corps sportif*
(suite) 247
- J. MOLINO, *Pour une histoire de l'interprétation : les étapes de l'herméneutique* (suite) 281
- H.-M. GICQUEL, *Le livre sur Adler de Søren Kierkegaard* 315
- D. GOLDSTICK, *Lecture d'Althusser* 363

Interventions

- Entrevue avec M. Matthew Lipman* 393
- F. DUHESNEAU, *Figures de l'empirisme. Discours de réception*
à la Société Royale du Canada. 411

Études critiques

- Y. CLOUTIER, *Objet pour la philosophie*, de Marc Chabot et André Vidricaire (éds.) 421
- M. LA CHANCE, *Le Prince*, de Nicolas Machiavel, présentation et traduction par G. Allard ; *Le Prince et autres écrits politiques*, de Nicolas Machiavel, présentation par P. Ranger, traduction par P. Ranger et J.V. Périès. 429

Comptes rendus

- J. Y. SIMARD, *Éloge de l'homme inutile*, et *Diversions. Huit opérations poétiques pour une stratégie métaphysique*, et *Veilleurs de nuit*, de Alexis Klimov. — A. CARRIER, *Si les marionnettes pouvaient choisir*, de Gilles Lane. — MAURICE LAGUEUX, *Socialisme, Étatisme et Démocratie*, de Dorval Brunelle. — MICHEL DUFOUR, *L'anthropologie d'Althusser*, de Donald Martel. 445

AVRIL 1986

OCTOBRE 1991

COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE

- Claude Savary (Université du Québec à Trois-Rivières), directeur et responsable de la rubrique « Articles ».
- Adèle Chené (Université de Montréal), directrice adjointe et responsable de la promotion de la Revue.
- François Latraverse (Université du Québec à Montréal), responsable des rubriques « Études critiques » et « Comptes rendus ».
- Léo-Paul Bordeleau (Université d'Ottawa), responsable de la rubrique « Bulletin ».
- Jean-Claude Simard (Collège de Rimouski), responsable de la rubrique « Interventions ».
- André Carrier (Collège de Lévis-Lauzon).
- Suzanne Foisy (Collège Montmorency), trésorière.
- Maurice Lagueux (Université de Montréal).
- Michel Despland (Université Concordia).
- René Pellerin (Collège Laflèche).
- Yvan Cloutier (Collège de Sherbrooke).

COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE

- Claude Savary (Université du Québec à Trois-Rivières), directeur et responsable de la rubrique « Articles ».
- Adèle Chené (Université de Montréal), directrice adjointe et responsable de la promotion de la Revue.
- François Lepage (Université de Montréal), responsable des rubriques, « Études critiques » et « Comptes rendus ».
- Léo-Paul Bordeleau (Université d'Ottawa), responsable de la rubrique « Bulletin ».
- Jean-Claude Simard (Collège de Rimouski), responsable de la rubrique « Interventions ».
- André Carrier (Collège de Lévis-Lauzon).
- Christine Coallier, trésorière.
- Georges A. Legault (Université de Sherbrooke)
- Michel Despland (Université Concordia).
- René Pellerin (Collège Laflèche).
- Pierre Cohen-Bacrie (Collège Montmorency)

COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE

- Claude Savary (Université du Québec à Trois-Rivières), directeur et responsable de la rubrique « Articles ».
- Jocelyne Couture (Université du Québec à Montréal), directrice adjointe et responsable de la promotion de la Revue.
- François Lepage (Université de Montréal), responsable des rubriques, « Études critiques » et « Comptes rendus ».
- Diane Simpson (Université d'Ottawa), responsable de la rubrique « Bulletin ».
- Pierre Cohen-Bacrie (Collège Montmorency), responsable de la rubrique « Interventions ».
- Jean Grondin (Université Laval).
- François Tournier (Université Laval), trésorier.
- Georges A. Legault (Université de Sherbrooke).
- Stanley French (Université Concordia).
- Romain Gagné (Collège Garneau).
- Claudette Lafond (Collège Marie-Victorin)

COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE

Claude Savary (Université du Québec à Trois-Rivières), directeur et responsable de la rubrique « Articles ».

Jocelyne Couture (Université du Québec à Montréal), directrice adjointe et responsable de la promotion de la Revue.

François Lepage (Université de Montréal), responsable des rubriques, « Études critiques » et « Comptes rendus ».

Diane Simpson (Université d'Ottawa), responsable de la rubrique « Bulletin ».

Pierre Cohen-Bacrie (Collège Montmorency), responsable de la rubrique « Interventions ».

Renée Bilodeau (Université du Québec à Trois-Rivières), trésorière.

Jean Grondin (Université Laval).

Georges A. Legault (Université de Sherbrooke).

Stanley French (Université Concordia).

Romain Gagné (Collège Garneau).

Claudette Lafond (Collège Marie-Victorin).

COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE

Claude Savary (Université du Québec à Trois-Rivières), directeur et responsable de la rubrique « Articles ».

Jocelyne Couture (Université du Québec à Montréal), directrice adjointe et responsable de la promotion de la Revue.

Michel Seymour (Université de Montréal), responsable des rubriques « Études critiques » et « Comptes rendus ».

Diane Simpson (Université d'Ottawa), responsable de la rubrique « Bulletin ».

Pierre Cohen-Bacrie (Collège Montmorency), responsable de la rubrique « Interventions ».

Renée Bilodeau (Université du Québec à Trois-Rivières), trésorière.

Jean Grondin (Université d'Ottawa).

Georges A. Legault (Université de Sherbrooke).

Stanley French (Université Concordia).

Romain Gagné (Collège Garneau).

Philip Knece (Université Laval).

SOMMAIRE

Volume XIII, numéro 1

Printemps 1986

Articles

- G. PRONOVOST, *L'expression et les frontières de la réalité* 3
- S. LAFLAMME, *Problématique de philosophies morales occidentales* 21
- J. BOULAD AYOUB, *Il faut être idéologue pour seulement en avoir l'idée* 39
- D. JACQUETTE, *Émergence et incorporation d'après Margolis* 53

Bulletin

- L. MARCIL-LACOSTE, *L'essai en philosophie: problématique pour l'établissement d'un corpus* 65

Interventions

- K. NIELSEN, *La longue marche à travers les institutions: de Wittgenstein à Marx. Allocution présidentielle au 28^e Congrès de l'ACP, juin 1984* 113
- R. NADEAU, *Hommages à Hugues Leblanc, philosophe logicien* 131

Études critiques

- G. RAULET, *Un bilan du marxisme ?, à propos de: Le marxisme des années soixante — Une saison dans l'histoire de la pensée critique*, de Maurice Lagueur 147
- M. LAGUEUX, *Un « bilan » vite parcouru* (réponse à G. Raulet) 153
- F. TOURNIER, *Genèse du matérialisme dans les écrits de jeunesse de Karl Marx*, de Jean-Guy Meunier 155
- J.-G. MEUNIER, *Sur le matérialisme du jeune Marx* (réponse à F. Tournier) 164
- M. LAGUEUX, *L'idéologie et les stratégies de la raison*, de Claude Savary et Claude Panaccio (dir.) 170

Comptes rendus

- G. LEROUX, *L'architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin. Une étude analytique et historique*, de A.H. Armstrong (traduction par Josiane Boulad Ayoub). — W. MOSER, et DANIELE LETOCHA, *The Sartre-Camus Controversy. A Literary and Philosophical Critique*, de Peter Royle. — F. LEPAGE, *La logique — une introduction*, de Michel J. Blais. — E. VOLANT, *Théories et pratiques de la désatiation*, de René Pellerin 179

- Remerciements à nos lecteurs 199

SOMMAIRE

Volume XIII, numéro 2

Automne 1986

Articles

J.-C. CLAVET, <i>Le concept de liberté chez Herbert Marcuse</i>	209
C. PANACCIO, <i>Les qualités selon Stout</i>	237
V. DE NGUYEN, <i>La critique des anthropologies et le Discours sur l'inégalité de J.J. Rousseau</i>	253
R. TREMBLAY, <i>Critique de la théorie marxiste de l'État</i>	267
C. PICHÉ, <i>Les fictions de la raison pure</i>	291
S. PLOURDE, <i>Du jeu et du sommeil à la gravité et à l'insomnie</i>	305

Interventions

J. MARGOLIS, <i>Pour réhabiliter la notion d'incorporation des entités culturelles : réponse à Dale Jacquette</i>	333
M. BUNGE, <i>Culture et inculture</i>	347
R. NADEAU, <i>Contre le scientisme. Pour l'ouverture d'un nouveau front</i>	353

Études critiques

M. LA CHANCE, <i>Il y a toujours un mort celé dans le miroir : structure spéculaire et métaphores tragiques dans D'un miroir et de quelques éclats de P. Gravel</i>	369
J.-G. MEUNIER, <i>La logique illocutoire : Ses fondements selon Searle et Vanderveken, à propos de Foundations of Illocutionary Logic de J. Searle et D. Vanderveken</i>	383

Comptes rendus

G. LEROUX, <i>Le Québec face à la formation morale</i> , de G.A. Legault et L. Bégin ; <i>Les parents et le statut confessionnel de l'école au Québec</i> , d'Anita Caron et collaborateurs.....	403
A.-P. ROSE, <i>Philosophie et éducation</i> , sous la direction de M. Gagnon et G. Legault.....	408
M. RENAULT, <i>Certitudes et questions de la raison philosophique</i> , de J. Theau.....	414
Y. SIMARD, <i>L'utopie aujourd'hui</i> , de G. Bouchard, L. Giroux et G. Leclerc.....	422
Y. CLOUTIER, <i>Autour de Jacques Lavigne, philosophe</i> , de J. Beaudry.....	429

SOMMAIRE

Volume XIV, numéro 1

Printemps 1987

Mort de l'archiviste 3

*Présentation*G. LEROUX, *Le sujet du souci : À propos de l'Histoire de la sexualité de Michel Foucault*..... 5M. LA CHANCE, *Déploiement et résistances chez Foucault*..... 33*Articles*A. PARADIS, *Pouvoir de la culture et culture du pouvoir*..... 57G. BOUCHARD, *La métaphore heuristique de l'esclavage dans les textes féministes*..... 121*Interventions**L'anthropologie des sciences : un programme pour la philosophie ?*
(Entrevue avec Michel Serres)..... 147C. PANACCIO, *La responsabilité de la clarté*..... 175*Études critiques*N. LACHARITÉ, *Dialectique et société*, t. I: *Introduction à une théorie générale du symbolique*, et t. II: *Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, de Michel Freitag..... 183M. LA CHANCE, *Sédiments 1986*, de Georges Leroux et Michel Van Schendel (dir. de publication)..... 193*Comptes rendus*C. GAGNON, *Jean Scot, écrivain : Actes du IV^e colloque international de la SPES*, de Guy-H. Allard et collaborateurs..... 203J.-C. SIMARD, *Le phénomène IXE-13*, en collaboration..... 208G. LEROUX, *The Education of Desire : Plato and the Philosophy of Religion*, de M. Despland..... 213R. LAMBERT, *Hegel, l'Esprit absolu*, de Th. Geraets (dir. de publication)..... 218

SOMMAIRE

Volume XIV, numéro 2

Automne 1987

Articles

- D. SAUVÉ, *Kant, le matérialisme et la psychologie rationnelle* 227
- G. ALLARD, *Au-delà et en deçà de l'homme social: les pôles de la pensée de Rousseau* 263
- P. KNEE, *Agir sur les cœurs: spectacle et duplicité chez Rousseau* 299
- D. LAURIER, *Les états intentionnels des créatures solitaires* 329
- Y. PROVENÇAL, *Une analyse de la notion d'objectivité* 361
- U. SANTAMARIA ET A. MAINVILLE, *Marx et le matérialisme: sens et valeur de la première thèse sur Feurbach* 381

Intervention

- G. LEROUX, *Expérience, communauté, institution. Réflexions sur la spécialisation de l'éducation morale au primaire* 413

Étude critique

- R. MIGUELEZ, *Narration, connaissance et identité chez Paul Ricoeur (à propos de Temps et récit 1, 2 et 3)* 425

Comptes rendus

- R. F. MARINEAU, *Le fondement religieux de la pensée de Jung*, de Lucie Bonnette. — E. CHRÉTIEN, *Appel à la justice de l'État*, de Pierre du Calvet (Extraits présentés par Jean-Paul de Lagrave et Jacques-G. Ruelland). — J.-G. RUELLAND, *De l'éthique à la bioéthique*, de Danielle Blondeau (sous la direction de). — J.-G. RUELLAND, *L'intelligence artificieuse*, de Michel Germain. — N. GAGNON, *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*, de Yvon Desrosiers (sous la direction de). — J.-G. RUELLAND, *La petite revue de philosophie*, vol. 8, n° 1, (automne 1986). — P. RANGER, *L'actuel et l'actualité*, de Jean-Paul Desbiens. — A. MARTINEAU, *Marcuse: La révolution radicale et le nouveau socialisme. Essai de synthèse*, de André Vachet 435

SOMMAIRE

Volume XV, numéro 1

Printemps 1988

L'énigme de Kripke

Note de la rédaction 3M. SEYMOUR, *Les énoncés de croyance et l'énigme de Kripke* 5D. LAURIER, *Note sur le puzzle de Kripke* 31C. PANACCIO, *La notion de croyance : une approche inscriptionnaliste* 41F. LEPAGE, *La question des attitudes propositionnelles et les limites de la sémantique* 59Descartes : le *Discours de la Méthode***Note de la rédaction** 75L. MARCIL-LACOSTE, *L'héritage cartésien : l'égalité épistémique* 77A. VIDRICAIRE, *La vision comme procédé de communication dans le Discours de la Méthode* 95

Articles

A.B. MARCHAND, *Mimêsis et catharsis : de la représentation à la dénégation du réel chez Aristote, Artaud et Brecht* 107Y. PROVENÇAL, *Remarques sur la notion de liberté dans l'histoire occidentale et sur son dépassement possible* 129J. AUMÊTRE, *Habermas et Althusser : critique de l'idéologie scientiste et critique de l'humanisme idéologique* 141Y. CLOUTIER, *Philosophie et marketing : Sartre à Montréal, mars 1946* 169

Études critiques

J.R. BEAUSOLEIL, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger, de Jean Grondin* 191G. BOUCHARD, *L'androgynie comme modèle hétéropolitique, à propos de L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes, d'Élisabeth Badinter* 210

Comptes rendus

Y. CLOUTIER, *La naissance de la psychanalyse à Montréal, Frayages, n° 3* 221J. LEROUX, *Un modèle informationnel de la représentation, de N. Lacharité* 225A. VIDRICAIRE, *L'essai et la prose d'idées au Québec, sous la dir. de P. Wyczynski, F. Gallays et S. Simard* 230S. FOISY, *L'œil et l'oreille, de M. Dufrenne* 234R. GERVAIS, *Herbert Marcuse's Utopia, d'Alain Martineau* 240

SOMMAIRE

Volume XV, numéro 2

Automne 1988

Articles

- S. CANTIN, *De l'illusion à l'espérance* 251
 D. MOGGACH, *Phénoménologie et dialectique du travail* 311
 A. LECLERC, *La théorie générale des modes verbaux dans les grammaires philosophiques de l'époque classique* 331
 P. BERNIER, « *Suivre une règle* » chez Wittgenstein : un paradoxe sceptique pour Saul Kripke 389
 J. DE NGUYEN, *Du Discours sur l'Inégalité à l'Émile : le parcours anthropologique de Rousseau* 405
 R. VALLÉE, *Le problème de l'esprit d'autrui. Discussion de quelques solutions récentes* 421

Intervention

- L. MARCIL-LACOSTE, *Du sens commun à l'égalité. Discours de réception à la Société Royale du Canada* 453

Étude critique

- V. MENDENHALL, *Introduction à la méthodologie de la pensée écrite*, de Normand Lacharité 465

Comptes rendus

- J.G. RUELLAND, *Histoire des sciences au Québec*, de L. Chartrand, R. Duchesne et Y. Gingras 483
 J.G. RUELLAND, *Gaston Bachelard. Profils épistémologiques*, de G. Lafrance (dir. de la publication) 484
 S. PLOURDE, *Immanence et transcendance chez Teilhard de Chardin*, de N. Bonnet 487
 P. BLACKBURN, *Le laboureur et ses enfants : deux essais sur les limites de la rationalité*, de J. Elster 489
 A. CARON, *Foi en soi et confiance fondamentale. Dialogue entre Marcel Légaut et Erik H. Erikson*, de J.-C. Breton 493

SOMMAIRE

Volume XVI, numéro 1

Printemps 1989

Articles

G. VACHON, <i>Un conseil de Freud aux philosophes</i>	3
G. GAUTHIER, <i>L'engagement psychologique dans la communication langagière</i>	43
D. SAUVÉ, <i>Le moi-substance : une interprétation de l'« analyse du morceau de cire » de la seconde Méditation</i>	73
N. LACHARITÉ, <i>Un modèle général pour décomposer la relation d'impact dans les recherches sur l'impact social de la science et de la technologie</i>	109

Intervention

L. KERWIN, <i>Les contributions de la science à la philosophie au XX^e siècle</i>	149

Étude critique

G. BOUCHARD, <i>Du sexisme à la philosophie du sexisme. À propos de La raison en procès de Louise Marcil-Lacoste</i>	163
L. MARCIL-LACOSTE, <i>L'art du malentendu : une réponse à Guy Bouchard</i>	195

Comptes rendus

F. DUGRÉ, <i>Recherches sur le premier Aristote (Eudème, De la philosophie, Protreptique)</i> , de B. Dumoulin	199
J. BEAUSOLEIL, <i>Fragments de la période de Berne (1793-1796)</i> , de G.W.F. Hegel	201
Y. GAUTHIER, <i>Cahiers de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses</i> , 2-1987, publiés par les Facultés Universitaires Saint-Louis	205
M. GAGNON, <i>Éthique et politique. Des valeurs personnelles à l'engagement social</i> , de A. Morazain et S. Pacella	206
R. BODÉUS, <i>Les Grecs et le désir de l'être. Des Préplatoniciens à Aristote</i> , de J. Frère	209
P. MICHAUD, <i>Les jardins de Saint-Augustin : Lecture des Confessions</i> , de G. Tavard	210
M. DESPLAND, <i>Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité</i> , de J.A. Prades	212
G. LAFLEUR, <i>La pensée de Karl Popper et la science économique</i> , numéro spécial de la revue <i>Économie et Sociétés</i> , de A. Boyer et al.	218
S. ROBERT, <i>La sémantique dans les sciences physiques</i> , de J. Leroux	230
Livres reçus	235

SOMMAIRE

Volume XVI, numéro 2

Automne 1989

Articles

G.-G. GRANGER, <i>Les conditions proto-logiques des langues naturelles</i>	245
F. TOURNIER, <i>La fondation de la bioéthique : une perspective épistémologique</i>	257
F. BLAIS, <i>Réformisme pénal et responsabilité : une étude philosophique</i>	293

Interventions

J. PESTIEAU, <i>Quel développement et pour qui ?</i>	327
A. VOHO SAHI, <i>Entre figures de la philosophie : réflexion sur les Figures de la philosophie québécoise</i>	347
R. POULIN, <i>Savoir et croire. Sur le Pen et autres menus détails</i>	359

Bulletin

Y. CLOUTIER, <i>Sartriana québécoise : Chronologie, bibliographie et médiagraphie commentées</i>	373

Étude critique

M. GAGNON, <i>Genèse de la théorie cellulaire, de François Duchesneau</i>	395

Comptes rendus

Y. ROY, <i>Pouvoir, justice et non-mépris</i> , de Gilles Lane	405
B. MERCIER, <i>Autorité politique et liberté</i> , de Yves Roy	407
M. GAGNON, <i>L'expérience et l'expression. Essai sur la pensée de Merleau-Ponty</i> , de Maurice Rainville	410
B. RIOUX, <i>Martin Heidegger et Thomas d'Aquin</i> , de Johannic B. Lorz	418
P. RANGER, <i>Le Prince</i> , de Gérard Allard	422
P. RANGER, <i>Vers une redéfinition matérialiste du concept de culture</i> , de Josiane Ayoub	426
P. RANGER, <i>Un modèle informationnel de la représentation</i> , de Normand Lacharité	431
J. BOULAD-AYOUB, <i>Philosophie et culture</i> , Actes du XVII ^e congrès mondial de philosophie	436
J. BOULAD-AYOUB, <i>Histoire de l'histoire de la philosophie</i> , de Martial Gueroult	439
J. BOULAD-AYOUB, <i>La philosophie russe et soviétique</i> , de René Zapata	443
D. LAURIER, <i>La pragmatique : histoire et critique</i> , de François Latraverse	446
C. GAGNON, <i>Figures de la philosophie québécoise après les troubles de 1837</i> , d'André Vidricaire et collaborateurs	450
Livres reçus	457

SOMMAIRE

Volume XVII, numéro 1

Printemps 1990

Articles

- W.P. MENDONÇA, *Intelligence artificielle et signification. À propos des limites et des possibilités des sciences cognitives* 3
- G.A. LEGAULT, *La parole du philosophe éthicien est-elle crédible ?* 21
- D. SAUVÉ, *Règles et langage privé chez Wittgenstein : deux interprétations* 45
- R. TREMBLAY, *Analyse critique de quelques modèles sémiotiques de l'idéologie (première partie)* 71

Note de recherche

- P. KNEE, *Le cercle et le doublet. Note sur Sartre et Foucault* 113

Intervention

- É. CHRÉTIEN, *Entretien avec Monsieur Venant Cauchy* 127

Étude critique

- M. FERLAND, *Le silence des intellectuels. Radioscopie de l'intellectuel québécois*, de Marc Henry Souler 143

Comptes rendus

- L.-A. DORION, *Les Présocratiques : bibliographie analytique (1879-1980)*, de Y. Lafrance, L. Paquet et M. Roussel 151
- R. BODÉÛS, *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*, de Bertrand Dumoulin 154
- R. BODÉÛS, *Justin. L'itinéraire philosophique*, de E. Robillard 156
- Y. GAUTHIER, *Le théorème de Gödel*, traduction de Jean-Baptiste Scherrer 157
- A. VALEVIČIUS, *La notion d'accident chez Aristote*, d'Alban Urbanas 159
- J.G. RUELLAND, *Machinations*, de Louise Poissant 161
- J.G. RUELLAND, *Les métamorphoses de la pensée libérale*, sous la direction de Lizette Jalbert et Lucille Beaudry 162
- G. BOSS, *Patience du Détachement*, de Michel Cornu 164
- Y. GAUTHIER, *Introduction à la logique*, de François Rivenc 165

- Livres reçus 167

SOMMAIRE

Volume XVII, n° 2

Automne 1990

Articles

- J. BOULAD-AYOUB, «*Et la religion le remplit de fureur...*» *Les déterminations idéologiques, polémiques et politiques du Mahomet de Voltaire* 3
- I. POLIAKOV, *L'explicite et l'implicite dans la conception du signe chez Hobbes* 23
- R. TREMBLAY, *Analyse critique de quelques modèles sémiotiques de l'idéologie* (deuxième partie) 53
- M. MATTE, *Jean-Jacques Rousseau et Friedrich Schiller: le théâtre sous le feu des lumières* 101
- J.C. ZEPHIR, *Nature et fonction de la mémoire dans À la recherche du temps perdu* 147

Note de recherche

- A. MORIN et J. EVERETT, *Conscience de soi et langage intérieur: quelques spéculations* 169

Étude critique

- S. FOISY, *Homo Communicativus: à propos de Luc Ferry, Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique* 189

Comptes rendus

- C. PANACCIO, *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et étude historique*, de C. Laffleur 203
- D. DUMAS, *Le transcendantal et la pensée moderne. Études d'histoire de la philosophie*, de A. Philonenko 205
- P. KNEE, *Contre nous de la tyrannie... des relations idéologiques entre Lumières et Révolution*, de J. Boulad-Ayoub 212
- J. BOULAD-AYOUB, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, d'Albert Soboul 215
- E. KATTAN, *Les droits de l'homme et le droit nature*, de Blandine Banet-Kriegel 218
- M.C. CLOZEL, *Écrits de logique philosophique*, de Bertrand Russell 221
- D. FISETTE, *La philosophie comme science rigoureuse*, de Edmund Husserl 226
- C. PICHÉ, *Heidegger*, de Alain Bontat 230
- J.G. RUELLAND, *La liberté. Libre volonté et maîtrise de soi*, de Claude Paris 232
- J.G. RUELLAND, *Le discours religieux. Une réflexion*, de Claude Paris 232
- J. SAINT-ARNAUD, *Avortement Oui/Non*, propos recueillis par Michel Burviana 234
- Livres reçus 239
- Remerciements à nos lecteurs 241

SOMMAIRE

Vol. XVIII, numéro 1,

Printemps 1991

Articles

- M. SEYMOUR, *Les énoncés psychologiques à la première personne et le problème de la connaissance de soi* 3
- S. CANTIN, *L'homme de Marx est-il un sujet individuel ou un être social? À propos de l'interprétation de Marx par Louis Dumont.* . . 25
- F. TOURNIER, *Un retournement dans la philosophie de la biologie de K. R. Popper.* 61
- J.-L. GOUIN, *Merleau-Ponty et le marxisme. Ou la difficulté de tolérer l'intolérable* 95
- G. BOUCHARD, *Typologie des tendances théoriques du féminisme contemporain.* 119

Étude critique

- M. TURGEON, *Dissonance. Nietzsche à la limite du langage*, de Claude Lévesque 169

Comptes rendus

- R. MIGUELEZ, *À la recherche du sens / In search of meaning*, Revue de l'Université d'Ottawa / University of Ottawa Quarterly 175
- A. LECLERC, *Wittgenstein's Early Philosophy*, de Donald Peterson 178
- M. IMBEAULT, *Le langage Heidegger*, de H. Henri Meschonnic 182
- M. MARION, *Poincaré, Russell, Zermelo et Peano. Textes de la discussion (1906-1912) sur les fondements des mathématiques : des antinomies à la prédicativité*, de Gerhard Heinzmann (éditeur). 184
- Livres reçus 189

SOMMAIRE

Vol. XVIII, N°2

Automne 1991

Articles

P. KNEE, <i>Universalisme et pluralisme chez Montesquieu</i>	3
É. BOURNEUF, <i>Référence et dénotation des termes scientifiques</i>	27
F. BLAIS, <i>Avortement, éthique sociale et positivisme juridique</i>	63
D. FISETTE, <i>Pensée, langage et perception.</i>	79
B. BAUGH, <i>De l'individu à l'histoire: l'authenticité dans les écrits de Sartre</i>	101
J. BOULAD-AYOUB, <i>Les idées politiques de d'Holbach et la Déclaration des Droits de 1789</i>	123

Intervention

R. KLIBANSKY, <i>L'université allemande dans les années trente (notes autobiographiques)</i>	139

Études critiques

A. VIDRICAIRE, <i>L'Amérique française devant l'opinion étrangère 1756-1960. Anthologie, de Robert Hébert</i>	159
S. CANTIN, <i>Dialectique et totalitarisme, de Richard Gervais</i>	171

Comptes rendus

G. BELLAVANCE, <i>Amour comme passion. De la codification de l'intimité Ecological Communication, de Niklas Luhmann</i>	177
G. MICHAUD, <i>Derrida, numéro spécial de la Revue philosophique de la France et de l'étranger, sous la dir. de Catherine Malabou</i>	180
M. TURGEON, <i>À quoi pense la littérature? Exercices de philosophie littéraire, de Pierre Macherey</i>	182
D. FISETTE, <i>Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, de Jacques Derrida</i>	184
P. GRAVEL, <i>Vocabulaire d'esthétique, sous la dir. de Étienne Souriau</i>	188
M. IMBEAULT, <i>Soi-même comme un autre, de Paul Ricœur</i>	190
P. BERNIER, <i>Représentation et réalité, de Hilary Putnam</i>	191
R. TREMBLAY, <i>Le processus interprétatif. Introduction à la sémiotique de C. S. Peirce, de Nicole Everaert-Desmedt</i>	195
Y. GAUTHIER, <i>Les particules et l'univers, sous la dir. de Jean Andouze, Paul Musset et Michel Paty</i>	197
Livres reçus	199

AVRIL 1992

OCTOBRE 1993

COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Antonio Hermosa Andujar (Université de Séville); Miguel Benítez (Université de Séville); Jacques Bidet (Paris VII-Nanterre); Jean-Pierre Cometti (Paris); Maurice Cranston (London School of Economics and Politics); Frank Cunningham (University of Toronto); Gérard Deledalle (Université de Perpignan); Marcel Hénaff (University of California at San Diego); Raymond Klibansky (McGill University); Colette Michael (Northern Illinois University); Roland Mortier (Université libre de Bruxelles); Shigeki Tominaga (Université de Kyoto).

COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE

Josiane Boulad-Ayoub (Université du Québec à Montréal), directrice et responsable des rubriques « Articles », « Interventions » et « Bulletin ».

Georges A. Legault (Université de Sherbrooke), directeur-adjoint et responsable de la promotion de la Revue.

Michel Seymour (Université de Montréal), responsable des rubriques « Études critiques » et « Comptes rendus ».

Jacques Aumière (Université du Québec à Montréal), trésorier.

Philip Knee (Université Laval).

Allison Laywine (Université McGill).

COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Antonio Hermosa Andujar (Université de Séville); Miguel Benítez (Université de Séville); Jacques Bidet (Paris VII-Nanterre); Jean-Pierre Cometti (Paris); Maurice Cranston (London School of Economics and Politics); Frank Cunningham (University of Toronto); Gérard Deledalle (Université de Perpignan); Pascal Engel (École Polytechnique de Paris/CREA); Dagfinn Føllesdal (Stanford University); Marcel Hénaff (University of California at San Diego); Raymond Klibansky (McGill University); Colette Michael (Northern Illinois University); Roland Mortier (Université libre de Bruxelles); John O' Neal (Hamilton College, Hamilton); Shigeki Tominaga (Université de Kyoto); Philippe Van Parys (Université Catholique de Louvain).

COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE

Josiane Boulad-Ayoub (Université du Québec à Montréal), directrice et responsable des rubriques « Articles », « Interventions » et « Bulletin ».

Georges A. Legault (Université de Sherbrooke), directeur-adjoint et responsable de la promotion de la Revue.

Michel Seymour (Université de Montréal), responsable des rubriques « Études critiques » et « Comptes rendus ».

Jacques Aumière (Université du Québec à Montréal), trésorier.

Philip Knee (Université Laval).

Allison Laywine (Université McGill).

COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Antonio Hermosa Andujar (Université de Séville); Henri Atlan (Hôtel-Dieu, Paris); Miguel Benitez (Université de Séville); Jacques Bidet (Paris VII-Nanterre); Jean-Pierre Cometti (Aix-Marseille); Maurice Cranston (London School of Economics and Politics); Frank Cunningham (University of Toronto); Gérard Deledalle (Université de Perpignan); Pascal Engel (École Polytechnique de Paris/CREA); Dagfinn Føllesdal (Stanford University); Gilles-Gaston Granger (Collège de France); Marcel Hénaff (University of California at San Diego); Raymond Klibansky (McGill University); Jean-Louis Labarrière (CNRS-EHESS); Pierre Livet (Aix-Marseille); Colette Michael (Northern Illinois University); Roland Mortier (Université libre de Bruxelles); John O' Neal (Hamilton College, Hamilton); Charles Porset (CNRS); Shigeki Tominaga (Université de Kyoto); Philippe Van Parijs (Louvain-la-Neuve)

COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE

Josiane Boulad-Ayoub (Université du Québec à Montréal), directrice et responsable des rubriques
 • Articles •, • Interventions • et • Bulletin •.
 Michel Seymour (Université de Montréal), directeur-adjoint et responsable de la promotion de la Revue.
 Louis-André Dorion (Université de Montréal), responsable des rubriques • Études critiques • et • Comptes rendus •.
 Jacques Aumètre (Université du Québec à Montréal), trésorier.
 Philip Knee (Université Laval).
 Allison Laywine (Université McGill).

COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Antonio Hermosa Andujar (Université de Séville); Henri Atlan (Hôtel-Dieu, Paris); Miguel Benitez (Université de Séville); Jacques Bidet (Paris VII-Nanterre); Jean-Pierre Cometti (Aix-Marseille); Maurice Cranston (London School of Economics and Politics); Frank Cunningham (University of Toronto); Gérard Deledalle (Université de Perpignan); Pascal Engel (École Polytechnique de Paris/CREA); Dagfinn Føllesdal (Stanford University); Gilles-Gaston Granger (Collège de France); Marcel Hénaff (University of California at San Diego); Raymond Klibansky (McGill University); Jean-Louis Labarrière (CNRS-EHESS); Pierre Livet (Aix-Marseille); Colette Michael (Northern Illinois University); Roland Mortier (Université libre de Bruxelles); John O' Neal (Hamilton College); Charles Porset (CNRS); Shigeki Tominaga (Université de Kyoto); Philippe Van Parijs (Louvain-la-Neuve); Du Xiaozhen (Université de Pékin).

COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE

Josiane Boulad-Ayoub (Université du Québec à Montréal), directrice et responsable des rubriques
 • Articles •, • Interventions • et • Bulletin •.
 Michel Seymour (Université de Montréal), directeur-adjoint et responsable de la promotion de la Revue.
 Louis-André Dorion (Université de Montréal), responsable des rubriques • Études critiques • et • Comptes rendus •.
 Jacques Aumètre (Université du Québec à Montréal), trésorier.
 Philip Knee (Université Laval).
 Allison Laywine (Université McGill).

SOMMAIRE

Vol. XIX, N°1

Printemps 1992

Articles

- JEAN-PIERRE COMETTI, *Raison, argumentation
et légitimation. Habermas, Apel et
les apories de la communication* 3
- JOSETTE LANTEIGNE, *Quelques remarques
sur le jugement* 25
- LEE C. RICE, *La causalité adéquate chez Spinoza* 45
- JEAN-ERNEST JOOS, *Banalité du mal et
sens du devoir chez les administrateurs
de l'extermination* 61
- CHRISTINE FAURÉ, *Le statut du serment et
de la promesse dans la Déclaration des Droits
de 1789* 75

Intervention

- JOHN O'NEAL, *Le continuum corps-esprit
et l'économie de notre être selon Bonnet* 87

Études critiques

- GEORGES LEROUX, *Heidegger et Platon.
Le problème du nihilisme, de Alain Boutot* 111
- ROBERT HÉBERT, *Savoir des juges et savoir des juristes.
Mes premiers regards sur la culture juridique
québécoise, de Christian Atias* 123

Comptes rendus

- G. LEROUX, *La naissance de la raison en Grèce,
sous la dir. de Jean-François Mattéi.* 131

L.-A. DORION, <i>Positions de la sophistique</i> , sous la dir. de B. Cassin	134
G. PELLAND, <i>Politiques, femmes pouvoir — Éléments d'une théorie de l'otage</i> , de Pierre Gravel	139
M. DUFOUR, <i>Kant. Avant/après</i> , de Jean Grondin	141
M. FERLAND, <i>Le Système de la Nature</i> , <i>ou des lois du monde physique et du monde moral</i> , de Paul-Henry Thirry d'Holbach	145
P. GRAVEL, <i>Martin Heidegger: Éléments pour une biographie</i> de Hugo Ott	146
Y. GAUTHIER, <i>Inventer l'univers. Le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques</i> , de Luc Brisson et F. Walter Meyerstein	150
G. BOUCHARD, <i>Expérience esthétique et ontologie de l'œuvre</i> , de Danielle Lories	155
R. VALLÉE, <i>Pragmatics. A reader</i> , sous la dir. de Steven Davis	157
L. FAUCHER, <i>La stratégie de l'interprète: le sens commun et l'univers quotidien</i> de Steven Davis	162
Livres reçus	169

Volume XIX, N° 2

Automne 1992

SOMMAIRE**Une nation peut-elle se donner
la Constitution de son choix?***Numéro spécial sous la direction de Michel Seymour***LA QUESTION NATIONALE: INTRODUCTION PAR MICHEL SEYMOUR 5****PREMIÈRE PARTIE: NATION ET NATIONALISME 27**

LUKAS SOSOE: LE CONTRACTUALISME ET LA QUESTION DES NATIONALITÉS 29

JOCELYNE COUTURE: L'ART DE LA SÉPARATION..... 41

CHRISTIAN DUFOUR: LA SOCIÉTÉ DISTINCTE..... 55

MICHEL SEYMOUR: QUELQUES ASPECTS POLITIQUES
DE L'ANTI-INDIVIDUALISME 63**DEUXIÈME PARTIE: CONSTITUTION ET PLURALISME 79**DOMINIQUE LEYDET: PATRIOTISME CONSTITUTIONNEL
ET IDENTITÉ NATIONALE..... 81

WILL KYMLICKA: LE LIBÉRALISME ET LA POLITISATION DE LA CULTURE ... 93

DANIEL WEINSTOCK: LIBÉRALISME, NATIONALISME
ET PLURALISME CULTUREL 117JOSÉE LEGAULT: LES DANGERS D'UNE CHARTE DES DROITS ENCHÂSSÉE
POUR UN QUÉBEC INDÉPENDANT 145**TROISIÈME PARTIE: SÉCESSION ET LIBÉRALISME 157**

ALLEN BUCHANAN: LES CONDITIONS DE LA SÉCESSION 159

KAI NIELSEN: LE FARDEAU DE LA PREUVE 169

GARY CALDWELL: LE QUÉBEC NE DOIT PAS SE DONNER
UNE CONSTITUTION: IL EN A DÉJÀ UNE
QU'IL ABANDONNERAIT À SES RISQUES ET PÉRILS..... 191

GUY LAFOREST: LE QUÉBEC ET L'ÉTHIQUE LIBÉRALE DE LA SÉCESSION..... 199

LIVRES REÇUS 215

Volume XX, N 1

Printemps 1993

SOMMAIRE

ARTICLES

3

CLAUDE GAUTHIER

SPENCER, LE CONCEPT DE SOCIÉTÉ : ENTRE ORGANICISME ET INDIVIDUALISME 3

DENIS SAUVÉ

WITTGENSTEIN, KRIPKE ET LE PARADOXE DES RÈGLES (I) 25

PAISLEY LIVINGSTON

LE DILEMME DE BRATMAN : PROBLÈMES DE LA RATIONALITÉ DYNAMIQUE..... 47

ANDRÉ PARADIS

DE CONDILLAC À PINEL OU LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DU TRAITEMENT MORAL..... 69

JEAN-LOUIS LABARRIÈREDES VERTUS DU DÉCENTREMENT DANS *LES RUINES* DE VOLNEY 113**PIERRE JACOB**

FODOR, LA PSYCHOLOGIE SCIENTIFIQUE ET LES ATTRIBUTIONS DE CROYANCE..... 131

INTERVENTION

159

DOMINIQUE LECOURT : LES NOUVELLES PHILOSOPHIES DE LA NATURE 159

ÉTUDES CRITIQUES

177

CHARLES PORSET : L'EFFICACITÉ DU SYMBOLIQUE..... 177**YVON LAFRANCE** : VOLONTÉ ET LIBERTÉ..... 189

COMPTES RENDUS

199

Richard Caron : *Gens de parole. Conférences publiques, essais et débats à l'Institut canadien de Montréal 1845-1871*, d'Yvan Lamonde 199**Suzanne Foisy** : *Correspondance (1794-1802) de Fichte et Schelling* 202

Yvon Gauthier : <i>Le nombre et les nombres</i> , d'Alain Badiou.....	204
Claude Gratton : <i>Mircea Eliade : le jour et la nuit. Entre la littérature et la science</i> , de Jacques Pierre.....	205
Georges A. Legault : <i>Introduction aux techniques de la philosophie</i> , de Gilbert Boss.....	206
Georges A. Legault : <i>Le paradigme bioéthique. Une éthique pour la technoscience</i> , de Gilbert Hottois.....	208
Georges Leroux : <i>L'homme spéculaire</i> , de Richard Rorty.....	209
Serge Leroux : <i>Émile ou de l'éducation</i> , dans la nouvelle édition de Tanguy L'Aminot.....	213
Claude Piché : <i>Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie</i> , de Jean-Luc Marion.....	222
Sylvain Pinard : <i>Claude Lévi-Strauss</i> , de Marcel Hénaff.....	224
Daniel M. Weinstock : <i>Secession : The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec</i> , d'Allen Buchanan.....	228
Daniel M. Weinstock : <i>L'éthique et les limites de la philosophie</i> , de Bernard Williams.....	232

LIVRES REÇUS	237

REMERCIEMENTS À NOS LECTEURS ET LECTRICES	241

Volume XX, N° 2

Automne 1993

NUMÉRO THÉMATIQUE **PERSPECTIVES SUR LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET L'INTENTIONNALITÉ**

SOMMAIRE

ARTICLES SOUS LA DIRECTION DE DENIS FISETTE **247**

DENIS FISETTE : INTRODUCTION : LES SUITES DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE.....247

HUSSERL, HEIDEGGER ET L'INTENTIONNALITÉ **267**

DAGFINN FØLLESDAL : LE RÔLE DE L'ACTION DANS LA CONSTITUTION DU
 MONDE CHEZ HUSSERL ET HEIDEGGER 267

HUBERT DREYFUS : AGIR, INTENTIONNALITÉ ET ÊTRE-AU-MONDE 285

DENIS FISETTE : LES COURS DE MARBOURG ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE 303

RÉALISME, IDÉALISME ET PRAGMATISME **323**

PIERRE LIVET : STRUCTURE NOÉMATIQUE ET TRANSCENDANCE DU *DASEIN* 323

FABIEN CAYLA : HUSSERL, BRENTANO ET LA PSYCHOLOGIE DESCRIPTIVE 347

DAN ZAHAVI : RÉDUCTION ET CONSTITUTION CHEZ LE DERNIER HUSSERL 363

PHÉNOMÉNOLOGIE HERMÉNEUTIQUE, ONTOLOGIE ET *DASEIN* **383**

JEAN GRONDIN :

LA CONTRIBUTION SILENCIEUSE DE HUSSERL À L'HERMÉNEUTIQUE.....383

PHILIP BUCKLEY :

LA NOTION D'AUTHENTICITÉ CHEZ HUSSERL ET HEIDEGGER.....399

STANLEY ROSEN : LA THÉORIE EXCÉDENTAIRE DE L'ÊTRE 423

LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET LA NATURE DE L'INTENTIONNALITÉ **443**

HENRI ATLAN : PROJET ET SIGNIFICATION DANS DES RÉSEAUX D'AUTOMATES :

LE RÔLE DE LA SOPHISTICATION 443

ÉTUDES CRITIQUES

473

NORMAND LACHARITÉ : VERS UNE ONTOLOGIE « NATURALISÉE »

DE L'INFORMATION 473

LOUIS-ANDRÉ DORION : LA DIALECTIQUE D'ARISTOTE DÉNATURÉE 485

COMPTES RENDUS

503

Renée Bilodeau : *Paradoxes de l'irrationalité* de Donald Davidson 503Antoine Côté : *L'autre Thomas d'Aquin* de Martin Blais 506Louis-André Dorion : *Introduction à la rhétorique* de Olivier Reboul 508C. Dubois : *Patriarcha ou le pouvoir naturel des rois*, suivi des *Observations*
sur *Hobbes* de Sir Robert Filmer 511Yvon Gauthier : *Le raisonnement par l'absurde* de Jean-Louis Gardies 513Yvon Gauthier : *La vérification* de Gilles Gaston-Granger 514Pierre Gravel : *Shakespeare : les feux de l'envie* de René Girard 516Denis Sauvé : *Wittgenstein. Les années de jeunesse : 1889-1921*
de Brian McGuinness 518Andr   Vidricaire : *Le Québec philosophique* de Émile Chrétien 519Vinh de Nguyen : *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*
de Luc Ferry 521

LIVRES REÇUS

525

NDLR *Philosophiques* se réjouit de présenter à ses lecteurs le premier numéro de la série des numéros thématiques qu'elle inaugure avec cette livraison consacrée à la ph  nomenologie. Le numéro thématique alterne comme troisième numéro avec deux numéros réguliers; à part le corps d'articles à contenu libre, les rubriques habituelles sont maintenues.

M. Denis Fisette, professeur à l'UQAM, a réuni les articles composant la partie thématique du numéro. Il assume la responsabilité de leur présentation et du travail d'édition. M. Fisette n'est pas parvenu à fournir les « abstracts » et les résumés qui accompagnent habituellement les articles dans *Philosophiques*. Quant au nombre de pages, le comité de rédaction a accepté qu'il dépasse les normes habituelles de la revue.

Monsieur Guy Bouchard, professeur à l'Université Laval, sera le directeur de la publication du deuxième numéro thématique. Ce numéro reprendra la plupart des contributions au XII   colloque interdisciplinaire de la S.P.Q. qui avait organisé Monsieur Guy Bouchard sur le thème des relations entre femmes, littérature et philosophie.