

Philosophiques

philosophiques

Avant-propos

Kevin Mulligan et Jean-Pierre Cometti

La critique de la raison en Europe centrale

Volume 26, numéro 2, automne 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004910ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004910ar>

[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

Mulligan, K. & Cometti, J.-P. (1999). Avant-propos. *Philosophiques*, 26 (2), 175–175. <https://doi.org/10.7202/004910ar>

Avant-propos

JEAN-PIERRE COMETTI

Université d'Aix-Marseille I
Jpcomet@wanadoo.fr

KEVIN MULLIGAN

Université de Genève
Kevin.Mulligan@lettres.unige.ch

Ce volume réunit un ensemble d'études ayant pour objet plusieurs aspects majeurs de la famille de traditions philosophiques qui ont vu le jour en Autriche-Hongrie et dans les pays qui en ont été historiquement indépendants avant ou après le règne de la double monarchie. Les traditions ont leur point de départ chez Bolzano, le Leibniz bohémien et anti-Kant par excellence; elles s'achèvent avec Wittgenstein, Hayek, Musil et les différents travaux qui ont donné naissance à la psychologie de la forme.

Pour beaucoup des chercheurs qui s'y intéressent de plus en plus, ces traditions ont ceci de particulier que, là où elles ne constituent pas directement une partie de la philosophie analytique (Lukasiewicz, Tarski, Goedel, Wittgenstein, Neurath, Popper), elles en sont une anticipation (Bolzano, Brentano, le jeune Husserl, Meinong, Mach, Marty, Boltzmann). En outre, bien qu'elles constituent une partie considérable de la philosophie continentale depuis cent cinquante ans, elles se distinguent néanmoins nettement de la philosophie dite « continentale », c'est-à-dire des traditions franco-allemandes que les anglophones désignent sous le nom de « Continental Philosophy ».

Ces études ont été présentées au colloque organisé en 1997 à Cerisy-la-Salle, sous le titre *Cent ans de philosophie autrichienne (1838-1938)*, à l'exception d'une seule, celle de Barry Smith, « Kafka et Brentano », présentée en 1987 au colloque de Genève, *La critique de la raison en Europe centrale*.

Nous remercions tout particulièrement Guillaume Fréchette et Richard Vallée pour l'aide qu'ils ont apportée à la préparation des manuscrits pour publication.

Exactitude et bavardage.: Gloses pour une opposition paradigmatique dans la philosophie autrichienne

Kevin Mulligan

La critique de la raison en Europe centrale

Volume 26, numéro 2, automne 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004959ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004959ar>

[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

Mulligan, K. (1999). Exactitude et bavardage.: Gloses pour une opposition paradigmatique dans la philosophie autrichienne. *Philosophiques*, 26 (2), 177–201. <https://doi.org/10.7202/004959ar>

Résumé de l'article

La philosophie autrichienne, depuis Bolzano jusqu'à Musil et Wittgenstein en passant par Mach et la tradition brentanienne, est marquée par une obsession singulière : la clarté et la précision. Quelques traits de cette obsession, en particulier la critique sévère des différentes formes de bavardage philosophique, sont décrits et situés par rapport à la culture autrichienne en général. Mais chaque vertu a son vice, et les vertus cognitives de la pensée autrichienne n'échappent pas à la règle. Quatre exemples de la pathologie de la précision sont analysés : Freud, Ehrenfels, Weininger et le dernier Husserl (le philosophe allemand).

Exactitude et bavardage.

Gloses pour une opposition paradigmatique dans la philosophie autrichienne

KEVIN MULLIGAN

Université de Genève

Kevin.Mulligan@lettres.unige.ch

RÉSUMÉ. — La philosophie autrichienne, depuis Bolzano jusqu'à Musil et Wittgenstein en passant par Mach et la tradition brentanienne, est marquée par une obsession singulière : la clarté et la précision. Quelques traits de cette obsession, en particulier la critique sévère des différentes formes de bavardage philosophique, sont décrits et situés par rapport à la culture autrichienne en général. Mais chaque vertu a son vice, et les vertus cognitives de la pensée autrichienne n'échappent pas à la règle. Quatre exemples de la pathologie de la précision sont analysés : Freud, Ehrenfels, Weininger et le dernier Husserl (le philosophe allemand).

ABSTRACT. — Austrian philosophy from Bolzano, Mach and the Brentanian tradition to Musil and Wittgenstein is characterised by an obsession : clarity and exactness. Some features of this obsession, in particular the harsh criticisms of different types of philosophical blethering, are described, as is their place within Austrian culture. Each virtue has its vice and the cognitive virtues of Austrian thought are no exception. Four examples of the pathology of exactness are analysed : Freud, Ehrenfels, Weininger and the later Husserl (the German philosopher).

1. L'exactitude à l'intérieur et à l'extérieur de la philosophie

La production artistique et théorique de la monarchie danubienne, surtout dans les trente dernières années de son existence, se caractérise entre autres par une recherche de clarté et d'exactitude, recherche que l'on ne remarque pas seulement comme un thème qui réapparaît sans cesse, mais qui se révèle surtout dans l'effort d'être exact.

J'aborderai ce thème en deux temps : j'aimerais premièrement rappeler le caractère répandu et central du thème de l'exactitude dans la monarchie danubienne. Je m'occuperai ensuite d'un courant théorique peu connu, mais qui fut néanmoins très influent à l'intérieur de la philosophie (ou plutôt des philosophies universitaires) et qui étudia de manière intense l'opposition entre philosophie exacte et philosophie inexacte. Les travaux de Franz Brentano, ainsi que ceux de ses élèves et « héritiers », sont à bien des égards de véritables paradigmes de la philosophie moderne. Ils préfigurent ainsi la « philosophie analytique », surtout en regard des « préceptes » d'exactitude qu'ils ont établis et de leur description des variétés de la philosophie inexacte. Pour Brentano, mais aussi par exemple pour Robert Musil et pour des philosophes autrichiens plus tardifs tels que Ludwig Wittgenstein, la thématisa-

tion expresse de l'exactitude et de son contraire, le bavardage, était une préoccupation théorique centrale. Il en est de même pour leur grand prédécesseur Bernard Bolzano, le « maître de la clarification » (Hugo Bergmann) et pour Ernst Mach¹, leur grand contemporain.

Malgré l'importance de l'opposition dans l'ensemble du spectre de la création artistique ainsi que la place tenue par sa partie constitutive, nommément l'activité philosophique des brentaniens et de Musil, cette opposition ne saurait être traitée de manière adéquate que moyennant une taxonomie encore inédite de l'histoire des idées. Aussi, j'y contribuerai par quelques indications, pour ensuite exposer deux choses : d'une part, je m'occuperai des formes de bavardage *contre* lesquelles se sont élevés un si grand nombre d'artistes et de penseurs autrichiens et *par rapport* auxquelles ils se sont eux-mêmes définis. D'autre part, j'aimerais souligner une sorte de bavardage spécifique à l'Autriche et qui, vraisemblablement, ne se produit que là où la conscience de l'opposition entre exactitude et bavardage est déjà affinée. Selon un mot de Goya, le rêve ou le sommeil ferait naître des monstres à la raison. Au moyen des quelques exemples qui suivent, je tenterai de montrer qu'à cette raison, dont l'histoire des idées de la monarchie danubienne nous livre tant d'exemples, le sommeil engendre des monstres typiquement autrichiens.

Mais venons-en d'abord à cette affirmation selon laquelle l'étude de l'exactitude en général et de celle de l'expression en particulier se retrouve partout dans le monde austro-hongrois des idées. Prenons comme exemple les années 1900 : dans sa préface à la « Fackel », Kraus écrit en 1899 qu'il projetait un « assèchement du vénérable marécage de phrases », qu'il espérait « réduire le pesant sérieux du verbiage ». Cette expression de Kraus concerne le jugement d'événements politiques. Comme on le sait, les moyens de cet assèchement furent progressivement l'analyse et le désassemblage de la forme et du contenu des phrases.

Presque parallèlement, Musil projette un roman dans lequel l'auteur est un « vivisecteur psychique » : « Monsieur le vivisecteur. Ma vie : les aventures et errances d'un vivisecteur psychique au début du vingtième siècle » (cf. Kraus : « *psychologische Seziermethode* »).

En 1900 précisément, Klimt peint le « Panneau » ou fresque de plafond « *Philosophie* » pour l'Université de Vienne. Un débat violent s'entame aussitôt entre les professeurs, les uns reprochant à Klimt sa représentation de « pensées floues par des formes floues » (une critique à laquelle adhère Kraus), les autres tentant, comme l'historien de l'art Wickhoff, de démontrer que les préjugés idéologiques et esthétiques des professeurs étaient précisément ce qui les empêchait de voir ce que Klimt « représentait de manière très claire »². En 1904, Bertha Zuckermandl parle de la « Vision » de Klimt

1. Voir Mulligan, 1986, ainsi que Mulligan et Smith, 1986.

2. Voir Schorske, 1979, p. 232 et suivantes. Les idées déterminantes de Wickhoff en histoire de l'art, prises en considération à la défense de Klimt, ont été développées plus avant par Riegl (1901), et popularisées par Worringer (1908).

comme « représentant une lutte pour la vérité, pour le soleil vivifiant des connaissances scientifiques »³.

Déjà en 1898, l'architecte autrichien Adolf Loos expose l'opposition entre ornement et exactitude de la façon suivante :

Plus le niveau d'un peuple est bas, plus celui-ci est dépensier dans son ornement, dans sa parure. L'Indien recouvre entièrement d'ornements chaque objet, chaque barque, chaque pagaie, chaque flèche. Reconnaître un mérite dans la parure n'est rien d'autre que de se mettre au niveau de l'Indien. L'Indien qui est en nous doit cependant être dépassé[...]. La recherche de la beauté dans la forme sans la faire dépendre d'ornements est le but auquel aspire l'humanité tout entière.

Ou bien, comme il l'exprime plus tard : « L'absence d'ornement est un signe de force intellectuelle. »⁴

L'économiste Eugen von Böhm-Bawerk, figure dominante de l'école marginaliste autrichienne, développe une analyse novatrice passant par l'absence d'ornement, que Schumpeter décrit de la manière suivante :

Böhm-Bawerk reformule le même contenu avec une perfection magistrale. Il exploite l'essentiel avec assurance en ne faisant usage que de peu d'arguments, mais simples et décisifs. Avec une dépense minimale d'efforts, sans détours et avec la plus grande élégance, il rend justice aux théories, les unes après les autres.⁵

On pourrait donner d'autres exemples de l'opposition exactitude-analyse et phrase-ornement, et cela à d'autres époques que celle de 1900. J'aimerais cependant me pencher ici sur une théorie ou réflexion particulière, qui fut élaborée à Vienne, au sujet de l'opposition entre exactitude et verbiage.

Il n'y a pas que les artistes qui adoptèrent l'opposition exactitude/bavardage, mais également les philosophes. Les propos des membres du Cercle de Vienne à cet effet sont les plus connus, de même que leur condamnation de toute « métaphysique » — pour reprendre leurs propres termes — comme un non-sens. Les membres du Cercle de Vienne s'appuyèrent pour la plupart sur leur interprétation du *Tractatus* de Wittgenstein, paru en 1921. Avant cela, et ensuite parallèlement à l'évolution du Cercle de Vienne dans les années vingt et trente, Robert Musil s'était occupé dans son roman et dans plusieurs essais de différents aspects théoriques de l'opposition exactitude/bavardage.

Encore un peu avant, dans le dernier quart du XIX^e siècle, deux philosophes, Franz Brentano et Ernst Mach, développèrent une série de réflexions sur la philosophie exacte et sur la pensée univoque par opposition à la spé-

3. Zuckerkandl, 1908, p. 91.

4. Loos, 1962, p. 65 et 288.

5. Schumpeter, 1952, p. 84 ; cité par Cacciari, 1978, dont le livre, même s'il n'est en aucune façon « exact », contient beaucoup d'inspiration.

culatation vague et les ingrédients superflus. Par ailleurs, les idées de Brentano sur ce sujet sont beaucoup plus détaillées que celles de Mach et eurent une très grande influence sur ses élèves et héritiers. L'effet de la philosophie de Brentano et en particulier de ses idées sur la manière dont doit procéder la recherche exacte est un fait dans l'histoire des idées sur lequel pourtant, pour diverses raisons, on continue à fermer les yeux.

Kafka et Musil, Hofmannstahl et Schnitzler, Mahler et Schönberg, Mach et Wittgenstein, Kraus et Kokoschka sont tous des noms connus. Le rôle que joue chez eux l'opposition entre clarté et ornement est également connu. Mais je ne peux pas présupposer de connaissances quant à l'effet de Franz Brentano et c'est pourquoi je renvoie à la figure 1, qui décrit la façon dont s'est propagée son influence depuis Vienne sur l'ensemble de la monarchie, et comment elle a formé la philosophie et la science du XX^e siècle.

Les élèves et héritiers de Brentano étaient tous très marqués par son opinion sur ce qu'est une philosophie exacte. En 1866 déjà, Brentano avait prononcé à Würzburg deux thèses d'habilitation, selon lesquelles : (1) la philosophie doit protester contre la répartition des sciences en sciences spéculatives et sciences exactes et la justification de cette protestation est son droit même d'existence, et (2) la vraie méthode de la philosophie n'est nulle autre que celle des sciences naturelles⁶.

Avec la défense brillante de ces thèses à Würzburg — où, à la grande joie de Brentano, on avait inscrit sur la porte de l'auditoire, dans lequel on philosophait d'ordinaire à la Schelling, le mot « fabrique de soufre » — et à Vienne (1874-1895), Brentano gagna un très grand nombre d'auditeurs passionnés⁷. Aussi, ce que Brentano voulait propager avec ce qu'il appelait « philosophie exacte » est ceci : (1) une taxonomie des genres de philosophies inexactes et exactes ; (2) une méthode de philosopher qu'adoptèrent tous ses élèves ; (3) une doctrine de l'unité des sciences.

Ad 1

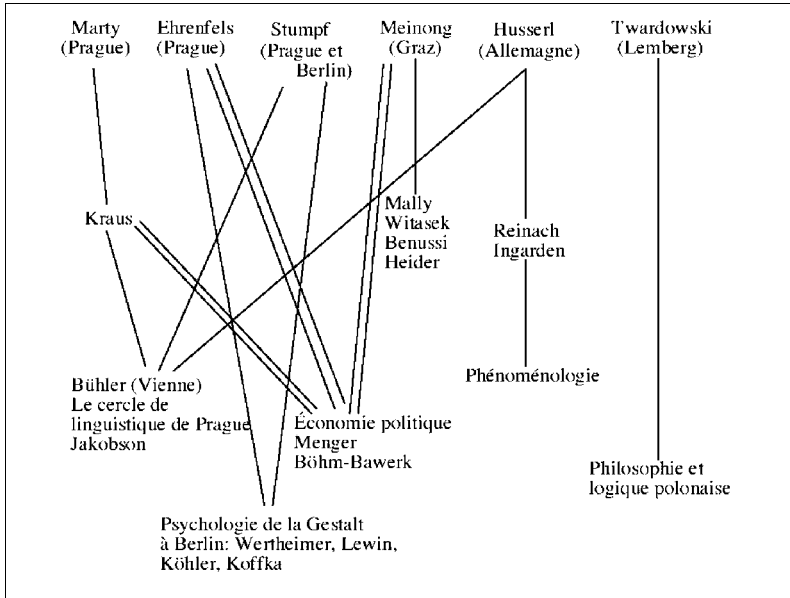
Présentée tout d'abord dans une conférence en 1895 et connue comme sa doctrine des quatre phases de l'histoire de la philosophie, la taxonomie de Brentano est très simple⁸ : il s'aperçut du fait qu'on pouvait observer à trois moments dans l'histoire de la philosophie une série de quatre phases. À la première phase, qui se caractérise par un intérêt purement théorique, se rattache Aristote et, au Moyen Âge, saint Thomas. Elle s'étend jusque dans les temps modernes de Bacon, Descartes et Locke à Leibniz. Suit alors, en trois phases, *le déclin*, qui se caractérise d'abord par un affaiblissement de l'intérêt scientifique souvent en faveur de motifs pratiques — les Stoïciens, Duns

6. Brentano, 1929, p. 136.

7. Le contenu de ces leçons est présentement disponible : Brentano, 1982, voir à ce sujet Mulligan et Smith, 1985.

8. Voir Brentano, 1926.

Figure 1



Scot, l'« *Aufklärung* » (Voltaire, Wolff) — puis par le scepticisme — Sextus Empiricus, Occam, Hume — et enfin par le mysticisme spéculatif — Plotin, Nicolas de Cuse, Fichte, Hegel.

La requête naturelle de vérité, retenue dans sa course par le scepticisme, perce par la force. Avec un zèle maladif, on revient à l'édification de dogmes philosophiques. Aux moyens naturels dont s'est servie la première phase, on en rajoute d'autres en inventant des moyens de connaissances tout à fait dépourvus de naturel, des principes sans le moindre discernement, des forces géniales, immédiatement intuitives, des élévations mystiques de la vie intellectuelle et bientôt, on se grise de la prétendue possession du plus sublime, des vérités dépassant tout ce qui est à la portée de l'homme.⁹

La taxonomie brentanienne de l'exactitude, du bavardage et des transitions entre les deux, taxonomie qu'il tenta de rendre plausible par des « considérations relatives à la psychologie culturelle », ne devait pas, bien entendu, contenir de prédictions. Les cours que donnait Brentano à Vienne sur ce sujet et qui se réfèrent nettement à la situation philosophique de cette époque faisaient tous preuve d'un espoir optimiste quant au commencement d'une nouvelle période de développement. Cependant, Brentano et presque tous ses élèves moururent convaincus que la période de clarté n'avait été que trop brève et que la décadence se manifestait à nouveau.

9. Brentano, 1929, p. 9.

Ad 2

Brentano avait montré à ses héritiers une manière de philosopher que ceux-ci adoptèrent et qui est, elle aussi, très simple : la philosophie doit rester incomplète. C'est plutôt l'examen détaillé de problèmes particuliers qui importe. Aussi, nous retrouvons ce principe de la philosophie par petits pas chez tous les héritiers de Brentano. À cet effet, l'une des premières grandes études de Meinong, *Über Annahmen* (*Sur les suppositions*), s'étend sur trois cents pages et constitue l'examen d'un seul phénomène psychologique. Il en est de même pour Twardowski et son *Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*. D'une manière générale, les brèves dissertations et les études de thèmes étroitement délimités deviennent alors de rigueur. C'est également dans cet esprit que Ehrenfels fonda, en 1890, la psychologie de la Forme dans le cadre d'un exposé de 32 pages examinant simplement la question de savoir si une mélodie est une somme de sons. Quant aux *Recherches logiques* de Husserl, dans les années 1900-1901, elles se composent de sept recherches sans lien direct entre elles ; comme l'écrivit Husserl lui-même¹⁰, il s'agit d'une « série de recherches systématiquement liées [...] mais non d'un livre ou d'une œuvre dans le sens littéraire ».

Cette prédilection marquée pour des attaques ou incisions partielles et ponctuelles, mais précises, se trouve justifiée par une idée que l'on trouve d'abord chez Husserl et Meinong, mais dont le *Tractatus* donne la formulation la plus concise : « Une proposition peut sans doute être une image incomplète d'un certain état de choses, mais elle est toujours *une* image complète. »¹¹

Dit autrement, tant qu'une proposition ou une théorie satisfait à certaines exigences en ce qui concerne la clarté et le sens, *quelque chose* demeure représenté, même si la connexion entre cet état de choses et d'autres reste vague. Omettre de considérer cela provoque, dans la phase spéculative de la philosophie,

l'apparition immédiate ou à la suite d'associations de pensées que l'on ne saurait appeler une médiation sensée [...] des affirmations les plus téméraires. On s'imagine pouvoir atteindre les hauteurs les plus inaccessibles ; oui, on pense les avoir atteintes et c'est avec les suppositions les plus arbitraires que l'on comble les grandes lacunes de la connaissance¹².

Le second élément constitutif de la méthodologie brentanienne est la nécessité de prendre comme point de départ une description scrupuleuse et sans conditions. Il ne faut jamais confondre une description avec une explication génétique¹³. Ceci représente en fait une revalorisation considérable du

10. *Recherches logiques*, vol. I, xi-xii.

11. *Tractatus*, 5.156.

12. Brentano, 1968, p. 56.

13. On peut caractériser de structurelle la distinction brentanienne entre le point de vue diachronique et le point de vue synchronique, ainsi que l'application de cette distinction à la

rôle des exemples en philosophie ; on leur attribue trois tâches : ils servent premièrement à donner une signification aux termes et distinctions philosophiques et à fixer celle-ci. On donne leur sens aux concepts ou thèses en précisant les exemples appartenant à un ordre inférieur qui tombent sous leur application. Pour reprendre la métaphore préférée de Husserl : on doit pouvoir tout réduire en monnaie. Deuxièmement, par une entente sur le contenu de certains exemples, il est possible de contrôler des thèses et hypothèses. Enfin, il est plus facile d'identifier les dimensions variables et constantes d'un phénomène au moyen d'une description détaillée¹⁴.

Depuis la « présentation d'un exemple concret de la naissance d'un désir » (« *Vorführung eines konkreten Beispiels vom Entstehen eines Begehrens* ») de Ehrenfels, qui allait servir de « substrat » à son analyse du désir, jusqu'à la « description naïve de la formation d'un sentiment » de Musil¹⁵, cette stratégie restera un procédé constant dans les travaux philosophiques des héritiers de Brentano. Husserl, par exemple, peut se vanter, dans la préface de son premier livre *Philosophie de l'arithmétique*¹⁶, de n'avoir employé aucune terminologie qui n'ait été introduite à l'aide d'exemples ou de définitions. Lorsqu'il critique le livre *Zur Theorie der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* du néo-kantien Rickert, le reproche qu'il adresse à l'auteur — reproche que l'on retrouve aussi chez Brentano — est le suivant :

J'ai la conviction qu'une théorie fructueuse de la formation scientifique des concepts ne peut être qu'une théorie « par le bas », qui s'est constituée à partir du travail même sur les sciences naturelles. La théorie de Rickert se situe dans des constructions générales au point que l'on ne trouve pas un seul exemple dans tout le traité et que l'on n'en regrette même pas l'absence¹⁷.

Un autre élément de la méthode brentanienne est ce qu'on ne saurait mieux décrire que par le maintien conscient de l'attitude naïve de l'auteur d'une découverte. Brentano a caractérisé l'apogée de la philosophie exacte comme une époque où « l'on s'attaque à de nouvelles questions », où « s'approfondissent les hypothèses » et où « les questions se multiplient et s'interpénètrent »¹⁸. Dans leurs analyses très détaillées du langage, du sentiment, de la volonté, de la préférence et de la valorisation, les brentaniens se montrèrent pourtant parfaitement conscients du fait que leurs problèmes et leurs solutions étaient nouveaux. Pour eux, cela faisait partie de l'activité philosophique que de faire des découvertes — si l'on avait de la chance. C'est

théorie du langage et à la psychologie. Riegl et Wickhoff — voir p. 2 du présent article et plus haut — développèrent simultanément l'idée d'une analyse formelle et synchronique des types stylistiques. L'élaboration d'une *Grenznutzenlehre* descriptive autrichienne fut développée également comme une alternative à ladite « école historique ».

14. Comparer sur ce point Mulligan, 1986.

15. Ehrenfels, 1897, p. 68 (titre) ; Musil, chap. 54 de *L'homme sans qualités*.

16. Page VII.

17. Husserl, 1897, maintenant dans Husserl, 1972, p. 147.

18. Brentano, 1895, maintenant dans Brentano, 1926, p. 8 et 10.

ce regard-là que porte Ehrenfels sur sa découverte des qualités des formes et c'est ainsi que Meinong considère sa découverte — il parle de « contrée théorique inconnue » — des suppositions ; il s'agit là d'une attitude cognitive qui est centrale aussi bien pour la logique que pour l'esthétique. On peut encore citer la découverte de la tripartition acte/contenu/objet que fit Twardowski, ainsi que la découverte des états de choses comme étant ce qui rend vraies des assertions, comme étant le véritable objet du souhait et du désir, etc. Toutes ces découvertes sont expressément considérées comme la clarification de quelque chose que l'on avait omis jusqu'alors de reconnaître.

Cette attitude des brentaniens trouve sa meilleure expression dans une remarque de Bertrand Russell concernant une découverte qu'il avait faite avec Wittgenstein : « aujourd'hui, nous avons trouvé une nouvelle bête pour notre zoo »¹⁹.

Le dernier élément de la méthode brentanienne consiste en un usage abondant de définitions et d'arguments déductifs. Stumpf décrit : « Ce procédé qui nous vient de Brentano, respectivement d'Aristote, la préparation à la preuve directe par la disjonction totale de tous les points de vue possibles, et par la réfutation de tous à l'exception d'un seul. »²⁰

On retrouve ce procédé partout dans les travaux des brentaniens ; l'argument rigoureux de quarante pages dans les *Recherches logiques* de Husserl²¹ en fournit un bon exemple : Husserl y examine plusieurs interprétations possibles de la thèse selon laquelle tout acte est une représentation ou est fondé sur une représentation, et les utilise pour en tirer une preuve directe. Un autre exemple est donné par l'élimination faite par Ehrenfels d'une série de théories alternatives de la valeur.

Les philosophes aiment à se faire passer pour de stricts penseurs déductifs, mais en réalité on ne trouve avant les brentaniens, dans les temps modernes, aucun groupe qui ait fait un emploi aussi systématique d'arguments déductifs (ou d'arguments en général) et d'exemples. Aurel Kolnai, l'un des derniers philosophes autrichiens, voit une connexion entre la philosophie autrichienne et la monarchie des Habsbourg. Cette dernière serait :

plus qu'une nation, un état ou un empire, une administration immense et complexe, paternaliste et souvent tyrannique ; un complexe administratif variable, incertain de sa fonction, mais essentiellement pluraliste et habitué à respecter de multiples façons toutes sortes d'intérêts, à pratiquer une espèce de laxisme tolérant qui était inconnu de l'état national. L'esprit administratif autrichien [...] éclairé et tolérant (surtout à partir de Marie Thérèse) penchait davantage vers la constatation patiente et prudente de différences, de particularités que vers la persistance perfectionniste à trouver des solutions satisfaisantes et définitives. La philosophie, une plante plus tardive en Autriche (freinée par la forte présence du clergé) trouve un climat avantageux pour

19. Russell, 1918, dans Russell, 1956, p. 226.

20. Stumpf, 1924, p. 5.

21. § 32-43

l'analyse descriptive par opposition aux constructions téméraires de systèmes, que ceux-ci soient idéalistes ou matérialistes. La philosophie autrichienne avait pour ainsi dire un arrière-plan administratif où la constatation prudente, les esquisses tactiques et le bricolage par petits pas avaient leur importance, contrairement aux réformes téméraires et à l'activisme concentré.²²

De Brentano à Wittgenstein, on avait effectivement la conviction d'avoir découvert une méthode dont l'essentiel est un procédé par petits pas, mais que l'on peut décrire et démontrer de manière exacte et qui mène à une attitude envers la philosophie que l'on peut qualifier de (« *geschäftsmässig* ») ; on a, comme disait Brentano, découvert le « bon procédé »²³. Pour Husserl, la philosophie devait être un « domaine scientifique du type d'une entreprise »²⁴. L'indication de Wittgenstein concernant l'une des méthodes de type mercantile qu'il avait introduite et dont il avait fait usage, était précédée par la remarque que son père avait été un homme d'affaires.

La méthode brentanienne de philosopher et sa taxonomie de l'histoire de la philosophie laissèrent à tous ses auditeurs une immense impression — du jeune Freud, comme le montrent des lettres restées inédites (à Silberstein, son ami d'enfance) jusqu'à Meinong et Husserl. Je ne citerai qu'un exemple parmi de nombreux autres, un témoignage d'Emil Utitz, camarade de classe de Kafka et participant à des discussions régulières de la philosophie brentanienne qui avaient lieu au Café Louvre à Prague : « J'étais enchanté de ce procédé : le caractère simple, sobre et rigoureux de l'absence de phrases, la reddition de comptes pleine de responsabilités par rapport à chaque concept par la mise en évidence de son origine dans l'expérience. »²⁵

2. Anti-bavardage

Argument, analyse et description donnent ensemble cette manière de penser que Musil appelait une « dissection » et Brentano une « anatomie microscopique (de la conscience) » ou une « description par analyse ». Aussi, non seulement les brentaniens, mais également le Cercle de Vienne — Neurath, Carnap, Schlick — prêchèrent tous les avantages de l'analyse et — pour employer une nouvelle fois une description qu'emploie Russell au sujet de Wittgenstein —, *l'évangile de l'exactitude* (« *the gospel of exactness* »). Dans les deux cas, ces évangiles contiennent aussi bien *l'analyse* que la *con-*

22. Aurel Kolnai, un philosophe hongrois, enseigna en dernier lieu à Londres, où il mourut. En rapport avec l'explication de Helmut Bachmaier (dans ce volume, p. 237-270) à propos des *Kaffeehäusern* littéraires, on devrait ajouter que dans ces *Kaffeehäusern* viennois, on théorisait et philosophait. Kolnai écrivit en anglais dans un des cafés viennois les plus fréquentés le brillant diagnostic du phénomène nazi de *The War against the West*. Les économistes autrichiens se rencontraient au Café Griensteidl, sans doute *avant* les jeunes Viennois.

23. Voir Brentano, 1982, p. 28 ; pour Wittgenstein, voir Rhees, dir., 1981, p. 173 et p. 125.

24. Plessner, 1959, p. 15.

25. Utitz, 1954, p. 73.

damnation de larges parties de la philosophie traditionnelle. Ces deux évangiles ne sont pourtant aucunement identiques. Les *ressemblances* qu'elles présentent peuvent être décelées par exemple dans une série d'articles critiques des années vingt et trente rédigés de part et d'autre par des *anti-Spengler* et des *anti-Heidegger*²⁶.

En 1921, Otto Neurath, futur membre du Cercle de Vienne, écrit son *Anti-Spengler*, dans lequel il se concentre sur la tendance qu'a Spengler dans son *Déclin de l'Occident* (*Untergang des Abendlandes*) à « expliquer quelque chose de confus et de vague par quelque autre chose confuse et vague ». À la même époque paraît l'essai de Musil *Esprit et expérience. Remarques pour les lecteurs réchappés du déclin de l'Occident*. Avec Musil, la tradition autrichienne de la critique du langage en arrive à son point culminant. Musil donne même un lexique et une grammaire pour le discours de Spengler afin que tout le monde puisse reproduire semblable chose tout seul :

Les contraires vie et mort, perception et connaissance, forme et loi, symbole et formule [...] devenir/devenu, mouvement/repos, propre/étranger, âme/monde, direction/espace, temps/temps métrique, volonté/connaissance, destin/causalité [...] physiognomie/systématique : voilà presque au complet les idées directrices à l'aide desquelles Spengler pratique des coupes dans un donné fondamental qui demeure essentiellement le même, de quelque côté qu'il l'aborde. [...] N'importe qui peut reconstituer sa philosophie : le schéma en est des plus simples. Il suffit d'adopter les prédicats « est en un certain sens », « devient en un certain sens », de négliger les différences secondaires dans la forme d'expression, puis de combiner chacun des concepts cités avec tous les autres, en affirmant la possibilité d'accord de tous les concepts cités en premier lieu dans chaque couple, comme de tous ceux cités en second lieu, et en niant toute possibilité de combinaison d'un concept situé en premier lieu avec un concept situé en second lieu ; obéit-on docilement à ce schéma, on verra se réformer automatiquement toute la philosophie spenglérienne, et même quelque chose de plus. Exemples : la vie... est objet de perception, a une forme, est symbole, devenir, etc. Spengler verrait là le défaut de la rationalité ; je ne dis pas autre chose²⁷.

En 1924 paraît le « *Untergang des wissenschaftlichen Denkens. Glosses zu Spenglers 'Untergang des Abendlandes'* » (« Le déclin de la réflexion scientifique. Glosses pour "Le déclin de l'Occident" de Spengler »)²⁸ du brennien Oscar Kraus, dans lequel il montre que :

Il y a ici une mystique victime de la folie des grandeurs qui ose se faire passer pour la dernière philosophie de l'Europe de l'Ouest et comme l'accomplissement de cette dernière, une spéculation comblée par l'esprit scientifique parce que même la compréhension la plus élémentaire pour la méthode d'une

26. Neurath, 1921, p. 71.

27. Musil, 1921 (trad. Philippe Jaccottet), maintenant dans Musil, 1983, p. 1052-1053.

28. Kraus, 1924, p. 18.

recherche patiente lui fait défaut. De par cette particularité, il s'agit là d'une philosophie du déclin scientifique dans son auto-compréhension.

Dans son écrit sur « Les quatre phases de la philosophie », Franz Brentano avait caractérisé le stade suivant comme étant le niveau le plus bas du déclin philosophique : celui dans lequel la période montante de l'intérêt purement théorique et de la méthode conforme à la nature, tombée dans la platitude et affaiblie par des motifs pratiques après avoir provoqué un scepticisme étendu, est relayée par des « méthodes de connaissance dépourvues de naturel », « des forces géniales, immédiatement intuitives » et des « élévations mystiques de la vie intellectuelle ». « J'ai toujours radicalement méprisé la philosophie pour son propre compte », a écrit Spengler. À cela, Kraus répond : « À sa place, il met un répugnant méli-mélo de scepticisme, de philosophie de l'impérialisme et de mysticisme visionnaire grandiloquent... Jamais la pensée scientifique ne sera-t-elle capable ici de suivre²⁹. »

Parmi les diverses critiques que Kraus adresse à Spengler, ses remarques de l'ordre de la critique linguistique sont particulièrement intéressantes :

Quoi qu'il en soit, l'originalité de la philosophie spengliérienne de l'histoire consiste tout au plus en ceci, qu'elle dit des « cultures comme étant des substances » ce que Lasaulx dit des peuples, et ceci justement est une plate absurdité. Spengler prend une abstraction grammaticale « culture » qui, comme d'innombrables autres mots tels que « langage, économie, état, écriture », exprime en un concentré linguistique divers côtés saisis de manière conceptuelle qui se rapportent à des individus en action, il prend donc une fiction commode du point de vue linguistique, un raccourci, pour en faire une chose, un être, une substance. D'une fiction, il fait — selon des modèles bien connus — une hypothèse et hypostase³⁰.

Comme Musil, Kraus veut critiquer l'expression de Spengler ; c'est ainsi qu'il cite, à titre d'exemple, plusieurs passages de Spengler :

Spengler dit que [...] « le véritable homme d'État est l'Histoire en personne » (Vol.2, p. 552) ; « Le noble est l'homme en tant qu'Histoire » (p.435) ; « La femme est Histoire » (p.405) ; « La femme en tant que temps est la raison pour laquelle il existe une histoire des États ». Désormais on ne sait vraiment plus : l'Histoire est-elle un homme ou une femme?³¹

On peut constater de semblables concordances entre les réactions de Carnap et du brentanien Kraus lors de la conférence inaugurale de Heidegger en 1929, « Qu'est-ce que la métaphysique? » (« *Was ist Metaphysik?* »), dans laquelle on trouve des phrases telles que :

Le Néant est originairement antérieur au « Non » et à la négation. C'est le Néant lui-même qui néantit.

29. *Ibid.*, p. 45.

30. *Ibid.*, p. 47 ; ce type de critique du langage, mais aussi la défense de l'individualisme méthodologique et ontologique sont à trouver chez tous les héritiers de Brentano.

31. *Ibid.*, p. 52.

Ce mot de Heidegger est devenu un *locus classicus*. Encore avant Carnap, en 1930, Kraus s'était intéressé à des philosophes qui prennent le Néant au sérieux, tels que Heidegger et Rickert. En effet, comme il l'écrit : « À toute époque où resurgit le mystique, le Néant refait également surface et est à nouveau pris au sérieux. »

Kraus examine les mêmes phrases de Heidegger que Carnap et c'est ainsi qu'il clôt son étiologie : « Et si Heidegger dit que la science se ridiculise en ne prenant pas au sérieux le Néant, moi je réponds : toute science se ridiculiserait si elle le prenait au sérieux, à l'exception de la linguistique, de la critique linguistique et de la logique. »³²

Ce renvoi à la critique linguistique et à la logique nous mène cependant à une importante divergence entre les brentaniens et les positivistes. Kraus et Carnap soumettent les phrases de Heidegger à une analyse syntaxique et sémantique avant de les condamner comme bavardage. Ce procédé répandu chez les brentaniens signifie que la description d'une philosophie comme étant *absurde* a un sens précis et qu'il ne s'agit pas seulement d'une marque de refus. Mais le genre et la fréquence de l'analyse employée par les brentaniens diffèrent énormément du genre et de la fréquence de l'analyse à laquelle adhéraient les positivistes. Les brentaniens furent les premiers philosophes modernes à prendre au sérieux la théorie des structures formelles, théorie qu'ils employèrent partout. Mais contrairement aux positivistes, ils veillèrent toujours à consolider le caractère approprié d'une certaine analyse formelle dans un certain domaine d'application par des arguments psychologiques et ontologiques.

Or, cette disposition des brentaniens est presque totalement absente chez les positivistes. Cela se voit surtout dans l'attitude des uns et des autres envers la tradition : de larges portions de la tradition philosophique furent condamnées par les brentaniens et les positivistes, mais les brentaniens étaient cependant prêts à en faire la démonstration par des analyses détaillées de philosophes traditionnels — Kant, par exemple. Les divers termes, distinctions, arguments, etc. employés par Kant sont examinés séparément, avant que sa philosophie ne soit condamnée comme étant désespérément confuse. Ainsi, un caractère constant des critiques que les brentaniens adressent aux philosophies confuses est la constatation que, si l'on regarde attentivement les fondements descriptifs de philosophèmes traditionnels, si l'on tente d'indiquer les phénomènes d'ordre inférieur qui seuls pourraient donner un sens à ces philosophèmes, on ne trouve que trop souvent que ces philosophèmes flottent en l'air. Cette constatation est pourtant précédée la plupart du temps par la tentative de trouver un support pour les philosophèmes en question. Chez les positivistes cependant, on trouve rarement — abstraction faite d'exceptions telles que ladite analyse de Carnap — plus qu'une

32. Kraus, 1930, maintenant dans Kraus, 1934, p. 125. Carnap mentionne en l'approuvant l'attaque de Kraus.

tentative cursive pour constater si une thèse de la philosophie traditionnelle est sensée ou non. En ce sens, on peut dire que la philosophie brentanienne n'est pas tant une forme préliminaire du positivisme que le positivisme est une caricature de la philosophie brentanienne.

Twardowski exprime sans doute l'opinion de tous les brentaniens lorsqu'il affirme qu'il n'est pas du tout nécessaire de s'occuper de philosophes confus. En philosophie, la liaison entre l'expression écrite et la pensée est si étroite, que « nous pouvons supposer sans autre façon que l'auteur qui n'est pas capable d'exprimer clairement ses pensées est incapable de penser clairement. C'est pourquoi il ne vaut pas la peine de se donner du mal à débroussailler ses pensées. »³³

Qu'il y eut, dans la monarchie danubienne, une longue et vive tradition de la critique philosophique du langage, et en particulier une tradition de l'Anti-Kant et de l'Anti-Hegel, est un fait connu. En 1798 déjà, dans un rapport adressé à la « *Studien-Revisions-Hofkommission* », le conseiller administratif Franz Karl Hägelin s'exprima contre l'enseignement de la philosophie kantienne : « Leibniz et Wolf n'introduisirent pas de nouvelle terminologie dans les sciences [...]. Kant [...] a provoqué l'effondrement, sans substituer quelque chose de solide ; il a introduit une terminologie toute neuve. Si l'on introduisait la philosophie kantienne, le résultat serait que l'on cause de choses obscures et que l'on ne comprenne rien aux choses essentielles. »³⁴

Cette tradition, que documenta récemment Roger Bauer, par exemple, dans son livre *Der Idealismus und seine Gegner in Österreich*, atteignit son premier point culminant avec les critiques patientes et détaillées de Bolzano et l'élaboration de celles-ci par Prihonsky qui en fit *Le nouvel Anti-Kant*. Alors qu'on attribue à Kant d'incessantes confusions, Bolzano parle du « bavardage schellingien-hégélien ». ³⁵ Dans la même lancée, la tradition des soigneuses critiques de Kant que l'on omet souvent de considérer se poursuit avec les travaux de Brentano, de Marty et de Stumpf. L'expression de Brentano « À bas les préjugés ! »³⁶ signifie : à bas Kant !

Ehrenfels, par exemple, vit dans l'exigence kantienne de faire du caractère universalisable d'une action un critère de valeur de cette action, l'expression d'un « dogmatisme métaphysique et mystique ». Musil écrivit d'ailleurs quelques années plus tard :

L'impératif catégorique — et tout ce que l'on a tenu depuis pour un événement spécifiquement moral — n'est au fond qu'un détour, masqué de dignité bougonne, pour retrouver le sentiment. Mais, ce faisant, ce que l'on met au

33. Twardowski, 1979, p. 2.

34. Hägelin, 1798, p. 7, 8 et 10.

35. Winter, 1966, p. 215.

36. Brentano, 1970, première partie.

premier plan est quelque chose d'absolument secondaire et dépendant qui présuppose des lois morales au lieu d'en créer ; une expérience accessoire et nullement, il s'en faut!, l'expérience centrale de la morale)³⁷.

Les brentaniens remplacèrent les théories générales sur des normes et la réduction implicite de l'éthique à l'action humaine par des examens minutieux de la structure de valorisations individuelles, pour savoir si celles-ci ont pour objet des actions ou autre chose. Il s'agissait pour eux de trouver la relation entre valorisations, structures de préférence, sentiments et envie et non de prendre des positions éthiques idéologiques, si sublimes soient-elles. Ils voulaient montrer en particulier que de larges portions du conceptualisme traditionnel, dans le domaine de l'éthique par exemple, avaient vécu d'un régime d'exemples unilatéral. La multiplicité des valeurs ainsi que leur liaison à des actes de valorisation et aux faits de la vie affective auraient été négligées en faveur de normes et des actions qui s'y rattachent.

Plus encore que les avis partagés sur la philosophie scientifique exacte et sur la tradition philosophique, c'est une doctrine commune qui réunit les brentaniens et les positivistes. Il est d'ailleurs frappant que dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix déjà, Brentano ait élaboré à Vienne une doctrine de l'unité de toutes les sciences.³⁸ Cette doctrine représente les trois dernières parties de la philosophie exacte de Brentano. Dans une forme élaborée, elles sont normalement associées au programme du Cercle de Vienne. Mais, en fait, tous les brentaniens étaient partisans de la thèse selon laquelle il n'y a *pas*, pour la méthode, de *différence* entre sciences naturelles et sciences humaines. Dans les deux cas, on a affaire à des descriptions, des explications structurelles, des explications causales et à la construction d'hypothèses causales falsifiables. Ce programme fut défendu avec véhémence par Brentano et par ses héritiers, surtout contre un flot de discours philosophiques venant d'Allemagne — de Dilthey et Spranger jusqu'à Heidegger — dans lesquels on postulait d'étranges entités chargées de sens et une méthode de compréhension *sui generis* s'y rattachant. À cet effet, Kraus écrit en 1929 :

À nouveau il se forme aujourd'hui un peu partout des suites à ces philosophèmes (de la philosophie spéculative et mystique). Ces philosophies contemporaines qui croient devoir se rattacher à la phase spéculative et romantique oublient que justement ce fut elle qui provoqua la dépréciation et la dérision de toute philosophie aux yeux des chercheurs scientifiques. On tente parfois de montrer que ces Romantiques étaient sans doute égarés en ce qui concerne la recherche scientifique, mais qu'ils auraient été novateurs et

37. Le « caractère redoutable de la morale » dans Musil, 1983, p. 1003 (trad. Philippe Jaccottet). Voir *Prosa*, p. 898. L'œuvre centrale des brentaniens, qui justifie l'affirmation sur ce plan, est celle de Meinong, 1917. Sur le rapport avec Stumpf, Meinong, Musil et particulièrement St. Baley, voir Mulligan, 1988.

38. Brentano, 1929 ; voir aussi Stumpf, 1907.

exemplaires pour les sciences humaines. La méthode des sciences humaines serait en effet fondamentalement différente de celle des sciences naturelles.³⁹

Il y a une grande ironie dans le fait que la défense du programme de l'unité des sciences ait conduit chez les brentaniens et les positivistes à des résultats très différents. Les deux philosophies voulaient contribuer aux sciences. À cause de leur compréhension du concept de structure⁴⁰, laquelle s'orientait sur le modèle du concept de structure tel qu'il est représenté dans la logique moderne des relations, et à cause des tendances physicalistes et behavioristes, les positivistes ne pouvaient pas vraiment avoir des effets très positifs sur ce qu'on appelle les sciences humaines. Les brentaniens par contre, qui avaient une toute autre théorie de la *structure*, qui, elle, respectait aussi bien les relations ontologiques que logiques, contribuèrent de façon décisive à la formation de la linguistique structurelle, de la psychologie de la Forme et eurent une fructueuse interaction avec certaines branches de l'économie politique autrichienne (Menger, Böhm-Bawerk, V. Wieser⁴¹).

J'ai évité jusqu'à présent d'aborder plus précisément les thèses philosophiques des brentaniens. J'aimerais cependant mentionner ici trois de leurs idées — qui ne font pourtant aucunement partie des acquis les plus importants de ces philosophes, ceci à cause de la ressemblance avec d'autres idées qui furent influentes en Autriche-Hongrie à la même époque et parce qu'on omet souvent de prendre en considération cette ressemblance dans la littérature relative à l'histoire des idées de la monarchie. En fait, les brentaniens consacrèrent presque toutes leurs énergies philosophiques à deux domaines : celui de la psychologie descriptive et celui de la théorie des relations structurelles. Il s'agit là d'ailleurs de deux domaines qui avaient été passablement négligés dans la philosophie de langue allemande depuis Kant⁴². Aussi, ils considérèrent la psychologie descriptive comme l'application d'une théorie de la structure à des phénomènes linguistiques et psychologiques. Nous allons ici nous intéresser à trois thèses de cette psychologie descriptive. (La psychologie était, on le sait, une parole magique pour les penseurs et artistes autrichiens ; Thomas Mann a d'ailleurs souligné le degré d'importance de l'observation intérieure dans le roman autrichien).

A. Grâce à l'influence de certains arguments de Brentano, le jeune Husserl, Stumpf et Ehrenfels étaient tous d'avis qu'il n'existait pas de *Ich* et qu'il n'y avait donc pas non plus de conscience de soi ou de « relation sujet-objet ». Cette thèse, sous la forme que l'on trouve chez Mach — « Le *Ich* ne peut pas être sauvé » — eut une grande influence sur de nombreux articles en Autriche. Les brentaniens entreprirent alors de défendre la thèse contre des

39. Kraus, 1929, p. 150-151 (la remarque de l'éditeur de Brentano, 1929) ; voir particulièrement Kraus, 1928, maintenant dans Kraus, 1934, Bühler, 1927, Funke, 1927.

40. Sur ce concept de structure, voir Smith et Mulligan, 1982.

41. Cf. notre figure n° 1.

42. On ne trouve pas encore aujourd'hui de traduction française convenable pour les termes « philosophy of mind » et « analytic metaphysics ».

objections éventuelles, c'est-à-dire de penser jusqu'au bout la déconfiture du *Ich* — comme le dit Ehrenfels en s'appuyant sur Höfler.⁴³

B. Tous les phénomènes psychologiques sont conscients, mais on ne peut pas les observer — ainsi, il n'existe pas de description de la *vie intime*. Bien que l'on puisse observer des objets extérieurs, on n'est conscient de ses propres états mentaux qu'au moment même où ceux-ci sont vécus. Ces états et ces actes sont encastrés dans des relations causales et structurelles insaisissables dans leur ensemble. Les observations sont soumises à la volonté, et si je réussis à observer ma colère, celle-ci disparaît. L'évidence ou la conscience que nous avons par rapport à ce qui, à chaque instant, se passe en nous, n'est — pour employer une métaphore — qu'ilot de clarté. C'est pourquoi notre connaissance des phénomènes psychiques repose sur l'observation de phénomènes extérieurs comme les actions et sur l'emploi des signes. Le fait que et la manière dont nous vivons les choses sont définis par des déterminants et des motifs inconscients.⁴⁴

On trouve de semblables raisonnements aussi bien chez Musil que chez Kafka — tous deux héritiers (éloignés) de Brentano. Musil écrit d'ailleurs :

La psychologie appartient au domaine de la raison et la diversité des faits qui lui sont propres n'est pas non plus infinie comme nous l'apprend la possibilité d'existence de la psychologie comme science empirique. Il n'y a que les motifs psychiques qui soient d'une diversité incalculable et la psychologie n'a rien à voir avec ceux-ci⁴⁵.

Et Kafka écrit⁴⁶ :

Il n'est jamais possible de remarquer toutes les circonstances qui affectent l'ambiance d'un instant et opèrent même en elle [...]. Les distinctions ne prouvent qu'une chose : on a envie de se laisser influencer et de mettre en scène une vie artificielle en s'écartant le plus possible de soi-même, caché derrière des préjugés et des fantaisies⁴⁷.

C. Toutes les institutions sociales — l'argent, la loi, les échanges commerciaux, le langage — se sont constituées sans méthode, mais non au hasard, comme le dit Marty. Il est clair que cette thèse de l'individualisme ontologique est

43. Ehrenfels, 1916, p. 63-64. Brentano défendait sans doute le je.

44. Brentano, 1874, p. 40 et suivantes, p. 272. Voir Rug et Mulligan, 1986.

45. Musil, 1983, p. 1029. L'intéressante contribution de Musil à la psychologie descriptive — dans les *Druckfahnenkapiteln* de son roman (voir la note 37 ci-dessus) — est souvent mal évaluée, parce que l'on exagère l'influence de Mach sur Musil. Ce dernier était, du temps de sa dissertation, un « réaliste critique », comme Stumpf et les autres brentaniens. Voir mes remarques sur la traduction anglaise de sa dissertation (Musil, 1982) et *L'homme sans qualités*, p. 1026 et 1045.

46. Je reviens sur la tentative, que les distinctions brentaniennes soulèvent entre la conscience intime et l'impossibilité d'observer nos vécus, pour expliquer les repères narratifs centraux dans l'œuvre de Kafka. Voir par exemple Smith, 1981.

47. Kafka, *Tagesbücher*, 1976, p. 248.

étroitement liée au point B et à l'hostilité mentionnée plus haut des brentaniens par rapport à toute espèce de discours pompeux portant sur « la société », etc.

3. La pathologie de l'exactitude

Après cette esquisse des conséquences du désir d'exactitude à l'intérieur de la philosophie autrichienne, j'en arrive maintenant à un phénomène qui ne peut être compris que par rapport à l'arrière-plan de cette étude, peut-être devrait-on même dire une *obsession* de l'exactitude.

Il existe une tension étrange qui se manifeste surtout dans la production philosophique et intellectuelle de la monarchie danubienne. Cette tension occupe une place importante dans l'histoire des idées de cette époque. Il s'agit d'une tension entre les « préceptes autrichiens » tels qu'ils sont exposés autour de 1900 dans les textes philosophiques et scientifiques les plus importants — les préceptes de l'analyse, de l'exactitude, de la description prudente « par le bas », de la clarté, de l'absence de toute forme d'absurdité et de théorie pompeuse « par le haut » — et, d'autre part, diverses sortes de transgressions de ces préceptes. De telles transgressions peuvent simplement consister dans le fait qu'une théorie ou un discours manque d'observations ou de descriptions nécessaires d'un domaine de phénomènes ; mais elles peuvent aussi être l'expression d'un penchant pour des constructions conceptuelles ou pour le bavardage. Comme nous l'avons vu, cette opposition et cette tension sont thématiques à l'intérieur de la philosophie. Aussi, j'aimerais ici décrire quatre cas qui exemplifient cette tension : Freud, Ehrenfels, Weininger et le second Husserl.

Freud lui-même, ainsi que bon nombre de ses lecteurs, font toujours resurgir un doute concernant le caractère scientifique ou non scientifique de sa manière de procéder et de ses idées. Ce doute ou cette question ne se forme et n'eut d'intérêt pendant si longtemps qu'à cause de l'indéniable multiplicité des descriptions et des analyses précises que fait Freud, à cause des hypothèses qu'il établit et poursuit scrupuleusement et à cause de ses processus d'argumentation ramifiés — en définitive, donc, à cause de ce qui paraît être la rigueur de son procédé. Freud lui-même veille bien à ce que le lecteur soit impressionné par cette rigueur méthodique. Un aperçu de l'accueil réservé à Freud dans les pays de langue allemande, tel qu'il a récemment été exposé par Brodthage et Hoffmann⁴⁸, révèle le nombre de reproches tels que « dépourvu de méthode » ou « non-scientifique » qui lui sont adressés. Les travaux de Freud contiendraient des tentatives d'explication circulaires ou des explications qui, pour d'autres raisons, seraient inacceptables du point de vue formel ; ils consisteraient en réifications de concepts et contiendraient des portions de théorie déjà dépassée. Bon nombre de ces reproches sont faits par Karl Bühler dans son livre *Die Krise der Psychologie*, mais l'auteur y

48. Brodthage et Hoffmann, 1981.

exprime aussi son admiration pour la « prodigieuse lutte de Freud pour la clarté philosophique », en particulier dans ses derniers livres.⁴⁹ Pour notre sujet, l'intérêt se situe surtout au niveau de l'attitude de Wittgenstein par rapport aux travaux de Freud. D'une part sa grande admiration, d'autre part la conviction qu'il ne s'agit en aucun cas de science, mais bien plutôt des réflexions d'un artiste génial⁵⁰.

Le second exemple de l'alternance entre exactitude et bavardage concerne le double de Freud, Otto Weininger. Weininger fait un usage abondant de théories, arguments et matériaux provenant de la biologie, de la philosophie, de l'anthropologie, de la psychologie sexuelle, etc.⁵¹, mais ceci pour prêcher l'idéal masculin du célibataire purifié. Son œuvre majeure, *Geschlecht und Character*, constitue un énorme revers au monde des idées autrichien orienté vers l'exactitude contre le bavardage. Ce n'est pas un hasard si un apologiste de Weininger — et patient de Freud — fait la distinction entre une partie agréable, une partie sérieuse et une partie haineuse de son livre, cette dernière partie ne pouvant « en aucun cas avoir de rapport avec la science ou la philosophie »⁵². Il est surprenant de voir que, de tous les grands noms qui se montrèrent impressionnés par Weininger — Wittgenstein, Kraus, Canetti, Schönberg, Gomperz et, d'après Lessing⁵³, Mach, Simmel, Bergson, Höfler et Mauthner —, pratiquement aucun ne sut donner les raisons de son admiration.

J'en arrive à présent à mon troisième exemple de bavardage d'un niveau supérieur, celui de Christian von Ehrenfels : c'est lui qui découvrit les qualités des Formes et il est aussi le premier philosophe qui réussit à développer en détail une théorie des valeurs tout à fait naturaliste à la Spinoza. À côté des brillantes analyses de ce philosophe, psychologue et théoricien des valeurs, nous trouvons dans l'œuvre d'Ehrenfels plusieurs esquisses étranges du domaine de la philosophie de l'histoire, de la philosophie des religions, de type cosmologique et de l'ordre de la réforme sexuelle. Leur trait commun n'est pas le simple fait d'ignorer les « préceptes autrichiens », mais la tentative ratée d'incorporer et de transgresser ces derniers.

Max Brod fait d'ailleurs une description impressionnante des effets qu'eut sur lui cette tension telle qu'elle se présente dans plusieurs travaux d'Ehrenfels :

Malgré toute la subtilité qui le caractérisait, Ehrenfels [...] se situait toujours dans les dangereux parages du démentiel. C'est ainsi du moins que cela semblait après un premier aperçu furtif. S'intéressait-on davantage à Ehrenfels et à son système, que ne tardait pas à se manifester la solide logique de sa pensée. Mais

49. Bühler, 1927, p. 164 ; Bühler était fortement influencé par les brentaniens. Voir Mulligan, 1986 et 1986b

50. Wittgenstein, 1966, p. 44.

51. Comme A. Janik l'a exposé de façon détaillée dans Janik, 1982.

52. Swoboda, 1911, p. 41.

53. Lessing, 1930, p. 198.

elle aussi et elle surtout pouvait provoquer l'effroi et renforcer parfois (peut-être à tort) l'impression de démente qui s'était imposée déjà au départ⁵⁴.

Muni de tous les moyens dont dispose un bon brentanien, Ehrenfels se lance dès 1902 dans tout un flot d'exposés dans lesquels il défend les vertus de la polygamie pour les hommes doués⁵⁵. Ses idées sur la réforme sexuelle sont très soigneusement élaborées et portent aussi bien sur des raisonnements socio-darwinistes que sur le fonctionnement des « maisons de femmes » qu'il aimerait voir s'organiser.

Dans son célèbre essai *L'Allemand comme symptôme* (*Der deutsche Mensch als Symptom*), Musil se penche sur ce cas particulier de non-sens et de naïveté que présente un projet comme celui d'Ehrenfels. C'est justement *parce que* la tradition, les formes d'organisation et les institutions sociales donnent une forme à l'homme qui auparavant en est dépourvu — et Musil, peut-être par allusion aux observations de Nietzsche sur la mnémotechnique sociale (dans la *Généalogie de la morale*), parle à cet endroit d'une « cruauté monstrueuse et inévitable » — que la propagande efficace d'un réformateur à la Ehrenfels présuppose exactement ce qui la rendrait superflue.

Essayons en second lieu, à l'aide d'un exemple, de concevoir l'amorce d'une époque nouvelle. Il y a parmi nous beaucoup de polygames clandestins ; mais officiellement, et jusque devant leur conscience, nombre d'entre eux prônent la monogamie (selon la recette de la règle tolérante aux exceptions qui régit toute notre morale). Il s'agit là d'un état déjà labile, et rien n'empêche d'imaginer que tout d'un coup (dans des circonstances qui affaibliraient les églises et les partis conservateurs), la propagande de quelques détracteurs résolu du mariage entraîne une modification du code dont on pourrait vraisemblablement attendre des innovations d'ordre spirituel vraiment profondes. Mais « on pourrait imaginer » signifie notamment : il faudrait [...], il faudrait que l'émancipation de la femme eût fait de grands progrès, que la social-démocratie fût résolue à prendre au sérieux son ancien idéal, ce qui implique derechef des modifications de la situation économique dont on ne peut mesurer l'ampleur, et l'on ne peut prévoir si la presse étouffera le mouvement dans l'œuf ou l'appuiera : autrement dit, le commencement d'une époque dépend de mille hasards. Mais si toutes les conditions favorables étaient réunies, les innovations d'ordre spirituel ne seraient peut-être pas au rendez-vous pour finir : car les « réformes » ne rendent pas l'homme autre qu'il n'est, sauf si elles vont dans le sens d'un large courant d'énergie spirituelle qui dépend, à son tour, d'un million de hasards. Coïncidence non légale de nombreux faits. Où elle fait défaut, la propagande reste un phénomène absolument négligeable⁵⁶.

54. Brod, 1979, p. 209. Brod était l'auteur, avec Felix Weltsch, d'une recherche intéressante sur le problème des concepts vagues — c'est-à-dire inexacts. Cette recherche appartient clairement à la tradition des brentaniens, et tout particulièrement à celle de la psychologie descriptive martyienne (Brod et Weltsch, 1913).

55. Sur ce point, et sur la relation entre Freud et Ehrenfels, voir Rug et Mulligan, 1986.

56. Musil, 1983, p. 1370-1371 (trad. Philippe Jaccottet).

L'intérêt et le flair de Musil pour les limites entre exactitude et bavardage sont tout à fait comparables à la capacité d'un Brentano de diagnostiquer le non-sens philosophique comme tel. Mon dernier exemple sera le philosophe Edmund Husserl. Dix à quinze ans après avoir écouté à Vienne les cours de Brentano (1884-85), et suivi des études à Halle en compagnie de Stumpf, le plus ancien élève de Brentano, Husserl, avait déjà écrit deux grandes œuvres : sa *Philosophie de l'arithmétique* (1891) et l'un des plus grands livres de la tradition philosophique, les *Recherches logiques* de 1900-1901.

Les *Recherches* sont peut-être l'œuvre la plus importante qu'aient produite les brentaniens. On oublie toujours qu'elle fait partie intégrante de la tradition autrichienne, parce qu'on la lit dans l'optique du second Husserl, ou pire encore, dans l'optique du second Husserl et de son assistant Heidegger. Les *Recherches* reprennent des arguments et des distinctions que l'on trouve sans exception chez Brentano et les autres brentaniens, et c'est avec beaucoup de rigueur que Husserl les développe. Tous les traits de la philosophie exacte que j'ai cités jusqu'à présent sont parfaitement exemplifiés dans cette œuvre⁵⁷.

Autour de 1906, il se produisit pourtant quelque chose qui devait changer fondamentalement la nature de l'activité philosophique de Husserl. Alors qu'il avait, comme je l'ai dit, refusé au début toute forme de *Ich* ou de soi-même en dehors de la relation structurée des expériences vécues, il lui arriva néanmoins un jour, dans les dix premières années de ce siècle, d'apercevoir son *Ich*⁵⁸. Il semble que cet événement doive beaucoup au fait qu'il avait, lui, le brentanien, commencé à prendre beaucoup plus au sérieux Kant et les néo-kantiens.

En très peu de temps, Husserl fut perdu pour le monde de la philosophie exacte. Soit, ceci est le destin de nombreux philosophes dès le départ. Le cas de Husserl est inhabituel dans la mesure où il put *se servir* de ses précédentes découvertes. Le lecteur remarque comment il se sert de la rhétorique de l'exactitude, de la rigueur, de l'esprit scientifique d'une façon quasi inflationniste aux endroits où il a le moins de choses à dire.

À partir de 1907 et jusqu'à la fin de sa vie, Husserl produisit une série de textes qui n'ont pas tous été publiés, et dont font partie des œuvres influentes telles que les *Idées I*, les *Méditations cartésiennes*, *Logique formelle et transcendantale*, la *Crise des sciences européennes*. Les élèves les plus anciens de Husserl, ceux de la monarchie danubienne comme Ingarden ou Kolnai, ou les phénoménologues comme Reinach et Daubert remarquèrent très rapidement que le philosophe Husserl avait beaucoup changé depuis les *Recherches logiques*. Ses écrits étaient « pesants », consistaient en de grossières ébauches, étaient « dogmatiques ». Ses élèves, déçus, restèrent pourtant fidèles à l'ancien réalisme et à l'idéal de la clarté⁵⁹. Leurs descrip-

57. Voir Mulligan, 1986.

58. *Recherche logique V*, §8.

59. Voir Ingarden, 1959, p. 462 ; 1972, p. 27. Voir aussi Linke, 1961, p. 63.

tions des productions tardives de Husserl sont par trop clémentes. En fait, Husserl commet une erreur qui ressemble beaucoup à celle que les Brentaniens avaient décelée chez de nombreux philosophes de la tradition. Il érige une énorme construction philosophique sur un fondement descriptif trop mince. À cet endroit, je ne peux qu'esquisser brièvement une critique qui va dans ce sens — une critique qui, pour cette raison, est aussi passablement injuste⁶⁰. Le point de départ de Husserl en 1906 était une découverte qu'il avait faite en même temps que Meinong : la découverte des suppositions. Les jugements ne sont pas soumis à la volonté ; je ne peux pas décider de juger *p*. Mais je peux très bien décider de supposer que *p* est le cas, en considérant par exemple *p* comme une hypothèse. Le phénomène des suppositions et son importance (entre autres) pour la logique furent immédiatement reconnus par des philosophes extérieurs à l'école de Brentano, tels que Bertrand Russell. Cette importance fut également anticipée partiellement par le logicien Frege et conduisit à la découverte de toute une série d'autres problèmes intéressants.

Mais Husserl ne s'intéressait plus désormais à des problèmes de cette nature. Enchanté d'avoir aperçu son *Ich* — qui fut alors baptisé « le *Ich* transcendantal » ou la « Subjectivité transcendantale » — il pensa avoir découvert toute une série de sciences « nouvelles », « rigoureuses », « radicales », « profondes », « sérieuses », « fondamentales ». Il se trouve en effet que par les diverses « réductions » — de nature psychologique, eidétique, transcendantale, etc. — le *Ich* transcendantal est à même de découvrir diverses objectivités « constituées ». Aussi, il faut comprendre toutes ses diverses « réductions » selon le modèle de la supposition volontaire. Elles sont toutes d'une manière ou d'une autre analogues. Or, Husserl ne parvient jamais à identifier l'analogie déterminante, aussi peu d'ailleurs qu'il réussit à expliquer le sens de termes comme, par exemple, *constituer*. Ceci ne l'a pourtant pas empêché de consacrer plusieurs milliers de pages aux possibilités combinatoires de ces termes — dans un discours dans lequel littéralement toutes les roues tournent sans que quoi que ce soit ne tourne avec. Si l'on voulait suivre le très méchant exemple de Musil, il serait facile d'établir une grammaire et un lexique pour la production tardive de Husserl.

Ces textes présentent les caractéristiques suivantes : ils ne contiennent pas d'*exemples* qui pourraient, comme c'était le cas chez le premier Husserl, servir au contrôle de ses analyses. Stumpf écrivit d'ailleurs sur les *Idées* de Husserl qu'« on y regrette beaucoup l'absence d'exemples, mais là où on en trouve, ils sont véritablement propres à induire le lecteur en erreur »⁶¹. Ces textes de Husserl ne contiennent ensuite presque aucun *argument*, contrairement encore à ses anciens travaux, et enfin, ses constructions sont structurellement très semblables aux constructions de l'idéalisme allemand, et en

60. Voir par contre Mulligan, 1986.

61. Stumpf, 1939, p. 189.

particulier à celles de Fichte — un fait qui, lorsqu'il l'apprit, a tout de même gêné Husserl.

On ne saurait finalement être surpris du fait que le vieux Brentano, déçu dans son espoir que l'exactitude s'installerait en philosophie, parle de Husserl comme du plus grand « sécessionniste » philosophique d'entre ses héritiers, de « Husserl et son kantisme du XX^e siècle »⁶².

J'aimerais mentionner enfin une hypothèse intéressante qui pourrait peut-être expliquer comment Husserl a pu aussi rapidement et d'une façon aussi convaincue traverser presque toutes les étapes entre exactitude et bavardage. Cette hypothèse repose sur un vieux cliché selon lequel la mauvaise philosophie a quelque chose en commun avec la poésie⁶³. Dans une monographie sur la phénoménologie et l'expressionnisme, Ferdinand Fellmann a tenté de montrer que la philosophie tardive de Husserl a de nombreux traits propres à l'expressionnisme littéraire. Il montre comment, dans les deux cas, on utilise des formules toutes faites telles que « la vraie réalité », « la réalité réelle », et qu'il s'agit souvent d'amplifier « le sens de la réalité et de la possibilité ». Le style des *Idées*, dit Fellmann, est expressif et non descriptif.

La philosophie tardive de Husserl est-elle l'entreprise d'un artiste ou d'un mystique ? Il est pratiquement certain que Husserl a voulu enseigner à ses lecteurs une nouvelle façon de voir les choses. L'hypothèse de Fellmann est en outre étayée par la lettre qu'écrivit Husserl à Hugo von Hofmannsthal après une rencontre avec le poète. Il y écrit que sa méthode phéno-ménologique — qui est un « bénéfice durable » — est proche de cette position dans laquelle nous met « votre art comme étant une position purement esthétique quant aux objets qui y sont représentés et au monde environnant »⁶⁴.

Brentano, Marty, Stumpf, mais aussi Wittgenstein étaient des personnes profondément contemplatives. Dans leurs écrits, ils parviennent pourtant à nous donner une idée de ce qu'est la recherche de la clarté absolue — pour employer une expression favorite de Wittgenstein et des brentaniens —, sans pour autant passer outre les limites de ce que l'on peut clairement exprimer, puisque cette transgression serait même répréhensible. Mais il n'est pas lieu d'aborder ici les ramifications de l'histoire de l'éthique de l'exactitude, de la valeur de l'univocité dans la production artistique et philosophique de la monarchie danubienne.

62. Brentano, 1966, p. 317 (lettre de 1916).

63. Voir la position de Carnap (1931) en opposition à celle de Heidegger et Nietzsche, ce dernier ayant dû être plus honnête en habillant ses idées artistiquement et non scientifiquement.

64. Husserl, 1907, dans Friedrich, dir., 1968, p. 111-112. K. Hamburger a comparé de manière intéressante la poésie de Rilke à la méthode phénoménologique et la « vision des essences » de Husserl.

Bibliographie

- Baley, St., *Ueber Urteilsgefühle*, Lernberg, 1916
- Bauer, R., *La réalité, royaume de Dieu, études sur l'originalité du théâtre viennois dans la première moitié du XIX^e siècle*, München, 1965
- , *Der Idealismus und seine Gegner in Österreich*, Heidelberg, Winter 1966
- Brentano, F., *Die Vier Phasen der Philosophie*, Leipzig, Meiner, 1926
- , *Über die Zukunft der Philosophie*, Leipzig, Meiner, 1929
- , *Die Abkehr vom Nichtrealen*, Hamburg, Meiner, 1966
- , *Versuch über die Erkenntnis*, Hamburg, Meiner, 1970
- , *Deskriptive Psychologie*, Hamburg, Meiner, 1982
- Brod, M., *Der Prager Kreis*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979
- Brod, M. et Weltsch, F., *Anschaung und Begriff*, Leipzig, Wolff, 1913
- Brodthage, H. et Hoffmann, S., « Die Rezeption der Psychoanalyse in der Psychologie » dans Cremerius, J., dir., *Die Rezeption der Psychoanalyse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, p. 135-254
- Bühler, K., *Die Krise der Psychologie*, Jena, Fischer, 1927
- Cacciari, M., *Krisis — Saggio sulla crisi dei pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Mailand, Feltrinelli, 1978
- Carnap, R., « Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache », dans *Erkenntnis* II, maintenant dans Schleichert, dir., 1975, p. 149-172
- Fellmann, F., *Phänomenologie und Expressionismus*, Freiburg, Alber, 1982
- Funke, O., *Studien zur Geschichte der Sprachphilosophie*. Berne, Francke, 1927
- Hägelin, F.K., « Bemerkungen über die Gedanken, die Kantische Philosophie betreffend » (1798), dans Wotke, K., *Ein Beitrag zur Geschichte des Kantianismus in Österreich*, Wien, 1903
- Hamburger, K., « Die phänomenologische Struktur der Dichtung Rilkes », dans Hamburger, K., *Philosophie der Dichtung*, Stuttgart, 1966
- Husserl, E., *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Den Haag, Nijhoff, 1979
- Ingarden, R., « Edmund Husserl zum 100. Geburtstag », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 13, 1959, p. 459-463
- , « What is new in Husserl's Crisis? », *Analecta Husserliana*, vol. II, Dordrecht, 1972, p. 23-47
- Janik, A., « "Therapeutic Nihilism" : How not to Write About Otto Weininger » dans Smith, dir., 1981
- , *Essays on Wittgenstein and Weininger*, Amsterdam, Rodopi, 1985
- Kolnai, A., « Brentano's Place in the History of Philosophy », manuscrit de cours non publié, 1972
- Kraus, O., « Der Untergang des wissenschaftlichen Denkens (Oswald Spengler) », *Hochschulwissen*, 1924, p. 45-52

- , « Geisteswissenschaft und Psychologie » (1928), maintenant dans Kraus, 1934
- , « Über Alles und Nichts » (1930), maintenant dans Kraus, 1934
- , « Selbstadardstellung », dans H. Schmidt, dir., *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Leipzig, Meiner, 1929
- , *Wege und Abwege der Philosophie*, Prague, Clave, 1934
- Lessing, T., *Der jüdische Selbsthass*, Berlin, 1930
- Linke, P., *Niedergangerscheinungen in der Philosophie der Gegenwart — Wege zu ihrer Überwindung*, München, Reinhardt Verlag, 1961
- Loos, A., *Sämtliche Schriften*, vol. I, Wien/München, Herold, 1962
- Meinong, A., *Emotionale Präsentation* (1917), maintenant dans la *Gesamtausgabe*, vol. III, 1968, p. 283-476
- Mulligan, K., « Philosophy, Animality and Justice : Kleist, Kafka, Weininger and Wittgenstein », dans Smith, dir., 1981, p. 293-312
- , « Exactness, Description and Variation : How Austrian Philosophy was Done », dans Nyiri, C., dir., *Österreichische Philosophie*, Vienne, Hölder-Pichler, 1986, p. 86-97
- , « On Structure : Bühler's Linguistic and Psychological Examples », dans Esenbach, A., dir., *Karl Bühler's Theory of Language*, Amsterdam, Benjamins, 1988a, p. 203-228
- , « Musil and the Analysis of Emotions », manuscrit, 1988
- Mulligan, K. et Smith, B., « Franz Brentano's Ontology of Mind », *Philosophy and Phenomenological Research*, 1985, p. 627-644
- , « Mach and Ehrenfels : The Foundation of Gestalt Theory », in Smith, dir., *Foundations of Gestalt Theory*, München, Philosophia, 1988, p. 124-157
- Musil, R., « Moralische Fruchtbarkeit » (1913), « Geist und Erfahrung » (1921), « Der Deutsche Mensch als Symptom » (1923), dans Musil, R., *Essays und Reden*, Frise, A., dir., Rowohlt, 1983
- Neurath, O., *Antispengler*, München, Callwey, 1921
- Plessner, H., *Husserl in Göttingen*. Göttingen, Vandenhoeck, 1959
- Rhees, R., dir., *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*, Oxford, Blackwell, 1981
- Riegl, A., *Spätrömische Kunstindustrie*, Vienne, 1901
- Rug, R. et Mulligan, K., « Trieb und Theorie : Bemerkungen zu Ehrenfels » dans Fabian, R., dir., *Das Leben und Werk von Christian von Ehrenfels*, Amsterdam, Rodopi, 1986
- Russell, B., « The Philosophy of Logical Atomism » (1918), dans Marsh, R., dir., *Logic and Knowledge*, London, Allen & Unwin, 1956
- Schleichert, H., *Logischer Empirizismus-Wiener Kreis*, München, Fink, 1975
- Schorske, C., *Fin-de-Siècle Vienna : Politics and Culture*, Cambridge University Press, 1979
- Schumpeter, J.A., *Ten Great Economists*, Londres, Allen & Unwin, 1952

- Smith, B., « Kafka and Brentano : A Study in Descriptive Psychology », dans Smith, B., dir., 1981, p. 113-160
- , dir., *Structure and Gestalt : Philosophy and Literature in Austria-Hungary and her Successor States*, Amsterdam, Benjamins, 1981
- Smith, B. et Mulligan, K., « Pieces of a Theory », dans Smith, dir., *Parts and Moments. Studies in Logical and Formal Ontology*, München, Philosophia, 1982
- Swoboda, H., *Otto Weiningers Tod*, Vienne, Deuticke, 1911
- Twardowski, K., *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Vienne, Hölder, 1894
- , « On Clear and Obscure Styles of Philosophical Writing », dans Pelc, J., *Semiotics in Poland*, Dordrecht, Reidel, 1979
- Utitz, E., « Erinnerungen an Franz Brentano », *Wissenschaft zu der Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg*, quatrième année, cahier 1, 1954, p. 73-90
- Von Ehrenfels, C., « Über Gestaltqualitäten », *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 14, 1890, p. 242-292
- , *System der Werttheorie*, vol. I et II, 1897/98, maintenant dans *Werttheorie*, München, Philosophia, 1982
- , « Die sexuelle Reform », *Politisch-anthropologische Revue*, vol. II, 1904, p. 970-993
- , « Das Mutterheim », *Politisch-anthropologische Revue*, vol. V, 1906
- Winter, E., *Der Böhmisches Vormärz*, Heidelberg, Winter, 1966
- Wittgenstein, L., *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Experience*, C. Barrett S. J., dir., Oxford, Blackwell, 1966
- , *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, 1967
- , *Notebooks 1914-1916*, 1979
- Worringer, W., *Abstraktion und Einfühlung*, 1908
- Zuckerhandl, B., *Zeitkunst. Wien 1901-1907*, Vienne/Leipzig, Heller et Cler, 1908

L'analogie et la vérité chez Franz Brentano

Marietje Van Der Schaar

La critique de la raison en Europe centrale

Volume 26, numéro 2, automne 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004994ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004994ar>

[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

Van Der Schaar, M. (1999). L'analogie et la vérité chez Franz Brentano. *Philosophiques*, 26 (2), 203–217. <https://doi.org/10.7202/004994ar>

Résumé de l'article

Les idées aristotéliennes sur l'analogie qui se trouvent dans la thèse de Brentano peuvent éclairer sa théorie de la vérité, tout comme ce qu'il écrit sur la notion de vérité à la fin de sa vie. Il semble que Brentano ne distingue pas la notion de la vérité et la notion d'évidence ; mais, à vrai dire, il a deux notions de vérité. Au sens originel, un jugement vrai signifie une évidence ; au sens figuré ou analogique, un jugement aveugle, qui correspond à un jugement évident sous tous les autres aspects, est aussi dit vrai. Ce jugement est vrai en tant qu'il peut être jugé avec évidence.

L'analogie et la vérité chez Franz Brentano

MARIETJE VAN DER SCHAAR

Université de Leiden, Pays-Bas
vdschaar@rullet.LeidenUniv.nl

RÉSUMÉ. — Les idées aristotéliennes sur l'analogie qui se trouvent dans la thèse de Brentano peuvent éclairer sa théorie de la vérité, tout comme ce qu'il écrit sur la notion de vérité à la fin de sa vie. Il semble que Brentano ne distingue pas la notion de la vérité et la notion d'évidence ; mais, à vrai dire, il a deux notions de vérité. Au sens originel, un jugement vrai signifie une évidence ; au sens figuré ou analogique, un jugement aveugle, qui correspond à un jugement évident sous tous les autres aspects, est aussi dit vrai. Ce jugement est vrai en tant qu'il peut être jugé avec évidence.

ABSTRACT. — Aristotelian ideas on analogy that may be found in Brentano's early thesis help to elucidate his theory of truth, especially what Brentano wrote on truth at the end of his life. It seems as though Brentano did not distinguish between the notion of truth and the notion of evidence ; but, in fact, he has two notions of truth. The original sense of truth in a true judgment means evidence ; in a derived or analogical sense, a blind judgment, which corresponds to an evident judgment in all other aspects, is also called true. Such a judgment is true in so far as it may be judged with evidence.

Introduction

Le livre le plus connu de Brentano est intitulé *Psychologie du point de vue empirique*. La psychologie dont il s'agit là n'est pas une psychologie empirique au sens moderne du mot. Brentano qualifie sa psychologie de « descriptive ». Ce qu'il décrit sont les phénomènes psychiques qui nous sont donnés par la perception interne. Quelquefois, Brentano nomme sa psychologie « psychologie analytique », car la psychologie analyse les phénomènes psychiques jusque dans les éléments les plus petits, comme nous décomposons les mots en lettres. Dans cette psychologie descriptive, Brentano prête attention aux notions de base de la psychologie, qui, pour lui, sont aussi les notions de base de la philosophie. Entre la publication de cette œuvre en 1874 et l'œuvre suivante d'importance, *L'origine de la connaissance morale*, il y a quinze ans. Quoiqu'il n'ait rien changé à son projet, la question centrale que se pose alors Brentano est la suivante : comment une psychologie descriptive peut-elle fournir un fondement aux sciences normatives que sont la logique et l'éthique ?

Bien que l'on puisse dire que Brentano est un « empiriste » en tant qu'il croit que tous nos concepts ont leur origine dans l'expérience, il n'est pas un empiriste au sens où il croit que la tâche de l'éthique et de la logique consiste seulement à décrire ce que nous jugeons comme bon, ou ce que nous jugeons comme vrai ou valide. Il estime aussi que le domaine des vérités nécessaires est plus large que celui des mathématiques et de la logique. Bien que Bren-

tano ait subi l'influence de Stuart Mill et de Comte, il a donné une interprétation propre à l'empirisme. Il ne faut pas oublier que Brentano était prêtre et qu'en tant que tel, il avait pris connaissance de la scolastique, surtout de l'œuvre de saint Thomas. Un autre élément important pour son développement fut le regain d'intérêt pour Aristote au dix-neuvième siècle, que l'on peut voir, par exemple, dans l'œuvre de Trendelenburg, qui fut l'un des maîtres de Brentano et écrivit sur la doctrine des catégories chez Aristote. Et c'est cette doctrine qui constitue aussi le sujet de la thèse de Brentano.

Dans cet article, je veux montrer que les idées aristotéliennes sur l'analogie qui se trouvent dans la thèse de Brentano peuvent éclairer sa théorie de la vérité, non seulement sa théorie de la vérité comme il la défend avant 1890, mais aussi ce qu'il écrit sur la notion de vérité à la fin de sa vie, dans les années 1914 à 1916. Cette théorie de la vérité des années 1914-1916 est difficile à interpréter, parce que Brentano utilise différentes notions de vérité côte à côte.

En ce qui concerne l'ontologie de Brentano, une distinction entre ses écrits antérieurs et ses écrits postérieurs est très éclairante. La notion de l'analogie joue un rôle important dans l'ontologie du « jeune » Brentano : l'étant est analogue, c'est-à-dire que l'être a plusieurs formes. Dans les écrits du « vieux » Brentano, la thèse défendue est que l'être n'a qu'une seule forme : l'être individuel. L'être n'est pas analogue, mais univoque. En ce qui concerne son épistémologie, je crois qu'il y a plus de continuité dans la pensée de Brentano. Le « jeune » Brentano utilise la notion d'analogie pour mettre en relation l'une avec l'autre les différentes notions de la vérité ; il fait la même chose dans ses écrits postérieurs, bien qu'il n'utilise plus le mot « analogie ».

La théorie de la vérité de Brentano est d'importance parce qu'il s'efforce de développer un concept de vérité non relativiste sans pour autant supposer l'existence de vérités ontologiques, de vérités indépendantes de nos jugements. Brentano veut également présenter une notion de vérité qui nous fournisse un critère nous permettant de déterminer si nos jugements sont vrais ou faux.

Il existe différentes possibilités d'éclairer la notion de vérité au moyen de la notion de l'analogie. Dans le paragraphe 1, je veux montrer que Brentano croit qu'il y a un parallèle substantiel à faire entre la notion du vrai et celle du bien. Il y a une égalité de rapports — *une analogie au sens strict* — entre ces deux notions.

La thèse de Brentano, publiée en 1862, traite du problème que l'on rencontre chez Aristote et qui consiste à tenter de comprendre comment il est possible de dire « être » de choses de types très divers. La question qui se pose est : est-ce par hasard que nous utilisons le mot « être » de façons si diverses? Ou y a-t-il une cohérence à la base de ces usages divers? Est-il possible de relier les sens divers du mot « être » à un sens fondamental? En ce cas, on parle d'*une analogie par rapport à l'Un* (comme je l'expliquerai dans le paragraphe 2).

Nous pouvons nous poser une question semblable à l'égard de l'usage du terme « vrai ». De même qu'il y a, pour Aristote, un seul sens originel du terme « être », de même y a-t-il, pour Brentano, un seul sens originel du terme « vrai ». Je reviendrai sur ce point dans les paragraphes 3 et 4.

§1 L'analogie entre la notion du vrai et celle de bien

Quand Aristote emploie le terme « analogie », il parle toujours d'une égalité de rapports. En premier lieu, il emploie la notion d'analogie en biologie pour souligner la ressemblance des fonctions des organes d'animaux de diverses espèces. Il l'emploie aussi pour montrer que les axiomes et les preuves mathématiques s'appliquent à des sortes de choses diverses comme les points, les lignes, les moments et les corps¹. C'est ainsi qu'Aristote rend plausible l'existence de jugements généraux sur des choses de sortes très diverses. Les sciences comme la biologie exigent une unité du genre à l'égard des objets auxquels elles s'appliquent. Néanmoins, il est aussi possible qu'une science n'ait qu'une unité plus faible que celle du genre ou *genus*, celle de l'analogie². Dans ce sens, les mathématiques sont un exemple pour la philosophie de l'être d'Aristote. À la fin de la *Métaphysique*, Aristote tire une conclusion importante pour la possibilité d'une philosophie de l'être : il y a une unité d'analogie entre les catégories différentes³.

Aristote dit à propos de l'unité d'analogie qu'elle existe quand une première chose est dans un rapport à une deuxième chose comme une troisième à une quatrième⁴ ; il y a une ressemblance de rapports. Un exemple connu de cette analogie vient de l'*Éthique à Nicomaque* : « l'intelligence est à l'âme, comme le visage est au corps »⁵. Au moyen de cette analogie, on peut dire quelque chose sur les notions indéfinissables comme les notions de base que sont l'être, le bien et le vrai⁶.

Les scolastiques ont utilisé systématiquement cette forme d'analogie sous le nom d'analogie proportionnelle (*analogia proportionalitas*). Selon saint Thomas, nous pouvons dire quelque chose sur la connaissance de Dieu, bien que nous ne puissions rien savoir sur Dieu même. La connaissance de Dieu est à Dieu dans le même rapport que la connaissance de l'homme à l'homme⁷. Il n'est aucunement question d'une réduction de l'un à l'autre. Dans le cas de cette forme d'analogie, les termes de la comparaison et ceux des rapports comparés gardent leur indépendance. Suivant l'exemple de saint Thomas, Brentano parle d'« *Analogie der Proportionalität* ». Nous disons qu'un monarque est « roi » par rapport aux autres humains, que

1. Aristote, *Seconds Analytiques*, 74a17-25.

2. Aristote, *Métaphysique*, 1017a2.

3. *Ibid.*, 1093b18.

4. *Ibid.*, 1016b31.

5. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1096b28.

6. Aristote, *Métaphysique*, 1048a35 et suivantes.

7. Saint Thomas, *De Veritate*, II,11,c., Klubertanz, 1960, p. 190, 89

l'aigle est « roi » par rapport aux autres oiseaux. De même nous parlons du roi au jeu d'échecs. Dans tous ces cas il y a une analogie, c'est-à-dire une égalité de rapports, une parenté de concepts⁸.

En philosophie, il n'est pas inhabituel de comparer les notions du vrai et du bien. Mais la comparaison ne va pas de soi dans la tradition aristotélicienne, parce que pour Aristote, la vérité revient premièrement à l'intelligence, alors que le bien se trouve dans les choses.

Déjà dans la *Psychologie* de 1864, Brentano établit une comparaison entre les objets de la logique, les jugements, et les objets de l'éthique, les émotions, qui comprennent les actes de la volonté (*voluntates sive affectus*)⁹. Chacune des deux sortes de phénomènes psychiques, les jugements et les émotions, forme un domaine indépendant. En même temps, ces deux sortes de phénomènes montrent des ressemblances importantes. Jugements et émotions sont en effet tous deux bâtis sur des représentations¹⁰. Et, contrairement aux représentations, les jugements comme les émotions se trouvent en deux qualités différentes : tout jugement est une acceptation ou un rejet, toute émotion est un amour ou une haine¹¹. L'une des deux qualités est positive (l'affirmation, l'amour), l'autre négative. Il faut faire attention à ne pas pousser trop loin cette comparaison. Dans la *Psychologie*, Brentano dit que les deux sortes de phénomènes manifestent des degrés d'intensité, mais plus tard il retire cette thèse¹². Car s'il y a un « meilleur » et un « moins bon » dans le domaine des émotions, il n'y a pas de « plus vrai » et de « moins vrai » en matière de jugement.

Dans *L'origine de la connaissance morale* de 1889, Brentano donne la priorité à l'analogie entre l'éthique et la logique. Il compare l'éthique à la logique pour rendre plausible l'objectivité de l'éthique¹³. Le problème de Brentano est de savoir comment critiquer le naturalisme et l'historisme sans être obligé de supposer que le bien soit une qualité objective. Ce n'est pas tant la notion de la qualité objective du bien mais la notion de la correction ou de

8. Brentano, 1960, p. 93. Je laisse de côté la distinction que fait Brentano entre deux formes de l'analogie proportionnelle. Brentano appelle la forme dont il s'agit ici « qualitative » : différentes qualités se rapportent de la même façon à plusieurs sujets. Seule cette forme est d'importance pour sa philosophie.

9. Déjà dans sa thèse, Brentano attire l'attention sur la ressemblance entre le bon et le vrai : le bon est la fin de la volonté ; le vrai est la fin de l'intelligence : « Das Gute ist das, was der Wille erstrebt, so ist das Wahre das, worauf der Verstand als sein Ziel gerichtet ist. » (Brentano, 1960, p. 29).

10. Brentano, 1874, p. 291.

11. *Ibid.*, p. 263, 292.

12. Brentano, 1911, p. 142.

13. Dans son article sur la vérité de 1889, Brentano éclaire la notion de base de la logique à l'aide de la notion de base de l'éthique. De même dans ses écrits postérieurs, il soutient cette thèse de l'analogie entre les deux domaines, par exemple dans « Seiend, Wahr und Gut » (3-5-1908), Brentano, 1966, p. 357-359 (le manuscrit M38), et dans une lettre à Kraus du 14 septembre 1909 (Brentano, 1966, p. 207). Chaque fois, la comparaison n'est pas poussée trop loin.

la justesse des émotions qui prend une place centrale dans l'éthique de Brentano. De deux émotions contraires, l'une est correcte, l'autre incorrecte¹⁴. « Nous disons que quelque chose est vrai lorsque l'acceptation qui s'y rapporte est juste. Nous disons que quelque chose est bien lorsque l'amour qui s'y rapporte est juste. »¹⁵ Le discernement de ce qui est digne de notre amour est l'*analogon* de l'évidence dans le domaine du jugement¹⁶. Il n'y a pas que les jugements, mais aussi les émotions qui sont susceptibles d'être dites justes ou non¹⁷.

Nous disons que le jugement ou l'émotion de quelqu'un est juste, quand celui ou celle-ci convient, est en harmonie avec les objets¹⁸. Dire qu'un objet est vrai ou bon ne signifie cependant rien d'autre que dire que l'acceptation ou l'amour de cet objet est juste. Nous ne pouvons pas éprouver la vérité ou la bonté d'un objet extérieur à nous ; par contre, nous pouvons éprouver la justesse d'une émotion ou d'un jugement. Brentano définit donc les notions du vrai et du bon en termes de justesse (voir paragraphe 4). Dans les jugements comme dans les actes moraux, il y a une préférence d'ordre intérieur qui distingue la volonté morale de la volonté immorale et différencie le jugement vrai du préjugé¹⁹. Les deux sortes de phénomènes réveillent une certaine justesse intérieure, de sorte que l'éthique et la logique comportent un élément normatif inhérent aux phénomènes psychiques mêmes.

§2 L'analogie par référence à l'Un

Signaler une égalité de rapport n'a qu'une valeur relative quand nous voulons savoir quelque chose sur les termes de ce rapport. Dire que le vrai est par rapport au jugement juste comme le bien par rapport à l'émotion juste montre quelque chose des notions de base en général et souligne que celles-ci sont en rapport à l'expérience, mais ne dit pas grand-chose de la notion du vrai en particulier. Nous voyons un problème comparable dans la *Métaphysique* d'Aristote : la thèse selon laquelle il y a une égalité de rapports entre les catégories différentes ne montre pas encore qu'une philosophie de l'être soit possible. Celle-ci n'est possible que si toutes les manières d'être peuvent être ramenées à une seule. Cette manière d'être qui est à la base des autres est la manière d'être de la substance (« *ousia* »). Que nous puissions dire qu'une longueur est de deux mètres, cela est fondé sur l'être de la substance à laquelle cette longueur revient. « Être » est dit des différentes catégories par

14. Roderick Chisholm montre que, dans ses écrits postérieurs, Brentano a supprimé cette forme d'analogie entre les jugements et les émotions (Chisholm, 1982, p. 77 ; cf. Chisholm, 1986, ch. 4).

15. Brentano, 1889, p. 17[19].

16. *Ibid.*, p. 21[22].

17. Brentano, 1911, p. 140, Brentano, 1874, p. 312.

18. Brentano, 1889, p. 76 [60].

19. *Ibid.*, p. 11[13].

référence à l'Un (« *pros hen* »), à une seule nature (« *archè* »)²⁰. Et la manière dont les différentes formes d'être sont en rapport avec cette forme d'être originelle de la catégorie de la substance détermine les catégories à distinguer²¹. Bien que la division des catégories prenne son point de départ dans des considérations grammaticales, le but est d'en arriver, par l'analyse des structures logiques sous-jacentes, à des distinctions ontologiques.

Aristote n'utilise pas le mot « analogie » pour désigner le rapport à l'Un, alors que la tradition scolastique introduit cet usage : elle emploie le terme « analogie attributive » (*analogia attributionis*)²². Brentano dit : « *Analogie zum gleichen Terminus* », c'est-à-dire, « analogie au même terme », ou même « terminus ». Selon la scolastique, les termes d'une relation sont des objets reliés ; le « terminus » d'un rapport est ce à quoi l'autre terme (la base) est relié. « Terme » ou « terminus » ne doivent pas être entendus comme des éléments linguistiques. Le terminus est ce que « vise » l'autre terme. Brentano donne la priorité à cette analogie dans sa thèse, et cherche à justifier la division des catégories aristotéliennes²³.

L'exemple classique, emprunté à Aristote, d'un mot qui est analogue par référence à l'Un est le mot « santé ». « Sain » se dit d'abord de l'état d'un organisme, puis du remède à titre de cause productrice, ou de l'urine à titre de signe. Brentano donne deux exemples. Les mots « *heilsam* » et « *heilbar* » ont une même source, comme les mots « étranger » et « étrange » en français, et c'est pourquoi on les dit « analogues par référence à l'Un ». Aristote appelle les choses indiquées par ces mots des « paronymes »²⁴. Un mot comme « royal » est aussi analogue par référence à l'Un, parce que ses différents sens se groupent autour de l'un d'entre eux. Brentano appelle ces termes des « noms de famille »²⁵. Nous parlons par exemple non seulement de souverain royal, le détenteur du pouvoir royal, mais aussi de sceptre royal, d'honneur royal, d'ordonnance royale, de sang royal. On appelle cet honneur « royal » parce que c'est l'honneur du souverain royal. Dans tous ces cas d'analogie par référence à l'Un, nous pouvons distinguer entre l'usage primaire et l'usage secondaire d'un terme : selon la définition et selon la connaissance.

20. Aristote, *Métaphysique*, 1003b6.

21. *Ibid.*, 1061a11.

22. Quelques-uns, comme Owen, refusent par conséquent d'appeler « analogie » cette forme de polysémie chez Aristote. Owen emploie le terme « focal meaning » (le foyer), terme qui est un peu trompeur parce que, chez Aristote, il ne s'agit pas des sens du terme être, mais des manières d'être mêmes (Owen, 1960, p. 180 ; cf. Kahn, 1978, p. 264).

23. Brentano, 1960, p. 109, 113.

24. Aristote, *Catégories*, 1a12 et suivantes. Il n'est pas correct de dire que les termes « paronyme » et « analogue par référence à l'un » sont synonymes ; dire de quelque chose ou de quelque mot que ce sont des paronymes est une caractérisation grammaticale.

25. Brentano, 1960, p. 96. Il y a clairement une différence avec la notion de *Familienähnlichkeit* utilisée par Wittgenstein. Ce dernier montre, lui aussi, que les objets qui sont indiqués par un mot ne doivent pas avoir un noyau fixe de caractéristiques. Mais Brentano croit à l'existence d'un sens primaire, un « père » pour ainsi dire.

Les termes qui sont analogues par référence à l'Un sont-ils plus près des termes univoques que les termes qui sont analogues au sens strict (ceux avec une égalité de rapports), puisqu'on peut réduire les sens différents à un sens fondamental? Ce qui n'est pas substance est plutôt d'un être (génitif), qu'un être lui-même²⁶. C'est pourquoi nous pouvons dire que le terme « être » est aussi univoque à certains égards²⁷. Bien que le sens primaire ne soit pas universellement présent dans toutes les manières d'être, c'est sur le sens central qu'une philosophie de l'être se concentre principalement. Nous pouvons dire que l'être substance est le sens propre du mot « être » ou la vraie manière d'être. « Propre » (« *eigentlich* ») est la traduction donnée par Brentano du mot grec « *haploos* », que l'on peut aussi traduire par « absolu », « simple », « non accidentel » ou « sans qualifications »²⁸.

Dans ses écrits postérieurs, Brentano insiste sur la distinction entre l'usage propre et l'usage impropre d'un terme comme « être »²⁹. Cette distinction correspond à ce que nous pouvons nous représenter comme existant indépendamment, et ce que nous ne pouvons pas nous représenter ainsi. Nous ne pouvons nous représenter que les substances. À ce stade de sa pensée, Brentano dit que seuls les objets individuels sont vraiment. En ce sens, Brentano est dit réiste.

Tant que l'on ne s'imagine pas qu'un terme qui est utilisé improprement signifie quelque chose de réel, cet usage peut être particulièrement utile. Par exemple, selon Brentano, nous employons souvent en arithmétique des chiffres qui n'indiquent pas des nombres, parce que nous ne pouvons pas nous représenter ces nombres. Les chiffres avec lesquels nous calculons sont seulement des succédanés : ils ne sont que des signes ou symboles (*ens lin-guae*) qui servent de moyen³⁰. L'objet de ce penser est un signe qui est un ersatz de vrai nombre. Cela n'empêche pas que nous puissions obtenir des vérités en calculant avec de tels chiffres, parce qu'il y a un rapport systématique entre les signes et ce qui est en réalité. Puisque l'usage impropre d'un terme est très utile, comme Brentano l'admet, il est préférable de parler de l'usage d'un terme absolu, simple ou sans qualifications, à la différence de l'usage d'un terme avec qualifications, au sens modifié.

§3 La vérité revient en premier lieu aux jugements

De quelle façon l'idée d'une analogie par référence à l'Un peut-elle nous aider à mieux comprendre la théorie de la vérité de Brentano? Cette forme d'ana-

26. *Ibid.*, p. 219.

27. *Ibid.*, p. 97, 147, Aristote, *Métaphysique*, 1003b15.

28. Brentano, 1960, p. 97 ; Aristote, *Métaphysique*, 1028a31, 1005a7.

29. Brentano, 1974, p. 78 et suivantes ; Brentano, 1985, p. 3 et suivantes.

30. Brentano, 1974, p. 92 (1906), Husserl, 1994, p. 32, Brentano, 1974, p. 155 (1905), Brentano, 1956, p. 27 (le manuscrit EL72/le typoscrit EL80 (1880-1890)). Je remercie la Direction des Archives Husserliennes de Louvain de m'avoir donné accès aux microfiches qui contiennent les copies des manuscrits de Brentano et des textes typographiés de ces manuscrits.

logie nous fait comprendre qu'il y a un rapport systématique entre les différents sens du terme de vérité tel que Brentano l'utilise. « Tout comme le nom de l'étant [...] le mot "vrai" est équivoque, et est dit de l'un et de l'autre de façon homonyme [...] ces choses différentes ne sont pas dites vraies [...] de la même manière, mais de manière analogique ([...] *pros hen*) », écrit Brentano dans sa thèse³¹. Dans son article sur la vérité de 1889, « Über den Begriff der Wahrheit », il défend aussi ce rapport systématique, mais il n'utilise pas le mot « analogie ». Et dans les manuscrits de 1914 et 1915, nous pouvons aussi trouver la comparaison entre le mot « vrai » et le mot « sain », mais sans le mot « analogie »³².

Le terme « vrai » a un premier sens quand il est dit de l'intelligence jugeant ou d'un jugement (1) ; puis, des affirmations peuvent être dites « vraies » (2) ; « vrai » a encore un autre sens quand « vrai » est dit des représentations et des contenus des actes psychiques (3), et encore un autre quand il est dit des choses (4). Toutes ces différentes choses sont dites vraies de façon analogique par référence à l'Un³³ ; et l'Un auquel les autres sont référés est la vérité du jugement.

La pensée qu'il y a différents usages du mot vérité et que tous les usages peuvent se ramener à la vérité du jugement se trouve aussi chez Aristote. Saint Thomas soutient une thèse semblable à celle d'Aristote : « La vérité revient premièrement à l'intelligence, secondairement aux choses » (« *veritas per prius est in intellectu, et per posterius in rebus* »³⁴). Une inversion des priorités est aussi défendue. Pour Bolzano, qui distingue aussi différents sens du mot « vérité », le sens premier et le plus originel de ce mot est la vérité qui revient aux propositions objectives³⁵, puisque la vérité est contraire à la fausseté seulement dans les propositions ; dans les jugements, la vérité est contraire à l'erreur.

ad 1. Pour Brentano, la vérité revient donc en premier lieu aux jugements justes. Dans sa théorie, vérité et fausseté signifient justesse et erreur³⁶. C'est de ce premier sens du « vrai » dont il s'agit dans le paragraphe suivant.

ad 2. C'est pourquoi une affirmation qui exprime un jugement correct est dite « vraie ».

ad 3. Une représentation, qui est pour Brentano un acte, peut être dite vraie ou fausse, parce qu'elle donne lieu à un jugement vrai ou faux. Par exemple, une hallucination est dite fausse en ce sens. Selon Brentano, les concepts sont

31. Brentano, 1960, p. 25.

32. « In ähnlicher Weise wie das Wort « gesund » ist auch das Wort « wahr » mehrdeutig, wobei wie dort auch hier *eines* ist, was im eigentlichen Sinne so heißt, während alles andere nur wegen seiner Beziehung zu jenem so genannt wird. Dort der Leib, hier das Urteil. » (Brentano, 1970, p. 149, typoscrit EL 96, p.5).

33. Brentano, 1960, p. 25 et suivantes, Brentano, 1974, p. 6.

34. Saint Thomas, *Summa Theologiae*, q.16, a.6 ; cf. a.1, ad 3. ; saint Thomas, *De Veritate*, q.1.a.2.

35. WL, § 24.

36. Brentano, 1960, p. 31 ; Brentano, 1974, p. 6.

une espèce spéciale de représentations. Les concepts qui contiennent une contradiction peuvent être dits faux, parce que quelqu'un qui croit que ces concepts s'appliquent à quelque chose juge fausement. En fait, tout concept peut être dit faux par rapport à l'un ou l'autre : le concept de la figure quadrangulaire est faux en tant qu'il ne recouvre pas le contenu du vrai concept du carré³⁷.

Pour Aristote, comprendre peut être « vrai » en un autre sens³⁸. Il veut dire que les objets métaphysiques, comme Dieu, qui sont simples, ne peuvent pas être jugés, mais seulement « compris », « aperçus » ou « touchés », et toucher de tels objets est toujours les comprendre comme ils sont en réalité. On appelle cela la vérité ontologique³⁹. Le contraire de la compréhension vraie n'est pas la fausseté ou l'erreur, mais la non-compréhension. Pour Brentano cependant, qui pense que l'objet du jugement n'a pas à être composé, apercevoir un objet de cette façon est un jugement par excellence.

Le contenu d'un jugement juste peut aussi être dit vrai. Comme juger est, pour Brentano, affirmer ou nier un objet, le contenu d'un jugement est : que l'objet existe ou que l'objet n'existe pas. Dans les termes utilisés par Brentano en 1889, le contenu est l'existence d'un objet ou la non-existence d'un objet. Quand l'affirmation ou la négation d'un objet est juste, on peut aussi dire : l'existence ou la non-existence de cet objet *est*, ou *est vraie*. Ici, être signifie être vrai⁴⁰. Implicitement, Brentano soutient la thèse qu'il y a des propositions, mais il ne dit pas que les propositions sont des réalités indépendantes. La justesse d'une affirmation et l'être-vrai de l'existence de l'objet affirmé sont des corrélatifs au sens où l'un(e) ne peut pas exister sans l'autre⁴¹. La proposition n'existe que pour autant qu'il existe un certain jugement, un certain acte de juger. Il en va de même pour la fausseté. La fausseté du jugement « A est » (il y a des licornes) et le non-être de l'existence d'A (des licornes) sont aussi des corrélatifs. En ce sens, une fausseté est le contenu d'un jugement faux⁴². En fait, l'être comme être vrai ou faux est une forme d'être immanente ou intentionnelle, une idée qui se trouve déjà dans la thèse de Brentano⁴³. On peut dire que « vrai » dans « l'être vrai » modifie le sens du mot « être ».

ad 4. Un objet peut aussi être dit vrai en tant qu'il peut être l'objet d'une affirmation juste. Il n'est pas nécessaire d'affirmer l'objet de fait pour le dire vrai.

37. Cf. Aristote, *Métaphysique*, delta, 1024b25 et suivantes.

38. Aristote, *Métaphysique*, theta, ch. 10.

39. C'est pourquoi l'on dit qu'Aristote défend non seulement une vérité du jugement, ou logique, mais aussi une vérité ontologique. Paul Wilpert le défend, mais il affirme aussi que cette vérité est une vérité impropre, le résultat d'une transmission conceptuelle par analogie (cf. Wilpert, 1972, p. 117).

40. Cf. Brentano, 1960, p. 33, 34.

41. Brentano, 1974, p. 27, 31.

42. Cf. Aristote, *Métaphysique*, 1017a31 et suivantes, et *ibid.*, E 4, 1027b17 et suivantes.

43. Brentano, 1960, p. 37, 202. Il utilise la terminologie de la scolastique : « Gedankending [...] objectiv in unserem Geiste existierend » (*ibid.*, p. 37).

En tant que l'objet est à affirmer, il est vrai. Nous parlons d'un Dieu vrai, parce que quelqu'un qui croit qu'il existe juge correctement⁴⁴. Nous pouvons aussi dire qu'un objet existant est « faux », par exemple un rêve, lorsque nous sommes tentés d'en juger faussement. Et un homme est appelé « faux » s'il est menteur⁴⁵.

« Vrai » se dit aussi des objets au sens où le vrai est le contraire de l'apparent. Un ami vrai est un ami comme il doit être, contrairement à un ami apparent, dit Brentano. Nous pouvons trouver cette forme de vérité chez saint Anselme, qui défend une notion de vérité comme rectitude⁴⁶. On parle de la vérité d'objet, ou mieux, de la vérité de norme. Selon saint Anselme, (l'essence d')un objet est vrai, s'il est comme il est dans la pensée de Dieu (« *De Veritate essentiae rerum* »⁴⁷). L'idée de la vérité de l'objet est reprise par saint Thomas, mais avec cette différence qu'il la met en deuxième place. La vérité comme norme, tout comme la vérité ontologique d'Aristote, n'a pas de contraire. Quoique, pour Brentano, cette forme de vérité soit secondaire, elle peut aider à éclairer sa théorie de la vérité.

§ 4 La vérité comme évidence versus la vérité comme évidentiabilité

Comme pour Aristote, il n'est pas possible pour Brentano de définir la notion de vrai, parce que cette notion est élémentaire⁴⁸. On peut cependant éclairer cette notion non seulement par une comparaison avec la notion de bien, mais aussi en considérant des exemples de jugements justes.

Mais pourquoi Brentano soutient-il la thèse que la vérité revient en premier lieu au jugement? Selon Brentano, tous les concepts trouvent leur origine dans l'expérience, même les notions abstraites comme la vérité. On doit l'avoir vue ou vécue, de même que pour savoir ce qu'est un jugement, on doit avoir soi-même jugé⁴⁹.

La notion de vérité peut se comprendre en considérant la distinction entre un jugement évident et un jugement aveugle. Supposez que vous désiriez quelque chose et que vous jugiez que votre désir existe. Brentano dit que ce jugement est prononcé avec évidence. Supposez maintenant que vous expliquiez à quelqu'un votre désir et que celui-ci juge aussi que votre désir existe. Cette autre personne ne peut pas prononcer ce jugement avec évidence, c'est pourquoi Brentano l'appelle « jugement aveugle ». En comparant un jugement évident avec un jugement aveugle, nous pouvons voir ce qu'est l'évidence.

44. Brentano, 1974, p. 6 ; cf. Brentano, 1960, p. 31,32 et Brentano, 1889, p. 75 [59].

45. Brentano, 1960, p. 32 ; cf. Aristote, *Métaphysique*, *delta*, ch.29, 1024b17 et suivantes.

46. Saint Anselme, *De Veritate*, ch. II.

47. *Ibid.*, ch. VII.

48. Brentano, 1970, p. 149.

49. *Ibid.*, p. 149.

Mais vous vous demanderez : quelle relation y a-t-il entre l'évidence et la vérité? Pour Brentano, « jugement évident » et « jugement vrai » signifient la même chose⁵⁰. Comme la vérité, l'évidence ne connaît pas de degrés. En 1889, Brentano dit qu'on ne peut pas distinguer l'évidence d'un jugement de sa vérité⁵¹. Selon Brentano, l'évidence n'est pas un sentiment de contrainte intérieure ; ce n'est pas l'impossibilité de douter de quelque chose, puisque mes préjugés sont pour moi aussi indubitables⁵². Que l'évidence soit inséparable de la vérité signifie que si nous jugeons avec évidence, nous ne pouvons pas nous tromper. L'évidence n'est aucunement quelque chose de subjectif ; quelqu'un qui juge avec évidence s'aperçoit en même temps que son jugement a une validité universelle. Cela veut dire que ce qui est affirmé par quelqu'un avec évidence ne peut être nié avec évidence par quelqu'un d'autre. De deux jugements contraires, un seul peut être jugé avec évidence⁵³. Outre les perceptions internes, les axiomes, par exemple les axiomes mathématiques, sont immédiatement évidents. Les axiomes ou les jugements analytiques sont intuitionnés *ex terminis*⁵⁴.

Le jugement évident s'accompagne d'une clarté propre. Être « clair » n'est pas la même chose qu'être « distinct ». Je peux par exemple très bien saisir que je désire quelque chose sans saisir distinctement ce que je désire. Brentano, fidèle à la tradition cartésienne, croit que la connaissance est toujours connaissance sûre. S'il arrive que je me trompe, c'est que je *crois* que mon jugement est évident alors que mon jugement n'est évident qu'en apparence. La fausseté d'un jugement ne peut être décelée qu'indirectement : si votre jugement contredit le mien, qui est évident, je peux juger avec évidence que votre jugement est faux⁵⁵.

Un jugement évident n'a pas besoin de critère : il est sa propre mesure⁵⁶. Les jugements qui en découlent, les jugements évidents indirects, ont des jugements évidents directs pour fondement, de sorte que ces derniers constituent bien un critère pour les jugements évidents indirects.

Brentano défend une théorie de l'évidence de la vérité parce qu'il veut donner une théorie de la vérité épistémologique. Il critique la définition de la vérité comme correspondance précisément parce que cette définition ne nous fournit pas de critère. Je ne peux comparer mon jugement avec l'objet réel que si je connais déjà celui-ci⁵⁷. La seule vérité que contient cette définition est qu'un jugement vrai doit être en harmonie avec les objets, mais ceci est

50. *Ibid.*, p. 150, cf. le typoscrit EL 96, p. 5 et suivantes.

51. Brentano, 1889, p. 79 [66].

52. *Ibid.*, p. 79 [66] ; Brentano, 1974, p. 141.

53. Brentano, 1974, p. 157.

54. Cf. Brentano, 1956, p. 165 et suivantes.

55. Cf. Brentano, 1970, p. 150.

56. Brentano, 1889, p. 19, 90 [21, 80] ; 1974, p. 156.

57. Brentano, 1974, p. 28.

trop général pour servir à définir la notion de vérité. Cette harmonie n'est pas une correspondance au sens littéral.

Pourquoi Brentano tient-il à confondre les notions de vérité et d'évidence? Ne disons-nous pas souvent d'un jugement aveugle qu'il est vrai? Brentano admet qu'un jugement aveugle peut être vrai. Dans la mesure où un jugement n'est pas évident lui-même mais que, en ce qui concerne son contenu, il correspond complètement à une évidence, on peut dire que ce jugement est vrai⁵⁸. Mais nous utilisons alors les mots « vrai » ou « vérité » au sens modifié. « Au sens originel, un "jugement vrai" signifie une évidence ; au sens figuré [*in übertragenem Sinne*] un jugement aveugle, qui correspond à un jugement évident sous tous les autres aspects, est aussi dit vrai »⁵⁹. Le terme « vérité », explique Brentano, est équivoque, ou encore, selon la terminologie de ses écrits antérieurs, « analogue ». Nous n'avons de connaissance que quand nous jugeons vraiment selon le premier sens. Néanmoins, la vérité au sens large peut nous aider dans la pratique, comme nous pourrions obtenir des vérités en calculant avec des chiffres qui sont des ersatz des vrais nombres, parce qu'il y a un rapport systématique entre les signes et ce qui est en réalité.

Il n'est pas nécessaire qu'un jugement vrai au sens second corresponde à un jugement évident prononcé actuellement, tant qu'il est *possible* qu'une personne prononce ce jugement avec évidence. Dans sa difficile définition de 1915, Brentano préfère une formulation en termes de personnes jugeant, conformément à son réisme : la vérité revient au jugement d'un juge correct, c'est-à-dire au jugement de celui qui jugerait comme quelqu'un qui juge avec évidence⁶⁰. Le conditionnel (« jugerait ») est essentiel dans cette définition, et il exprime une modalité. Ainsi, la vérité d'un jugement ne dépend pas de l'actualité de l'évidence de ce jugement. Un jugement vrai est *évidentiable*, *peut* être jugé avec évidence. Dans l'ontologie du « vieux » Brentano, il n'y a pas de place pour les possibilités comme êtres indépendants. Puisque sa théorie de la vérité de cette période n'est pas élaborée complètement, nous devons nous imaginer ce qui s'accorde avec sa théorie : on peut dire qu'un certain jugement est évidentiable quand il est évident pour quelqu'un ou quand on a une méthode qui peut le rendre évident. En ce sens, les possibilités n'existent que pour autant qu'il existe des actualités.

On peut se demander à quoi ressemble la personne idéale capable de juger avec évidence. Certainement, le Brentano des écrits postérieurs croit que toute vérité doit être en principe accessible à la recherche humaine⁶¹.

58. Quand on ne veut pas utiliser la notion de contenu, on peut dire : dans la mesure où ce jugement correspond à un jugement évident en acte, qualité et mode.

59. Brentano, 1970, p. 150 ; cf. EL 96, p. 5 (typoscrit 1914).

60. Brentano, 1974, p. 139. Cf. aussi le typoscript EL 45a : « [...] daß die Wahrheit dem Urteile des richtig Urteilenden zukommt, d.h. dessen, der urteilt, wie derjenige darüber urteilen würde, der mit Evidenz sein Urteil ausspricht, also dessen, der das behauptet, was auch der evident Urteilende behaupten würde. »

61. Brentano, 1911, p. 167. Cf. « Bestehen doch für alle erkennenden Wesen dieselben Beweisgründe. » (Brentano, 1974, p. 150).

Rien d'humain n'est étranger au juge idéal. Pour éclairer cette idée, on peut penser à l'idée du bien comme le conçoit Aristote : ce qui est vraiment un objet de désir est un objet de désir de l'honnête homme⁶². Ici, nous trouvons une différence importante avec l'épistémologie brentanienne antérieure : dans ses écrits postérieurs, il n'est plus possible pour Brentano de prendre Dieu comme juge idéal. Cette théorie de la vérité contient l'idée que tout jugement n'est pas vrai ou faux. Mais Brentano n'en a jamais tiré cette conséquence radicale. Jusqu'à la fin de sa vie il défend explicitement la loi du tiers exclu. Brentano est toujours resté réaliste.

En quel sens peut-on dire que la vérité comme évidence est primaire et que la vérité comme évidentiable est secondaire? Du point de vue de la définition, la vérité comme évidence est primaire, comme on peut le voir dans la définition de la vérité au sens large donnée ci-dessus. Nous ne pouvons saisir ce qu'est un jugement vrai au sens secondaire sans avoir saisi ce qu'est un jugement évident. De plus, nous ne pouvons pas parler d'un jugement aveugle, mais vrai, sans avoir le moyen de rendre ce même jugement évident. En tant que tel, le jugement évident est primaire du point de vue de la connaissance. Quand Brentano parle de l'usage primaire contrairement à l'usage secondaire du terme de vérité comme de l'usage propre contrairement à l'usage impropre de ce terme, cela ne veut pas dire que l'usage impropre du terme de vérité n'a pas de place dans sa philosophie. En fait, Brentano emploie en général le terme de « vérité » dans le sens secondaire.

Brentano considère les termes de « vérité » et de « correction » comme équivalents⁶³ : les deux termes ont la même ambiguïté. Si un jugement est correct à tous les égards, c'est-à-dire s'il est évident, Brentano dit qu'il est justifié logiquement ou qu'il est logiquement correct. Le jugement qui est logiquement correct est tel qu'il doit être, et seulement s'il est tel qu'il doit être, il peut être dit vraiment correct⁶⁴. Un jugement aveugle qui correspond à ce jugement évident à tous les égards est dit « qualitativement correct »⁶⁵. Dans une lettre à Kraus d'avril 1916, Brentano dit qu'un jugement est correct s'il correspond (« *entspricht* ») à la règle logique⁶⁶. Il ne faut pas comprendre cette règle comme une proposition ou une valeur objective, isolée des jugements concrets, parce qu'en ce cas, dit Brentano, la correction de cette règle elle-même devrait être garantie⁶⁷. Quoi qu'il en soit, cette règle logique indique clairement une composante normative. Le jugement évident est la norme de tous les jugements.

62. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1113a52.

63. Brentano, 1974, p. 131.

64. Brentano, 1966, p. 305.

65. Parfois, Brentano garde le terme « vérité » pour la correction qualitative, et « correction » pour la correction logique ; voir les deux lettres à Kraus d'avril et de mai 1916 (Brentano, 1966, p. 300, 305).

66. Brentano, 1966, p. 300 ; voir aussi Brentano, 1889, p. 10[12].

67. Brentano, 1889, p. 81[68].

La théorie de la vérité de Brentano n'est pas une théorie de la correspondance. Ce n'est pas non plus une théorie de la cohérence — quoique la cohérence nous aide à saisir la vérité des jugements indirectement évidents. Au mieux on peut la caractériser comme une théorie qui considère la vérité comme une norme, ou comme « rectitude ». Moins approprié est le nom classique de « vérité d'objet », que l'on trouve dans les commentaires sur saint Anselme, car Brentano ne semble pas dire que la vérité de l'objet est la norme. Son réisme donne la priorité à la personne qui juge. Pour Brentano, la question est la suivante : comment juge une personne qui juge vraiment correctement? Est-ce que je suis, comme personne jugeant, tel que je dois être? Une certaine « justesse interne », comme dit Brentano, fait que les jugements évidents sont préférables à ceux qui sont non évidents⁶⁸. La vérité se trouve donc dans la correspondance avec quelque chose d'autre qu'un jugement ; elle se trouve dans l'évidence même. Le jugement évident est celui auquel nous aspirons. Le jugement évident est vrai au sens le plus propre. Les jugements non évidents sont eux aussi vrais, mais ils ne le sont que pour autant qu'ils soient mis en relation avec les jugements évidents. En ce sens, il y a une relation systématique entre les sens différents du mot « vérité », de sorte que ce terme est analogue par référence à l'Un — la forme d'analogie que Brentano a rencontrée dans la pensée d'Aristote et dans la scolastique. La vérité comme évidence est le sens auquel les autres sens de la vérité sont référés comme à l'Un, comme au terminus.

Bibliographie

- Aristote, *Categories and De Interpretatione*, Ackrill, J.L., dir., Oxford, 1979
 —, *Nicomachean Ethics*, dans Barnes, J., dir., *The Complete Works of Aristotle*, Princeton, 1991
 —, *Posterior Analytics*, Loeb, dir., Cambridge, London, 1989
 —, *Metaphysics*, Loeb, dir., Cambridge, London, 1977
 Bolzano, Bernard *Wissenschaftslehre*, Sulzbach, 1837
 Brentano, Franz, *Die Abkehr vom Nichtrealen*, Mayer-Hillebrand, F., dir., Bern/München, 1966
 —, *Vom Dasein Gottes*, Kastil, A., dir., Hamburg, 1980
 —, *Versuch über die Erkenntnis*, Kastil, A. et Mayer-Hillebrand, F., dir., Hamburg, 1970
 —, *Wahrheit und Evidenz*, Kraus, Oskar, dir., Hamburg, 1974
 —, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, 1889 ; et *idem*, Kraus, Oskar, dir., Hamburg, 1969 (la pagination de cette édition est donnée entre crochets)
 —, « L'origine de la connaissance morale (1889) », traduit par Marc B. de Launay, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 1990, p. 3-32

68. *Ibid.*, p. 11[13].

- , *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, 1874
- , *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Leipzig, 1911
- , *Die Lehre vom richtigen Urteil*, Mayer-Hillebrand, F., dir., Bern, 1956
- , *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862), Hildesheim, 1960
- , *Kategorienlehre*, Kastil, A., dir., Hamburg, 1985
- , *Aristoteles und seine Weltanschauung* (1911), Hamburg, 1977
- Chisholm, Roderick M., « Correct and Incorrect Emotion », *Brentano and Meinong Studies*, Amsterdam, 1982
- , *Brentano and Intrinsic Value*, Cambridge, 1986
- Gens, Jean-Claude, « La doctrine du jugement correct dans la philosophie de F. Brentano », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 1996, p. 361-381
- Husserl, Edmund, *Briefwechsel, Bd. I, die Brentanoschule*, Schuhmann, E. et Schuhmann, K., dir., Dordrecht, 1994
- Kahn, Charles H., « Questions and Categories », dans Hiz, H., dir., *Questions*, Reidel, 1978, p. 227-278
- Melandri, Enzo, « The "Analogia Entis" according to Franz Brentano », *Topoi*, 6, 1987, p. 51-58
- Lyttkens, H., *The Analogy between God and World ; An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*, Uppsala, 1952
- Owen, G.E.L., « Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle », dans Düring, I., Owen, G.E.L., dir., *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg, 1960, p. 163-190
- Saint Anselme, *Over waarheid / De Veritate*, Vanderjagt, A., dir., Kampen, 1990
- Saint Thomas d'Aquin, *Over waarheid en onwaarheid/De veritate et falsitate (Summa Theologiae, I, questions 16 et 17)*, te Velde, R.A., dir., Kampen, 1988
- Saint Thomas d'Aquin, *Von der Wahrheit/De Veritate (Questio I)*, Zimmerman, Albert, dir., Hamburg, 1986
- Klubertanz, G.P., *St. Thomas Aquinas on Analogy ; A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Chicago, 1960
- Paul Wilpert, « Zum Aristotelischen Wahrheitsbegriff », dans Hager, F.-P., dir., *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles*, Darmstadt, 1972, p. 106-121

L'individuation selon Brentano

Daniel Schultess

La critique de la raison en Europe centrale

Volume 26, numéro 2, automne 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004981ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004981ar>

[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

Schultess, D. (1999). L'individuation selon Brentano. *Philosophiques*, 26 (2), 219–230. <https://doi.org/10.7202/004981ar>

Résumé de l'article

Brentano, expert et continuateur de l'ontologie aristotélicienne, traite du problème métaphysique de l'individuation dans un petit nombre d'écrits (réunis dans le recueil intitulé *Kategorienlehre*). Il retient pour ce problème une solution ordinairement rejetée, l'individuation par le lieu (qui serait de l'ordre de l'accident dans la perspective d'Aristote et comme tel impropre à fournir le principe de l'individuation). À ce titre, il occupe une position originale. La notion de lieu, cependant, tout comme plus généralement la notion de l'accident, ressort tout à fait transformée des analyses de Brentano : le lieu devient une détermination substantielle, non accidentelle, des corps. Dans des écrits tardifs, Brentano étend son analyse du lieu à une cosmologie qui n'admet qu'une seule substance corporelle étendue, dont les corps particuliers sont les accidents.

L'individuation selon Brentano

DANIEL SCHULTESS

Université de Neuchâtel

Daniel.Schultess@lettres.uninen.ch

RÉSUMÉ. — Brentano, expert et continuateur de l'ontologie aristotélicienne, traite du problème métaphysique de l'individuation dans un petit nombre d'écrits (réunis dans le recueil intitulé *Kategorienlehre*). Il retient pour ce problème une solution ordinairement rejetée, l'individuation par le lieu (qui serait de l'ordre de l'accident dans la perspective d'Aristote et comme tel impropre à fournir le principe de l'individuation). À ce titre, il occupe une position originale. La notion de lieu, cependant, tout comme plus généralement la notion de l'accident, ressort tout à fait transformée des analyses de Brentano : le lieu devient une détermination substantielle, non accidentelle, des corps. Dans des écrits tardifs, Brentano étend son analyse du lieu à une cosmologie qui n'admet qu'une seule substance corporelle étendue, dont les corps particuliers sont les accidents.

ABSTRACT. — Brentano, both expert and continuator of the Aristotelian ontology, devotes his attention to the metaphysical problem of individuation in a small number of writings collected under the title *Kategorienlehre*. For this problem, he adopts a solution which gets ordinarily rejected, individuation through place (place would be among the accidents within the Aristotelian perspective and as such unsuitable as the principle of individuation). Hence he occupies an original position on this issue. The notion of place, however, as well as the notion of accident more generally, gets completely transformed in the Brentanian analysis : place becomes not an accidental but a substantial determination. In some late writings, Brentano extends his analysis of place to a cosmology which admits a unique extended bodily substance, of which particular bodies are only the accidents.

Introduction

Dans l'histoire de la philosophie, on trouve dans la métaphysique plus d'un essai d'identifier le principe de l'individuation. Il se trouve que Franz Brentano a développé des doctrines originales sur cette question. Ce sont surtout les analyses réunies par Alfred Kastil sous le titre *Kategorienlehre* qui le montrent¹. Certes, la valeur de ces textes n'est pas soustraite à toute critique puisqu'ils n'ont pas été publiés par l'auteur, qu'ils résultent d'un découpage des manuscrits et qu'ils comportent des erreurs de transcription. Mais en attendant une édition plus fiable, il faut nous en contenter ; il faut dire aussi que sur cette question, les passages sont assez nombreux et convergents pour faire voir l'originalité de Brentano.

1. Brentano, Franz, *Kategorienlehre*, Kastil, A., dir., Hambourg, F. Meiner (PhB 203), 1985 (dans les références ultérieures, nous donnons les datations des documents cités). Nous recourons aussi à Brentano, Franz, *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, Kastil, A., St. Körner et Chisholm, R., dir., Hambourg, F. Meiner (PhB 293), 1976, ainsi qu'à Brentano, Franz, *Vom Dasein Gottes*, Kastil, A., dir., Hambourg, F. Meiner (PhB 210), 1980.

Mon plan sera le suivant. J'examinerai d'abord un point préalable touchant à la solidarité au moins apparente de la question de l'individuation avec le réalisme des universaux. Je présenterai ensuite un tableau élémentaire de la façon dont le problème de l'individuation s'est historiquement mis en place. Je décrirai alors les idées de Brentano sur l'individuation par le lieu. Enfin, je considérerai les surprenantes extensions cosmologiques qu'il a cru pouvoir donner à sa problématique du lieu.

1. L'individuation et le réalisme des universaux

D'abord, en quoi consiste le problème de l'individuation? Il s'agit, sous l'angle métaphysique, de rendre compte (comme l'ont bien fait apparaître les travaux de Jorge J.E. Gracia²) de la non-instantiabilité ou de l'incommunicabilité de l'individu : à la différence de l'universel, qui peut se communiquer à une pluralité d'instances (par exemple l'universel « le bois » peut se communiquer à une multitude de pièces de bois³), l'individu (par exemple cette boiserie-ci ou l'une de ses parties) ne peut se communiquer à des instances.

En formulant le problème ainsi, on s'aperçoit qu'il a l'air de se poser au réaliste sur la question des universaux. Celui-ci demande ce qui doit en quelque sorte se surajouter à la nature universelle *in re* pour déterminer cette nature universelle à l'individualité dans ses différentes instances. Le réaliste présuppose donc, en soulevant ce problème, qu'il y a une nature universelle *in re* qui doit être rendue individuelle ou qui doit être complétée pour qu'on arrive à l'individu. Or, pour un anti-réaliste, ce présupposé est faux. Vu alors qu'il n'y a pas de nature universelle qui doit être rendue individuelle, y a-t-il encore lieu de rendre compte de la non-instantiabilité ou l'incommunicabilité de l'individu? Non, car celle-ci est en quelque sorte, pour l'anti-réaliste, un fait brut. Il y a des individus, mais pas d'individuation. Exit notre problème.

On sera donc peut-être surpris que Brentano ait vu dans la non-instantiabilité de l'individu quelque chose dont le métaphysicien ait à rendre compte, vu son anti-réalisme qui s'affirme dans des formules comme « ce qui existe, existe individuellement »⁴, ou bien : « Qui croirait que, par un abstrait comme la nature du chat, on désigne quelque chose d'étant au sens propre, céderait à l'erreur et à l'absurdité. »⁵

2. À côté des travaux proprement historiques, il faut citer Gracia, J.J.E., *Individuality : An Essay on the Foundations of Metaphysics*, Albany, NY, State University of New York Press, 1988.

3. Brentano parle de « réduplication des individus » (« *Vervielfältigung der Individuen* ») (*Kategorienlehre*, 30 septembre 1908, p. 34).

4. « Sicher ist, dass, was existiert, individuell existiert » (Brentano, *Kategorienlehre*, 30 septembre 1908, p. 39 (mais voir la suite)).

5. « Wer glaubte, dass durch ein Abstraktum wie Katzennatur *etwas* im eigentlichen Sinne Seiendes bezeichnet werde, würde einem Irrtum und einer Absurdität verfallen. » Brentano, *Kategorienlehre*, 4 février 1914, p. 61 ; cf. p. 60.

Pourquoi Brentano agite-t-il un problème dont en apparence il aurait pu faire l'économie? Pour répondre à cette question préalable, il faut noter qu'il envisage d'abord l'universel à un autre niveau, celui des concepts. Il observe que la pensée d'une chose peut être plus ou moins définie. Il y a des présentations générales, comme la présentation d'une chose colorée, et des présentations plus spéciales, comme la pensée d'une chose rouge, et enfin, il y a la présentation de cette chose rouge individuelle (c'est un point qui devrait être discuté à part⁶). « Nous voyons donc que beaucoup de présentations nous laissent dans l'indétermination au sujet de la chose qui nous est présentée, mais non sur ce *comme quoi* elle nous est présentée. »⁷

Nous avons donc la présentation d'une chose comme colorée, ou comme rouge, alors même que pour le reste, notre présentation est indéterminée et à ce titre générale. Pour notre problème de l'individuation, il s'agit alors de savoir ce qui devrait entrer dans la présentation générale d'une chose pour en faire la présentation individuelle d'une chose. Parfois, Brentano situe effectivement la question de l'individuation sur ce plan conceptuel⁸.

Mais il y a plus, car Brentano dénonce l'erreur nominaliste qui consiste à nier « que quelque chose puisse répondre à la présentation universelle »⁹. Dans la chose, il y a donc « *etwas* », quelque chose, qui correspond (*entsprechen*) à la présentation universelle. Cet « *etwas* », ce quelque chose, n'est toutefois pas une partie qui ait à être complétée dans la chose¹⁰. On ne parle de ce « *etwas* » comme d'un étant que dans un sens impropre¹¹. Cette forme atténuée de réalisme¹² n'en laisse pas moins subsister le problème de l'individuation, ce « *etwas* » ne rendant pas encore compte du caractère individuel des choses.

Voilà comment, en deux mots, je m'imagine qu'on peut expliquer la présence d'une doctrine de l'individuation chez Brentano. Cette entrée assez simple fait d'ailleurs en sorte qu'il aborde souvent cette question. Il est curieux toutefois que la position qui fait que Brentano occupe une place originale dans le tableau des doctrines de l'individuation se présente surtout dans des textes des dernières années de la vie du philosophe (depuis 1915, et

6. Selon « Über Raum und Zeit » du 23 février 1917, « dans la perception visuelle, le point local ne peut donner d'individuation » (Brentano, *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, p. 198-199 ; cf. p. 209). Cf. Brentano, *Vom Dasein Gottes*, p. 419.

7. « So sehen wir denn, dass manche Vorstellungen uns über die Sache, die wir vorstellen in Unbestimmtheit lassen, nicht aber über das, *als was* wir sie vorstellen. » (Brentano, *Kategorienlehre*, 30 septembre 1908, p. 40 ; il souligne).

8. *Ibid.*, p. 271 ; cf. plus loin.

9. « [Es irren] diejenigen, welche leugnen, dass dem universellen Vorstellen *etwas* entsprechen könne » (*ibid.*, mars 1916, p. 21).

10. *Ibid.*, 4 février 1916, p. 60-61.

11. *Ibid.*, p. 63.

12. Cf. Brentano, *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, p. 78.

on sait qu'il ne vécut que jusqu'en mars 1917). Je m'intéresserai ici à cette dernière position.

2. Cadre général

La clause du besoin étant établie, voyons brièvement comment le problème de l'individuation s'est historiquement mis en place. Comme on le sait, Brentano continue à sa façon une métaphysique d'obédience aristotélicienne et dans une certaine mesure scolastique. Même s'il l'a renouvelée, il en conserve certaines grandes lignes. Je pense notamment à la distinction de la substance et de l'accident — à laquelle nous reviendrons —, et au rôle prépondérant conféré à une intention de classer les substances en genres et espèces.

C'est aussi en fonction de ces grandes lignes que s'est posé le problème de l'individuation dans l'histoire de la philosophie : plutôt que pour des événements, des processus, des états des choses, etc., il s'agit de savoir comment l'individuation se définit pour les substances et pour les accidents. En effet, tout comme il y a des substances universelles et des substances individuelles, il y a des accidents universels et des accidents individuels, comme on le voit notoirement au chapitre 2 des *Catégories* d'Aristote. Et, au plan des substances, il s'agit de savoir quel principe intervient pour déterminer les espèces spécialissimes à l'individualité (parfois, on dit que c'est l'individu lui-même qui est l'espèce spécialissime).

En ce qui concerne l'individuation de la substance, la scolastique avait en général refusé la thèse que nous pourrions assez spontanément envisager, et qui serait que ce sont les accidents (les lieux, les quantités et qualités, le temps, etc.) qui déterminent les espèces à l'individualité. Nous verrons que Brentano lui-même rejoint cette attitude, quoique ce soit à vrai dire à travers un changement de l'extension des catégories de l'accident.

Avec les éléments que nous avons posés, nous arrivons à un tableau sommaire des doctrines de l'individuation, qui nous servira à situer Brentano. Certains acceptent l'individuation de la substance par les accidents (des auteurs platonisants et Leibniz). D'autres professent l'individuation de la substance indépendamment des accidents. Les tenants de cette seconde position disent que, là où on s'adresse aux substances matérielles, l'individuation peut se faire par la matière ou par la forme. Ces doctrines opposées principales ont leurs défenseurs : Thomas d'Aquin pour la première (c'est parce que la matière entre dans la composition des substances individuelles que celles-ci sont non communicables), Jean Duns Scot pour la seconde (c'est parce qu'une forme individuelle, dite parfois « haecceité » — Brentano dit « hoccéité »¹³ —, entre dans la composition des substances individuelles que celles-ci sont non communicables ; on sait que Socrate est un bipède sans plumes ; son caractère bipède et son absence de plumes ou d'autres traits

13. Brentano, *Kategorienlehre*, p. 21, p. 148.

généraux restant universels, c'est une forme individuelle, la socraticité, qui fait que Socrate ne se communique pas à des instances). Nous verrons que Brentano occupe une position distincte des deux précédentes.

3. La dernière position de Brentano

Dans son édition de la *Kategorienlehre*, Kastil a insisté sur la discontinuité de la position de Brentano concernant l'individuation. Il y a dans cette insistance des aspects justifiés et d'autres qui le sont moins.¹⁴ Il est clair que Brentano a admis assez souvent que l'individuation se faisait par la réunion d'une pluralité de déterminations qui, prises isolément, restent seulement spécifiques. « Mais les deux séries de différences peuvent réaliser ce que Jean Duns Scot a cherché dans une seule avec sa hoccéité. »¹⁵ L'individuation proviendrait de la pluralité des séries prédicamentales à l'intérieur du genre. Celles-ci sont telles qu'ensemble elles définissent un et un seul individu. Brentano est alors dans la ligne de Leibniz. Il critique autant Aristote et Thomas¹⁶ que Jean Duns Scot pour n'avoir pas vu la possibilité que l'individuation provienne de la pluralité des séries prédicamentales à l'intérieur d'un même genre.

Mais Brentano n'accepte pas cette position dans les années 1915-1917, pour la raison assez simple qu'une réunion de déterminations spécifiques continuerait, comme celles-ci, à ne pas être déterminée à l'individualité :

Il est bien sûr clair qu'une détermination générique, s'ajoutant à la détermination spécifique, ne peut contribuer à l'individualisation. En effet, elle est toujours incluse dans la différence spécifique. Mais l'adjonction d'une espèce spécialissime, qui n'est pas en elle-même individualisée, ne peut pas davantage donner à l'autre l'individuation.¹⁷

C'est sur cette base que Brentano en arrive à la position que nous devons discuter. Il écrit par exemple : « la *species specialissima* est la déter-

14. Cf. *ibid.*, p. 274-275. A. Kastil annote ce texte de 1916 de la façon suivante : « Damit wird die von Brentano früher vertretene Auffassung, wonach die Individuation der Vereinigung von lauter universellen Bestimmungen zu verdanken wäre, endgiltig verlassen. » (*ibid.*, p. 387, n.34). Ce découpage historique des positions de Brentano est contestable, puisque dans les cours de Würzburg et de Vienne, *Vom Dasein Gottes* (1868-1891), il écrit : « So ist es hier der Ort, der die Individualität ausmacht. » (Brentano, *Vom Dasein Gottes*, p. 418). Cf. aussi *ibid.*, p. 430n.

15. « Allein beide Differenzreihen zusammen mögen das leisten, was Scotus mit seiner hoccéitas in einer gesucht hat. » Brentano, *Kategorienlehre*, 1912/1913, p. 148. Cf. *ibid.*, 30 septembre 1908, p. 37.

16. *Ibid.*, p. 22, cf. aussi p. 105-106.

17. « Es ist nun klar, dass eine Gattungsbestimmung, zur Speziesbestimmung hinzukommend, nicht zur Individualisation beitragen kann. Ist sie doch immer in der spezifischen Differenz mitbeschlossen. Ebenso wenig aber kann das Hinzukommen einer species specialissima, die nicht in sich selbst individualisiert ist, zur ändern ihr die Individuation geben. » (*ibid.*, 1916, p. 274-275)

mination spatiale »¹⁸, ou bien affirme que « le concept du local [...] individualise »¹⁹. Cette position est donc :

(IL) le lieu est principe de l'individuation

De cette thèse principale (IL), il faut distinguer des thèses successives sur lesquelles elle s'appuie et qui se combinent dans la doctrine de Brentano concernant l'individuation. Dans ses manuscrits, notre auteur livre ces thèses dans un certain enchevêtrement. C'est pourquoi je m'essaie à une analyse dans laquelle je distingue la réalité du lieu (RL), le caractère substantiel du lieu (LS) et son caractère individuel (LDI).

RL

D'abord, cette position ne se conçoit pas sans postuler la réalité du lieu.

(RL) le lieu est quelque chose de réel²⁰

Si le lieu est tenu pour individuateur des corps, il doit être tenu pour quelque chose de réel. Il ne peut être ni idéal — la thèse de Brentano est anti-leibnizienne ou anti-relationnelle en ce qui concerne les lieux —, ni inexistant.

LS

Cela posé, on ne dit pas encore quelle sorte de réalité revient au lieu. Brentano s'avère ici original en ce que pour lui :

(LS) le lieu est d'ordre substantiel

Voici comment Brentano exprime cette thèse anti-aristotélicienne, mais aussi anti-leibnizienne :

On ne pourrait disputer que les différences de lieu sont des différences d'ordre substantiel, que si l'on parvenait à croire que cela soit accidentel pour quelque chose de se trouver en un lieu, ou d'être quelque chose de corporel, ce qu'on ne pourra pas prétendre à la légère.²¹

Ce qu'assure ici Brentano, c'est qu'on ne peut pas croire que pour quelque chose, il soit accidentel d'être en un lieu si cette chose est en un lieu (ou d'être un corps si cette chose est un corps).

18. « Species specialissima ist die räumliche Bestimmtheit » (*ibid.*, 1916, p. 268).

19. « Der Begriff des Örtlichen, sowohl wo er individualisiert... », *ibid.*, 1916, p. 271 — il faut souligner « er » et entendre « der Begriff des Örtlichen individualisiert » ; cf. plus haut, paragraphe 1.

20. Brentano, *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, p. 209.

21. « Nur dann könnte man bestreiten, dass die örtlichen Differenzen substanzielle seien, wenn man glauben könnte, dass es für etwas akzidentell sei, überhaupt an einem Orte sich zu befinden und etwas Körperliches zu sein, was nicht leicht jemand behaupten wird. » (Brentano, *Kategorienlehre*, 1916, p. 247).

Rappelons ici la doctrine de Brentano sur la substance et l'accident. On part des différences au sein de la prédication comme avec les exemples suivants : « mon crayon est un corps », « mon crayon est rouge ». Ce qu'indique le prédicat peut se situer dans le genre de la substance ou dans le genre de l'accident. Comment déterminer si l'on se trouve dans un cas ou dans l'autre? Cela se fait par le critère de la détachabilité. Si, comme avec « ...est rouge », le prédicat fait apparaître un sujet dont ce qu'indique le prédicat est détachable, on est dans le cas d'un prédicat de l'accident. S'il n'y a pas de tel sujet, on est dans le cas de la substance (« ...est un corps », « ...est en un lieu »). Ce critère est classique, même s'il élimine déjà, pour rappel, les sottises de John Locke sur la substance. Brentano maintient alors que l'accident est ce qui enveloppe comme partie (*als Teil einschliesst*) une substance. Pour prendre des exemples psychologiques, l'accident, ce n'est pas le vouloir, le jugement, l'amour, mais le voulant, le jugeant, l'amant. Nous sommes tous des accidents! — à cette précaution près que les conditions d'identité des accidents et des substances ne sont pas les mêmes²².

Par ce critère, on voit que, dans la mesure où la localisation est sujet d'accidents détachables, mais ne renvoie pas elle-même à un sujet dont elle serait détachable, elle est dernier sujet ou substance : « [l]e local, qui est sous-jacent au qualitatif [...] est pour lui dernier sujet ». ²³ Nous arrivons donc au résultat suivant :

(LS') le lieu est dernier sujet, c'est-à-dire substance.

À ce stade de la discussion, on peut parler d'une dépendance *libre* des accidents à l'égard de la localisation comme dernier sujet. C'est en quelque sorte *génériquement* qu'il faut une localisation aux accidents.

Le temps est aussi une détermination substantielle en ce sens ; pour le temps aussi, on rencontre une telle dépendance *libre* :

Cela peut surprendre que nous prenions les déterminations de temps et de lieu, qui appartiennent pourtant à des séries de spécification différentes, toutes deux comme des déterminations substantielles. Chez Aristote, cela serait inacceptable car, selon lui, deux spécifications de séries différentes ne peuvent être substantielles l'une et l'autre.²⁴

22. *Ibid.*, 30 septembre 1908, p. 37-38.

23. Das Örtliche, « welches dem Qualitativen unterliegend und ihm durch seine letzte spezifische Bestimmtheit die individuelle Differenz gebend als letztes Subjekt für sie erscheint » (*ibid.*, 1916, p. 269).

24. « Auffallen mag, dass wir Zeit- und Ortsbestimmungen, die doch verschiedenen Serien der Spezifikation angehören, beide als substantielle fassen. Nach Aristoteles ginge das nicht, nach ihm können zwei Bestimmungen verschiedener Serien nicht beide substantiell sein » (*ibid.*, 1916, p. 248).

Pour le temps, on ne pourra cependant aller au-delà d'une dépendance libre. Si on allait au-delà, l'individu ne pourrait conserver son identité dans le temps.²⁵

LDI

Pour une doctrine de l'individuation par le lieu, il ne suffit pas que les choses soient dépendantes des localisations, au sens d'une dépendance libre. Ce serait trop faible. Il faut noter maintenant que :

(LDI) le lieu possède la détermination individuelle

Le lieu est complètement déterminé et à ce titre il est individuel.

[Je reconnais] que celui-ci [le local comme sujet du coloré] est spécifiquement parfaitement déterminé et que dans cette complète détermination spécifique il est individualisé, que par conséquent lui-même ne peut avoir d'autre sujet, ce qui est le propre de la substance.²⁶

Le lieu se distingue en cela des autres déterminations qui ne sont pas déterminées jusqu'à être individuelles. « Ainsi quelque chose qui a les déterminations du rouge et du chaud reste toujours dépourvu de détermination individuelle, et aussi quelque chose qui a les déterminations de l'acceptation et du désir d'un certain objet. Et ainsi la réunion d'autant de *species specialissimae* qu'on voudra ne conduira à aucune individuation, s'il ne se trouve pas que l'une d'entre elles inclue aussi, dans sa détermination spécifique, la détermination individuelle. »²⁷

Notons pour le contraste que dans la perspective de Leibniz, par exemple, le lieu ne pourrait pas être tenu pour individuellement déterminé :

Les parties du temps ou du lieu prises en elles-mêmes sont des choses idéales, ainsi elles se ressemblent parfaitement comme deux entités abstraites. Mais il n'en est pas de même de deux uns concrets, ou de deux temps effectifs, ou de deux espaces remplis, c'est-à-dire véritablement actuels.²⁸

25. Pour compléter l'articulation lieu/temps dans la théorie de l'individuation, il faut dire ceci : ce qui est quelque chose de réel, ce sont les lieux en un temps qui est présent ; ce qui individue, c'est un lieu à ce temps-là ; le temps donc, tout en étant une détermination substantielle, ne contribue pas de la même façon à l'individuation, car on ne va pas au-delà de la dépendance générique.

26. « [Ich erkenne] dass dieses [das Örtliche als Subjekt von Farbigem] vollkommen spezifisch determiniert und in dieser vollen spezifischen Determination individualisiert ist, dass es also selbst kein anderes Subjekt haben kann, was eine Eigentümlichkeit der Substanz ist. » (*ibid.*, 1916, p. 271).

27. « So ist ein Rotes-Warmes Bestimmtes immer noch ohne individuelle Bestimmung und ein einen gewissen Gegenstand Anerkennendes und Begehrendes ebenfalls. Und so würde denn die Vereinigung von noch so vielen *species specialissimae* zu keiner Individuation führen, wenn nicht eine derselben in ihrer spezifischen Differenzierung auch die individuelle Determination besäße. » (*ibid.*, 1916, p. 275).

28. *Correspondance Leibniz-Clarke*, 5^e écrit de Leibniz, no.27. Cf. aussi Leibniz, *Nouveaux Essais*, II.xxvii.1.

IL

C'est ainsi que nous arrivons à la thèse principale (IL) :

(IL) le lieu est principe de l'individuation

La réflexion qui doit valider ce point d'arrivée est modale :

Toute détermination appartient à l'unité de cette substance, qui ne peut pas complètement faire défaut et qui ne peut pas varier non plus sans que la substance ne devienne une substance individuellement distincte.²⁹

Cela vaut en particulier pour le lieu. Brentano exprime ici la dépendance *liée*, c'est-à-dire à l'égard d'un lieu déterminé, pour les choses dans leur identité numérique.

Mais comment prendre la formule « ne peut pas varier » ? On peut l'entendre, d'un côté, en un sens factuel que j'exprimerais ainsi :

(SF) chaque fois qu'un individu se trouve dans le lieu A en t et qu'un individu se trouve dans le lieu B en $t+*t$, alors l'individu qui se trouve dans le lieu A en t et l'individu qui se trouve dans le lieu B en $t+*t$ sont numériquement distincts.

Dans cette interprétation, on ne peut en quelque sorte arracher la chose individuelle à son lieu *salva individualitate*. Cela peut faire sourire, mais on trouve un tel raisonnement chez Thomas d'Aquin et chez Jean Duns Scot, qui l'opposent à la thèse de l'individuation par les accidents (notamment le lieu).³⁰

Mais (SF) paraît faux, car les changements de lieu seraient alors incompatibles avec l'unité numérique. Cela me semble constituer une réfutation de cette interprétation de la formule « ne peut pas varier ». Aussi celle-ci doit-elle s'entendre plutôt dans un sens contrefactuel de « ne peut pas varier » :

(SC) si une certaine chose, qui occupe le lieu A en t, occupait en t un autre lieu B que celui qu'elle occupe, elle ne serait pas le même individu dans le cas où elle occupe le lieu A et dans le cas où elle occupe le lieu B.

La formule (SC) évite les embarras précédents, mais entraîne aussi une certaine forme de nécessité de la localisation : il est nécessaire à une certaine chose d'avoir la localisation qu'elle a. Mais on observera que c'est une nécessité seulement conditionnelle : pour la chose qui est au lieu A au temps t, il est nécessaire d'être au lieu A en t ; et il est impossible, pour des raisons non pas physiques mais logiques, d'être au lieu B en t (où les lieux A et B diffèrent). Parce qu'elle est conditionnelle, cette nécessité ne me semble avoir aucune conséquence déterministe. Celle-ci n'interviendrait que si la condition était supprimée : pour une chose individuelle donnée, il est nécessaire

29. « Jede Bestimmung gehört zu der Einheit dieser Substanz, welche nicht gänzlich entfallen und auch nicht variieren kann, ohne dass die Substanz eine individuell andere würde. » (Brentano, *Kategorienlehre*, 1916, S.248).

30. Thomas d'Aquin, *Expositio super librum Boethii de trinitate*, q.4, a.2, paragraphe 7 ; Jean Duns Scot, *Ordinatio* II.iii.1, paragraphe 77.

d'être au lieu A en t (où t est un temps futur). Mais la formule restreinte par une condition n'implique pas la formule non restreinte.

Cette réflexion peut être étendue au passé. Pour la chose qui a été au lieu A au temps t (où t est un temps passé), il est nécessaire d'avoir été au lieu A en t. Mais cela n'a pas non plus de conséquence déterministe. En effet, avant le temps t, il n'a pas été nécessaire pour la chose d'avoir été au lieu A en t.

Il me semble que tels sont les points qui constituent le contenu de la doctrine de Brentano sur l'individuation. Je n'ai rien dit de la méthode d'une telle investigation, mais je ne crois pas devoir chercher à ce sujet un grand raffinement. Il me semble que nous sommes invités à ratifier ces points dans la mesure où ils sont « évidents *a priori* » (« *a priori einleuchtend* ») comme d'autres jugements de logique ou de métaphysique.

4. Extensions cosmologiques

Dans les doctrines de Brentano, les idées sur l'individuation doivent être mises en rapport avec des questions cosmologiques³¹.

(a) l'impénétrabilité

L'impénétrabilité des corps (ce que Leibniz appelait l'antitypie) repose, selon Brentano, sur leur principe d'individuation, qui fait que si deux corps coïncidaient par le lieu, ils cesseraient d'être deux.³²

(b) l'unicité de la substance étendue

Brentano, on s'en souvient, dit que la substance est une partie de l'accident, la partie qui n'a pas de nouveau de partie. Il ajoute que le lieu est substantiel en ce sens ; mais pour chaque corps qualitativement déterminé, ce lieu substantiel a des limites (le lieu, chez Aristote, est la limite immobile première de l'enveloppe³³).

Dans une hypothèse cosmologique surprenante, Brentano étend sa notion du lieu substantiel et soutient qu'il y a une seule substance unifiée.³⁴ Au lieu que l'accident enveloppe une substance qui se juxtapose à d'autres au sein d'un système plus large des lieux (occupés ou non), l'accident n'enveloppe qu'une partie d'une substance unitaire.³⁵ Cette substance, Brentano la

31. Sur ces relations, cf. la note de A. Kastil dans Brentano, *Kategorienlehre*, p. 392, n.8.

32. Cf. « Die Undurchdringlichkeit » Brentano, *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, 1915, p. 183.

33. Cf. Aristote, *Physique* IV.4, 212a21-22.

34. Cf. le manuscrit « Die Natur der Körperwelt im Lichte der *Kategorienlehre* », Brentano, *Kategorienlehre*, 30 janvier 1915, p. 296-301.

35. « Die einheitliche körperliche Substanz », *ibid.*, p. 300. Cf. aussi Brentano, *Vom Dasein Gottes*, p. 421-422 ; Kastil, A., *Die Philosophie Franz Brentanos*, Berne, Francke, 1951, p. 23.

substitue à l'éther de la physique de la fin du XIX^e siècle, ce milieu dans lequel se manifestent les ondes électromagnétiques.³⁶

Pourquoi étendre ce dont on parle au titre de substance (d'un lieu) en quelque sorte au système des lieux? C'est une question à propos de laquelle je suis un peu perplexe. Cette hypothèse résout le problème des lieux inoccupés. D'autre part, en suivant une suggestion de Kastil, on peut se dire que cette hypothèse élimine la difficulté de rendre compte de l'unité de l'espace : « Tout en étant un, il aurait pourtant des parties ; et cependant que dans ses différentes parties, il constituerait le fondement des qualités au titre de sujet, il mettrait en accord la multiplicité des corps et l'unité de l'espace »³⁷.

Ce déplacement est exploré par Brentano dans ses diverses conséquences : les lois de la nature physique, au lieu d'être des lois qui concernent les substances corporelles, sont les lois qui concernent les *accidents* de la substance :

À la place de ce qu'auparavant on considérait comme substance de la matière corporelle viendraient des accidents qui, rattachés à la substance, se transféreraient d'une partie à l'autre. Les lois de la mécanique se rapporteraient au déplacement et à leur maintien en repos³⁸.

Le rapport âme-corps se comprend de la même façon, c'est-à-dire non pas comme rapport avec un corps propre qui soit lui-même substance, mais rapport avec les accidents d'une substance :

Que notre âme puisse être considérée en interaction avec les qualités inhérentes à la substance corporelle unifiée tout aussi bien qu'elle l'était auparavant avec les substances corporelles, c'est ce qu'il n'est pas nécessaire d'observer expressément³⁹.

Conclusion

Brentano a élaboré une doctrine originale de l'individuation et du lieu. Parmi ceux qui ont pensé que la localisation joue un rôle dans la problématique de l'individuation, il a dégagé une perspective très attrayante pour que la localisation puisse vraiment se voir conférer un tel rôle.

36. « Der Gedanke der einheitlichen Substanz, die an die Stelle des Aethers träte » (Brentano, *Kategorienlehre*, p. 299).

37. Kastil, *Die Philosophie Franz Brentanos* : « Wie immer einer, so hätte er doch Teile und indem er seinen verschiedenen Teilen nach den Qualitäten als Subjekt zugrunde läge, wäre die Vielheit der Körper mit der Einheit des Raumes im Einklang » (p. 185).

38. « An die Stelle vom dem, was man früher als Substanz der körperlichen Materie betrachtete, träten Akzidentien, welche, an der Substanz haftend, von einem Teil auf den anderen sich übertrugen. Auf ihren Stellenwechsel und auf ihr ruhiges Beharren bezögen sich die Gesetze der Mechanik. » (Brentano, *Kategorienlehre*, p. 298)

39. « Dass unsere Seele zu den der einheitlichen körperlichen Substanz inhärierenden Qualitäten ganz ebenso in Wechselwirkung gedacht werden könnte wie früher zu den körperlichen Substanzen, braucht nicht ausdrücklich bemerkt zu werden. » (*ibid.*, p. 300)

En ce qui concerne le volet cosmologique, je pense que l'argument sur l'impénétrabilité est dénué de valeur parce que la non-impénétrabilité *salva individualitate* dont Brentano nous parle ne peut pas avoir de conséquences physiques. Celles-ci me semblent ne pouvoir se fonder que sur une interaction physique. En revanche, la théorie de l'étendue substantielle unique me paraît hardie et digne de recevoir davantage d'attention qu'elle n'en a reçue jusqu'ici.

La valeur intrinsèque chez Brentano et Moore

Thomas Baldwin

La critique de la raison en Europe centrale

Volume 26, numéro 2, automne 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004896ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004896ar>

[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

Baldwin, T. (1999). La valeur intrinsèque chez Brentano et Moore. *Philosophiques*, 26 (2), 231–243. <https://doi.org/10.7202/004896ar>

Résumé de l'article

Dans *Principia Ethica*, Moore exprime son admiration pour les travaux de Brentano en éthique. Une comparaison entre Moore et Brentano révèle que leurs théories ont effectivement de nombreux points en commun. Mais ils sont en désaccord sur la métaphysique de la valeur intrinsèque. Moore adopte une position réaliste abstraite, alors que Brentano conçoit la valeur intrinsèque en faisant référence à l'« amour correct » : ce qui est bon est ce qui mérite l'amour correct. La position de Brentano présente de nombreux avantages comparativement à celle de Moore, mais elle soulève la question de savoir ce que c'est pour l'amour que d'être « correct ». Brentano s'appuie alors sur notre expérience, comparant notre expérience de certains jugements avec la correction de certains amours. Mais cette position semble aujourd'hui indéfendable. Je suggère de construire une autre analyse de l'« amour correct » qui s'appuie sur certains thèmes caractéristiques de Moore : sa « défense du sens commun » et sa thèse de la « survénance » du moral sur le naturel. Toutefois, je conclus qu'il est difficile de voir comment une telle analyse peut être complétée sans une compréhension de la fiabilité générale de nos sentiments, et qu'une telle analyse semble destinée à nous conduire en direction du naturalisme éthique, déjà refusé par Brentano.

La valeur intrinsèque chez Brentano et Moore

THOMAS BALDWIN

Université de York, Royaume-Uni

Trb2@york.ac.uk

RÉSUMÉ. — Dans *Principia Ethica*, Moore exprime son admiration pour les travaux de Brentano en éthique. Une comparaison entre Moore et Brentano révèle que leurs théories ont effectivement de nombreux points en commun. Mais ils sont en désaccord sur la métaphysique de la valeur intrinsèque. Moore adopte une position réaliste abstraite, alors que Brentano conçoit la valeur intrinsèque en faisant référence à l'« amour correct » : ce qui est bon est ce qui mérite l'amour correct. La position de Brentano présente de nombreux avantages comparativement à celle de Moore, mais elle soulève la question de savoir ce que c'est pour l'amour que d'être « correct ». Brentano s'appuie alors sur notre expérience, comparant notre expérience de certains jugements avec la correction de certains amours. Mais cette position semble aujourd'hui indéfendable. Je suggère de construire une autre analyse de l'« amour correct » qui s'appuie sur certains thèmes caractéristiques de Moore : sa « défense du sens commun » et sa thèse de la « survenance » du moral sur le naturel. Toutefois, je conclus qu'il est difficile de voir comment une telle analyse peut être complétée sans une compréhension de la fiabilité générale de nos sentiments, et qu'une telle analyse semble destinée à nous conduire en direction du naturalisme éthique, déjà refusé par Brentano.

ABSTRACT. — In *Principia Ethica* Moore expresses his great admiration for Brentano's ethical writings, and a comparison between Moore and Brentano reveals that their ethical theories have much in common. But they disagree fundamentally on the metaphysics of intrinsic value. Moore adopts an abstract realist position, whereas Brentano interprets intrinsic value by reference to "correct love" : that which is good is that which merits correct love. Brentano's position has many advantages over that of Moore ; but it raises the question as to what it is for love to be "correct". Brentano simply relies on our experience at this point, comparing our experience of the evidence of certain judgements with our experience of the correctness of certain loves. But this no longer seems tenable. I suggest that one might try to construct an alternative account of "correct love" by drawing on other themes from Moore : his "defence of common Sense" and his thesis of the "supervenience" of the moral on the natural ; but I conclude that it is difficult to see how such an alternative account can be completed without some understanding of the general reliability of our natural sentiments, and that such an account seems bound to lead in the direction of the kind of ethical naturalism which Brentano repudiated.

Le jeune G. E. Moore conclut, dans son compte-rendu de la traduction anglaise du livre *Von Ursprung sittlicher Erkenntnis* de Franz Brentano : « Ce livre nous donne une discussion des principes fondamentaux de l'éthique bien meilleure que toutes celles que je connais. »¹

1. Moore, 1903a, p. 115.

La même année, Moore lui-même publie son traité d'éthique, *Principia Ethica*². Dans la préface de ce livre, il répète son admiration pour l'*Ursprung* de Brentano. Malheureusement, il n'existe à ma connaissance aucun compte-rendu ou commentaire de Brentano sur le livre de Moore.

Selon Moore et Brentano, le concept fondamental en éthique est celui de *valeur intrinsèque*, et tous deux sont d'accord sur plusieurs aspects de la théorie de la valeur intrinsèque. Mais, comme nous le verrons, ils sont en désaccord sur un point fondamental, soit le statut de ce concept. J'arguerai que, sur ce sujet, la position de Brentano est préférable à celle de Moore. Je soutiendrai toutefois que la théorie de Brentano n'est pas acceptable dans tous ses détails, et j'essayerai de construire une position bonifiée par deux modifications quasi mooréennes, l'une donnant un rôle au « sens commun » en éthique, l'autre concernant la « survenance » de l'éthique sur le naturel. Je conclurai néanmoins que, malgré ces modifications, la position brentanienne ne peut éviter un problème insoluble sans abandonner la thèse même de Brentano.

Il convient d'insister, en premier lieu, sur quelques positions partagées par Moore et Brentano. Un premier groupe concerne le statut des vérités fondamentales de l'éthique. Ils sont tous deux d'accord pour affirmer que :

- i) ces vérités sont *sui generis* (elles ne sont pas réductibles à la psychologie, la sociologie, la politique etc.) ;
- ii) ces vérités ne sont pas analytiques ;
- iii) ces vérités sont universelles et nécessaires (ou « apodictiques ») ;
- iv) ces vérités concernent la valeur intrinsèque relative de toute espèce de chose.

Un second groupe concerne le contenu de la morale. Moore et Brentano s'entendent pour dire que :

- i) la fin idéale de la vie est de produire dans le monde le maximum de bien (« utilitarisme idéal ») ;
- ii) il existe une grande variété de biens, c'est-à-dire une variété irréductible d'espèces de choses qui sont intrinsèquement bonnes ;
- iii) quelques actes mentaux, ou états de conscience, sont les choses les plus valables ; parmi ceux-ci, une conscience correcte d'une conscience valable (ce que Moore appelle l'« amour de l'amour ») possède la plus haute valeur ;
- iv) la valeur d'une situation complexe est gouvernée par un « principe d'unité organique » qui affirme que cette valeur n'est pas la somme des valeurs de ses aspects constitutifs.

On pourrait croire que cet accord, tout compte fait assez remarquable, indique que Moore a simplement copié le livre de Brentano. En fait, Moore n'a lu ce livre qu'après avoir terminé son propre livre. Je pense, cependant, que l'on peut dire qu'il existait des circonstances favorables à l'expression de

2. Moore, 1903b.

ces idées post-idéalistes à la fin du 19^e siècle, et Brentano a sans doute contribué à ce *Zeitgeist* (alors que, chez Moore, l'effet de l'œuvre de Sidgwick était prépondérant). Brentano, Moore et plusieurs autres pensaient que, en éthique, il était impératif d'éviter deux dogmes : le dogme du réductionnisme (positiviste ou religieux) et le dogme de l'idéalisme transcendantal. Ils croyaient plutôt que la base d'une vraie éthique repose sur une conception de la valeur intrinsèque *sui generis*.

La grande différence entre la théorie de Moore et celle de Brentano concerne le statut métaphysique de la valeur intrinsèque. Selon Moore, la valeur intrinsèque des choses constitue une dimension fondamentale et irréductible de la réalité, alors que selon Brentano, au contraire, elle dépend de certains de nos actes mentaux, nos « amours corrects ». Puisque la position de Moore est plus simple et mieux connue que celle de Brentano, je commencerai par faire quelques remarques à propos de la première. Son cœur est constitué de la thèse selon laquelle toute chose, situation, état de choses, etc., possède un degré de valeur intrinsèque relatif à la valeur de toute autre chose, situation ou état de choses. Cette valeur est une dimension de la réalité comparable aux propriétés physiques, comme la masse, sauf qu'elle n'est pas elle-même une propriété physique ou « naturelle ». Moore donne plusieurs arguments à l'appui de cette thèse anti-naturaliste, dont le plus important est certainement que, étant donné que la valeur intrinsèque est une dimension fondamentale de la réalité, si elle était une propriété naturelle, elle serait alors elle-même un constituant fondamental de la « nature intrinsèque » des choses, indépendante des autres constituants de cette nature intrinsèque. Mais cette conclusion est incompatible avec une autre thèse assez plausible de Moore selon laquelle la valeur intrinsèque relative de deux choses dépend de la nature intrinsèque entière de ces deux choses.

Cette dépendance de la valeur envers la nature intrinsèque explique, selon Moore, le fait que les vérités fondamentales de l'éthique soient nécessaires, car elle implique une connexion nécessaire entre nature et valeur. Cette connexion, cependant, reste problématique : elle ne peut être analytique, et doit donc constituer une espèce de vérité synthétique *a priori*. Mais comment ces vérités sont possibles demeure inexpliqué chez Moore et est, à mon avis, inexplicable. Il jugerait, par exemple, que toutes les explications kantienne constituent des violations de sa thèse selon laquelle le concept de valeur intrinsèque est le concept fondamental en éthique. Ainsi, selon Moore, il y a une myriade de vérités synthétiques *a priori* inexplicables concernant la valeur intrinsèque relative de toute espèce de choses, et cette myriade de vérités constitue le matériel fondamental en éthique.

Moore dirait qu'on ne trouverait problématique cet aspect de sa position que si on l'approchait avec une présomption de métaphysique systématique qu'il rejette. Mais même si on veut ainsi écarter toute question métaphysique sur le synthétique *a priori*, on devrait être embarrassé par l'épistémologie de cette position. En effet, elle implique que nous possédons une

capacité de discerner, sans argumentation, cette myriade de vérités synthétiques *a priori*. Or, il est très difficile de comprendre comment nous pouvons nous attribuer une telle capacité et, qui plus est, une capacité fiable, étant donné l'existence de désaccords profonds sur les questions morales comme, par exemple, le fait de tuer des animaux en vue de la consommation humaine. Il est également difficile de comprendre comment les jugements mooréens de valeur intrinsèque peuvent nous fournir des motifs pour l'action. En effet, si ces jugements ne concernent qu'une dimension abstraite des choses, sans rapport essentiel à nos besoins ordinaires, nous devons nous demander pourquoi il nous faut nous intéresser à ces jugements.

Comme je l'ai dit, la grande différence entre Brentano et Moore réside dans le fait que, selon Brentano, le concept de valeur intrinsèque est fondé sur nos sentiments et ne constitue pas une dimension fondamentale de la réalité. Pour cette raison, la position brentanienne évite les difficultés métaphysiques qui affaiblissent celle de Moore. Il semble qu'on ait alors une théorie permettant d'éviter les autres problèmes. Mais avant de voir s'il en va bien ainsi, il nous faut préciser la position de Brentano. Lorsque j'ai dit que, selon lui, le concept de valeur intrinsèque était fondé sur nos sentiments, on a pu avoir l'impression que sa position était explicitement subjectiviste. Mais il n'en est rien, car il affirme qu'une chose possède une valeur intrinsèque positive seulement lorsqu'elle est l'objet d'un « amour correct » (*Liebe richtig*) ou lorsqu'elle mérite un tel amour. Je reviendrai plus tard sur cet acte mental qu'est l'« amour ». Je veux d'abord examiner l'exigence voulant que cet amour soit « correct ». Il est clair que le but de cette dernière est d'assurer l'objectivité des jugements de valeur intrinsèque. Ainsi l'impression d'une position explicitement subjectiviste était-elle erronée. La question est de savoir si Brentano peut démontrer d'une manière convaincante comment ce but peut être atteint.

En examinant cette question, il faut toujours garder à l'esprit la primauté, chez Brentano, du phénomène de l'amour correct. Dans un bref commentaire sur la position d'Aristote, il écrit :

J'ai dit que la tentation à laquelle succombait Aristote semble facile à comprendre. Elle a sa source dans le fait que lorsque nous avons une émotion positive dont nous éprouvons la correction par expérience, nous acquerrons aussi la connaissance que l'objet de l'émotion est quelque chose qui est bon. Il est facile de confondre la relation entre l'émotion et la connaissance. On peut donc supposer, par erreur, que l'amour d'une chose bonne est une conséquence de la connaissance qu'elle est bonne, et que l'amour est vu comme correct parce qu'il est approprié à la connaissance.³

Comme l'indique ce passage, Brentano soutient que la perception intérieure, qui nous donne la connaissance de nos actes mentaux, peut aussi nous donner une perception que notre amour est correct ; et cette expérience de la cor-

3. Brentano, 1889, seconde édition, p. 59 ; traduction anglaise, p. 89.

rection de notre amour doit nous amener à la connaissance que l'objet de l'amour est bon.

Habituellement, Brentano explique cette thèse en faisant référence au rapport intime entre l'expérience de l'évidence d'un jugement et notre connaissance de sa vérité. Sur cette question du rapport entre l'évidence et la vérité, il écrit : « dans le cas d'un jugement évident, nous avons l'expérience de sa correction. C'est seulement dans la mesure où nous discernons certains jugements que le mot "vrai" a un sens.⁴ » Sans doute suppose-t-il une similitude entre l'expérience de la correction d'une émotion et la signification du mot « bon ». Mais, en réfléchissant sur l'analogie que fait Brentano entre notre expérience de la correction d'une émotion et celle de l'évidence d'un jugement, il faut distinguer sa première position sur le rapport entre l'évidence et la vérité de celle qu'il adoptera plus tard. Selon la première position, l'importance de l'expérience de l'évidence d'un jugement est, au premier chef, épistémologique : Brentano soutient que la chaîne des raisons pour nos croyances est fondée sur des jugements que nous éprouvons comme évidents par expérience. Cette position est compatible avec la théorie de la vérité-correspondance que soutient Brentano à cette époque. Plus tard, cependant, il en vint à penser que cette conception de la vérité-correspondance exigeait une superfluité d'existants, par exemple des possibilités réelles qui joueraient le rôle de correspondants pour la vérité des jugements de possibilité. Ainsi, il en vint à développer une nouvelle position incluant une définition de la vérité en termes d'évidence dans une conception déflationniste de la vérité. Il écrit :

Pourrions-nous trouver une autre interprétation pour *adaequatio* qui rendrait cette thèse acceptable? Ma réponse serait que cette thèse nous dit ni plus ni moins que : quelqu'un qui juge qu'une certaine chose existe, ou qu'elle n'existe pas, ou qu'elle est possible [...] juge vraiment pourvu que la chose existe, ou qu'elle n'existe pas, ou qu'elle est possible. [...] En effet, si on parle strictement, toutes ces remarques se réduisent à la position suivante : La vérité appartient au jugement de celui qui juge correctement, c'est-à-dire au jugement de celui qui juge d'une chose de la manière dont celui dont le jugement serait évident jugerait de la même chose.⁵

Cette remarque est embêtante, car la thèse déflationniste de la première partie ne demande pas la définition de la vérité de la seconde. De plus, cette définition soulève des problèmes bien connus, car elle semble impliquer une conception anti-réaliste de la vérité, par exemple dans le cas d'un jugement qui concerne le passé et pour lequel il n'existe maintenant aucune information, ou aucun autre fait, qui puisse établir sa vérité ou sa fausseté. Nous ne voulons pas être obligés de conclure que ce jugement n'est ni vrai ni faux parce qu'il n'existe maintenant aucune possibilité de jugement évident sur le

4. Brentano, 1952, p. 152 (traduction anglaise, p. 131).

5. Brentano, 1930, p. 139 ; (traduction anglaise, p. 121-122).

contenu de ce jugement. Bien sûr, Brentano lui-même ne tirera pas cette conclusion, parce qu'il pensait que l'existence de Dieu impliquait l'existence d'un être qui peut toujours juger d'une manière évidente à propos de toute question. Mais il me semble un peu extraordinaire d'affirmer cette hypothèse métaphysique et en même temps de rejeter la théorie de la vérité-correspondance à cause de ses implications métaphysiques. Il serait assez simple de réinterpréter les « correspondants » de cette théorie en termes de l'hypothèse théologique qu'affirma Brentano. Donc, puisque Brentano prit en aversion les implications ontologiques de la théorie de la vérité-correspondance, il eut été préférable qu'il ajoute simplement une théorie déflationniste de la vérité à sa théorie du rôle épistémologique fondamental du jugement évident.

J'ai examiné la théorie brentanienne de l'évidence et de la vérité parce qu'il la prend comme modèle dans son traitement de l'amour correct et du bien. Conséquemment, on doit se demander si la définition du bien en termes d'amour correct proposée par Brentano a des implications anti-réalistes, qui seraient sans doute involontaires. À première vue, elle a de telles implications, parce que sa thèse semble avoir pour conséquence que s'il y a une chose à propos de laquelle un sentiment correct (soit amour ou haine) n'est pas possible, cette chose n'est ni bonne ni mauvaise. Mais, en fait, je pense que cette impression n'est pas fondée, car lorsque Brentano donne sa définition, il écrit toujours que le bien est ce qui *mérite* l'amour correct. Cette modification, qu'il n'apporte jamais à sa définition de la vérité, implique que dans le cas de la définition du bien, il n'y a pas de menace anti-réaliste, car l'extension à tout ce qui *mérite* l'amour correct n'est pas limitée par les possibilités de l'expérience d'amour correct.

Pour cette raison, je crois que nous pouvons écarter l'idée que la définition brentanienne du bien implique une position anti-réaliste, quoi que nous pensions de sa définition de la vérité. Ainsi, l'importance de la comparaison entre le jugement évident et l'amour correct repose principalement sur son rôle épistémologique. La conception brentanienne de l'évidence d'un jugement appartient aux questions normatives sur la justification de nos croyances, et la thèse centrale de Brentano est que les normes épistémiques ne peuvent être fondées que sur nos expériences épistémiques. Il constate que chaque essai d'introduction d'un nouveau critère extérieur à nos expériences actuelles échoue, parce que la question de savoir si ce critère est satisfait nous renvoie directement à nos expériences actuelles. Mais Brentano ajoute à ce point, tout compte fait légitime, une thèse beaucoup plus problématique : nous avons cette expérience d'évidence seulement dans les deux cas de « perception interne » (c'est-à-dire de conscience de soi) et de vérités analytiques. Cette position, bien connue dans l'histoire de la philosophie, rend douteuse la légitimité de notre croyance en l'existence du monde extérieur et, à mon avis, il serait préférable d'avoir une autre interprétation de la conception brentanienne de l'expérience de l'évidence d'un jugement. Pour cette raison, je propose une modification de sa position qui interprète la notion

d'expérience de l'évidence à la lumière de nos conceptions ordinaires de l'évidence et de la certitude. Ces conceptions utilisent une notion d'évidence qui n'est pas absolument infaillible, mais qui implique que, dans toutes les circonstances ordinaires, on n'aurait pas de raison de douter. Par exemple, il est évident pour moi en ce moment que je suis dans une pièce avec plusieurs autres personnes, et si j'essayais de tenir cette croyance pour fausse, je penserais seulement que si cette croyance était fausse, je ne saurais quoi croire. Bien sûr, ces expériences et habitudes ordinaires ne sont pas infaillibles et nous avons besoin d'une justification théorique de leur légitimité. Mais notre connaissance du monde et de nous-mêmes nous fournit une justification suffisante de leur fiabilité ; et si cet argument dépend de nos théories dont l'évidence repose sur nos expériences ordinaires, c'est précisément une implication de la conception brentanienne de l'évidence qu'il n'existe pas de point d'appui pour l'évidence à l'extérieur de notre expérience actuelle.

Je vais caractériser cette réinterprétation de la conception de l'expérience de l'évidence du jugement comme une modification mooréenne de la théorie brentanienne de l'évidence, parce que ma référence à nos expériences et habitudes épistémiques ordinaires constitue une sorte de défense du sens commun. Mais il faut immédiatement qualifier cette comparaison avec Moore dans le contexte des questions sur la valeur intrinsèque, parce que Moore lui-même ne donne aucun rôle à notre sens commun moral dans *Principia Ethica*. Au contraire, il s'en remet aux intuitions directes de la valeur intrinsèque des choses. Comme je l'ai cependant déjà indiqué, s'en remettre à de telles intuitions est une méprise. On peut se demander, donc, s'il est possible d'améliorer la position mooréenne en attribuant un rôle fondamental au sens commun moral dans son éthique. À mon avis, la manière d'effectuer une telle modification de la position mooréenne n'est pas claire étant donné sa conception métaphysique de la valeur intrinsèque, et je n'essayerai pas de développer ces questions ici. Je veux concentrer mon attention sur la position de Brentano et sur la possibilité, et l'importance, d'une modification de sa conception de l'expérience de l'amour correct qui ressemble à la modification que j'ai proposée de sa conception de l'expérience du jugement évident.

Chez Brentano lui-même, la comparaison entre jugement évident et amour correct implique l'existence d'une expérience immédiate et incontestable de la correction de certains de nos amours. Comme je l'ai déjà suggéré dans le contexte de la discussion de sa conception de notre expérience de l'évidence, cette thèse me semble être une erreur : nous n'avons pas une compréhension suffisante de l'origine de nos sentiments pour être assurés d'une telle expérience de leur correction. Mais, comme nous l'avons déjà montré pour sa conception de l'expérience de l'évidence du jugement, la position brentanienne recèle une juste perspective : nos sentiments moraux ne peuvent être légitimés que dans une compréhension de notre existence qui utilise notre expérience de ces sentiments. Cette perspective me semble admettre une interprétation quasi mooréenne selon laquelle, en éthique, nous devons

nous en remettre à nos sentiments ordinaires, à notre sens commun moral, sans espérer que ce dernier nous apparaîtra incontestable ou source immédiate de vérité morale objective.

Si on adopte cette modification quasi mooréenne de la position brentanienne, il faut se demander comment on peut justifier la possibilité d'un point de vue objectif moral fondé seulement sur nos sentiments moraux, sur nos « amours » et « haines ». Dans le langage qu'emploie Brentano, cette question équivaut à celle de savoir comment on peut justifier la description d'amours comme « corrects » ou « incorrects ». Bien sûr, Brentano lui-même dirait que cette question repose sur une méprise, parce que nous devrions nous contenter de l'expérience de la correction de certains de nos amours ou de certaines de nos haines. Mais si on abandonne la foi en une telle expérience incontestable, nous avons besoin d'une autre justification de la correction de certains de nos sentiments, c'est-à-dire de la possibilité d'un point de vue moral objectif fondé sur nos sentiments.

L'explication ordinaire de la description d'un sentiment comme « correct » repose sur la vérité d'une implication cognitive du sentiment. Par exemple, la peur implique que l'objet de la peur est dangereux, et on peut dire qu'une peur est « correcte » lorsque son objet est vraiment dangereux. Ainsi, si on transpose une telle explication au cas d'un amour « correct », on doit supposer qu'il existe une implication cognitive similaire pour l'amour. Mais cette thèse soulève immédiatement une sérieuse difficulté pour n'importe quelle théorie brentanienne de la valeur intrinsèque. L'implication cognitive de l'amour qui se présente immédiatement est que l'objet de l'amour est bon. Mais on ne peut définir la correction d'un amour en termes du bien de son objet si, suivant Brentano, on veut définir le bien en termes de l'objet d'un amour correct. Si on adopte une autre thèse, disons celle voulant qu'un amour est correct lorsque son objet donne du plaisir au sujet de l'amour, on se rend compte que l'on doit accepter que la définition du bien en termes d'amour correct implique une position hédoniste qui est incompatible avec la thèse brentanienne selon laquelle il y a une grande variété de biens. Ainsi, la thèse voulant qu'une explication de la correction d'un amour repose sur l'hypothèse de la vérité d'une implication cognitive de l'amour est absolument fatale pour la position brentanienne. Une autre explication est-elle possible?

Sur ce sujet délicat, je vais interrompre la discussion afin d'introduire quelques remarques sur l'identité du sentiment que Brentano appelle « amour » (*Liebe*). Pour nous, l'« amour » désigne une grande variété de sentiments, y compris les sentiments qui sont distingués en grec par les noms « *agapè* », « *caris* », et « *éros* », l'amour chrétien du Dieu et, en particulier, la conception romantique de l'amour. Nous avons donc déjà un problème si nous cherchons une seule norme de correction pour toutes ces espèces d'amour. La dernière conception de l'amour, l'amour romantique, soulève une difficulté particulière, car on penserait normalement que cette espèce

d'amour n'admet pas les descriptions « correct » et « incorrect ». Pour ces raisons, il me semble préférable de chercher une autre caractérisation du sentiment d'après lequel on va tenter de produire une définition du bien. Un candidat bien connu serait le *désir*, et on doit remarquer que Brentano lui-même définit le *meilleur* en termes de *préférences correctes*. Mais il y a ici une difficulté dans le fait que les désirs sont souvent relatifs au sujet : ce que je désire, je le désire pour moi-même ou pour quelqu'un avec qui j'ai un rapport intime (mes enfants, etc.). Ce fait est incompatible avec la pensée que, lorsque ces désirs sont corrects (quoi que cela veuille dire), leur objet est *intrinsèquement* bon, parce que, selon Brentano, le terme « *intrinsèquement* » implique « *bon-en-soi* » et, dans le cas de ces désirs, on doit seulement dire que leur objet est « *bon-pour-moi* » ou quelque chose de semblable. Pour éviter ces difficultés, il me semble préférable d'identifier simplement à l'*évaluation* le sentiment d'après lequel on veut définir le bien. Car nous parlons avec justesse de nos évaluations des choses, et la thèse de Brentano exprimée dans ces termes, c'est-à-dire que le bien est ce qui mérite une évaluation positive, semble incontestable, tandis qu'il reste contestable que cette thèse puisse constituer une vraie explication du bien. Une autre question qui demeure discutabile est celle du rapport entre l'évaluation et nos autres sentiments, en particulier nos désirs de deuxième ordre. Je pense que Brentano devrait favoriser la thèse selon laquelle l'évaluation est un sentiment *sui generis*, mais avec des connexions rationnelles avec le désir, car seule cette position peut justifier sa thèse que les jugements de valeur intrinsèque sont eux-mêmes irréductibles et *sui generis*. Mais il n'est pas nécessaire de prendre ici position sur cette dernière question.

Je reviens donc à la question d'une explication de la correction de nos amours ou, comme je le dirai désormais, de nos évaluations. Nous avons affronté un problème : toute explication qui compte sur la vérité d'une implication cognitive spécifique, quelle qu'elle soit, de l'évaluation est incompatible avec les hypothèses brentaniennes que le bien est définissable en termes d'évaluation correcte et qu'il y a une variété irréductible de biens. Mais il demeure inacceptable de s'en remettre simplement à une expérience directe brentanienne de la correction d'une évaluation. Nous avons donc besoin d'une autre justification de la possibilité de l'objectivité de nos évaluations, autrement l'accusation selon laquelle la position brentanienne nous conduit au subjectivisme ou au relativisme serait irréfutable.

La thèse de la survenance de l'éthique sur la nature peut faire avancer notre projet et mérite donc notre attention. Cette thèse constitue la deuxième contribution mooréenne que je propose d'utiliser afin de construire une théorie brentanienne alternative de la valeur intrinsèque, même si cette thèse a un statut problématique dans la théorie mooréenne parce qu'elle dépend, dans ce cadre, de l'hypothèse qu'il existe une myriade de connexions nécessaires entre les espèces de choses naturelles et leur valeur intrinsèque. Mais dans le contexte brentanien, où domine la primauté de nos évaluations, la thèse de

la survenance peut contribuer à l'explication de la possibilité d'évaluations correctes sans dépendre de l'hypothèse antécédente de ces connexions nécessaires. Au contraire, la thèse de la survenance a ici le statut d'un aspect essentiel de l'évaluation — une sorte de vérité synthétique *a priori* concernant l'évaluation qu'on pourrait justifier dans une théorie générale de la rationalité pratique.

La survenance de l'éthique sur le naturel implique directement une condition pour qu'une évaluation soit correcte : elle exige que nos évaluations soient cohérentes avec nos jugements concernant les propriétés axiologiquement neutres : comme on dit souvent, pas de différence évaluative sans différence dans les propriétés axiologiquement neutres qui expliquent la différence évaluative. La question qui se pose alors est de savoir si cette deuxième contribution mooréenne à une position brentanienne peut fournir une explication générale de la possibilité d'une évaluation correcte. On serait d'abord tenté de penser que cette hypothèse n'est pas plausible, parce que la condition de survenance n'est qu'une espèce de demande généralisée de cohérence, et on pourrait penser que la cohérence seule ne peut suffire à l'objectivité. Mais, sur ce point, nous devons nous rappeler qu'il y a aussi la première contribution mooréenne à cette théorie brentanienne alternative, soit la thèse selon laquelle nos évaluations, et l'expérience que nous en faisons, constituent une sorte de sens commun moral. On peut formuler autrement cette dernière thèse en affirmant que nos évaluations ordinaires sont *prima facie* correctes. On peut ainsi arguer que la condition de survenance suffit à raffiner ces évaluations *prima facie* correctes au point qu'elles atteignent un « équilibre réfléchi » et puissent constituer une perspective morale qui mérite la désignation d'*objective*.

Ces considérations constituent, selon moi, la meilleure défense d'une théorie brentanienne de la valeur intrinsèque. Toutefois, je dois confesser ne pas la trouver convaincante. Pour ce qui est de l'épistémologie, nous pouvons appuyer la défense mooréenne du sens commun par une épistémologie naturalisée qui démontre comment nos jugements ordinaires sont d'habitude fiables et qui (ce qui est très important), nous donne aussi une théorie de l'erreur, c'est-à-dire une explication des conditions dans lesquelles ils ne sont pas fiables. Ainsi donc, il me semble qu'une position brentanienne qui abandonne la foi naïve en la conception d'une expérience directe de la correction de nos évaluations ne peut éviter le besoin d'une « éthique naturalisée », c'est-à-dire d'une théorie de la nature humaine qui pourrait confirmer la correction *prima facie* de la plupart de nos évaluations ordinaires. Une telle théorie de la nature humaine doit démontrer comment les objets de ces évaluations positives contribuent à une vie qu'il faut vivre, à « l'être humain qui s'épanouit ». Elle doit aussi fournir une théorie de l'erreur, c'est-à-dire une explication de l'origine de nos évaluations qui démontre comment certaines sont incorrectes. Cette théorie ne sera sans doute pas axiologiquement neutre, et emploiera des suppositions qui expriment notre sens commun moral.

Mais ce type de circularité est inévitable ; c'est une implication de la thèse de Brentano, que j'ai déjà soulignée plusieurs fois, selon laquelle il n'existe pas de point d'appui pour nos sentiments moraux à l'extérieur de ces sentiments. Ainsi l'exigence d'une théorie de la nature humaine qui confirmera ces sentiments ne fait-elle pas partie d'une vaine quête d'un tel point d'appui. Elle exprime seulement la demande, raisonnable, d'une perspective réfléchie sur nous-mêmes qui puisse confirmer nos sentiments irréfléchis par une explication de ceux-ci qui appartienne à une compréhension générale de la vie humaine, tandis que cette compréhension même ne peut éviter une part de dépendance vis-à-vis de nos sentiments ordinaires.

Il faut maintenant expliquer le problème, fondamental pour le point de vue de Brentano sur une théorie de la nature humaine, de la justification de la possibilité d'une expérience d'évaluation correcte. Brièvement, la difficulté est que ce rôle va introduire une perspective aristotélicienne qui contredit la thèse fondamentale de Brentano selon laquelle on doit définir le bien par référence aux sentiments corrects, et non vice versa (il faut se souvenir ici des remarques de Brentano sur Aristote citées plus haut). Car si la justification de la possibilité d'évaluation correcte dépend d'une théorie qui explique le rapport entre l'objet d'évaluation et les conditions d'une vie qu'il faut vivre, nous pouvons déterminer directement quelles choses possèdent une valeur intrinsèque (pour nous) et à quel degré, sans référence à nos évaluations, qu'elles soient correctes ou non. Au contraire, nous ne pouvons confirmer la rectitude de nos évaluations que par référence à la question de savoir si, selon notre compréhension de la vie humaine, leurs objets sont bons. Sans doute restera-t-il ici deux rôles fondamentaux pour nos évaluations et autres sentiments moraux : ils nous donnent le point d'origine inévitable et insurmontable à toute réflexion critique sur l'éthique, et ils constituent eux-mêmes une partie importante d'une vie réfléchie. Nous aurions alors perdu le rôle que Brentano leur accorde, celui de la détermination de la valeur intrinsèque.

Finalement, voici un bref résumé de mon argument. J'ai discuté de quatre positions quant à la possibilité d'une théorie acceptable de la valeur intrinsèque. J'ai d'abord présenté la position du jeune Moore, voulant que la valeur intrinsèque constitue une dimension fondamentale de la réalité. J'ai affirmé, sans argument détaillé, que cette position était inacceptable à cause des problèmes métaphysiques et épistémologiques qu'elle soulève. J'ai ensuite examiné la thèse de Brentano selon laquelle la valeur intrinsèque des choses est déterminée par nos sentiments corrects, et qui se satisfait de l'hypothèse d'une expérience immédiate de la correction de certains sentiments. Cette position évite les problèmes qui minent celle de Moore. Mais j'ai soutenu que s'en remettre à une expérience immédiate de la correction de certains sentiments n'est pas acceptable et constitue, en l'absence d'autres développements, une sorte de subjectivisme qui peut seulement prétendre à l'objectivisme. J'ai essayé, conséquemment, de construire une position intermédiaire, une sorte d'hybride brentano-mooréen, qui ne dépende pas de

l'hypothèse d'une expérience immédiate de la correction, mais qui emploie deux thèses quasi mooréennes, celle du sens commun moral et celle de la survenance de l'éthique, dans l'espoir d'articuler une position qui constituerait une défense acceptable de la possibilité d'une évaluation correcte. Cependant, j'ai argué que cet espoir demeurerait insatisfait. À la fin de mon texte, j'ai introduit la thèse selon laquelle on ne peut justifier la possibilité d'évaluations correctes que dans le contexte d'une plus grande compréhension de la vie humaine et de la place de nos sentiments moraux dans cette vie, c'est-à-dire dans une éthique naturalisée. J'ai suggéré (mais, bien sûr, sans le prouver) que cette position est juste en ce qui concerne la question d'une justification de la possibilité d'évaluation correcte. Mais le prix à payer est que cette approche nous donne une conception de valeur intrinsèque « naturaliste » qui ne dépend pas de nos évaluations, parce qu'elle explique la possibilité qu'une évaluation soit correcte en termes de la valeur de son objet, et non l'inverse.

Donc, le projet brentanien dans l'*Ursprung sittlicher Erkenntnis*, soit la recherche d'une conception de la valeur intrinsèque fondée sur nos sentiments corrects, échoue devant le choix entre la troisième et la quatrième de ces alternatives. Nous pouvons poser un dilemme à Brentano : soit il admet sa définition de la valeur en termes de nos sentiments, et accepte que son éthique constitue une espèce de subjectivisme éthique qui ne donne pas un sens propre à l'expression « amour correct » (Gibbard, dans son livre *Wise Choices, Apt Feelings*⁶, nous fournit aujourd'hui un exposé clair et distinct d'une position de ce type), soit, s'il continue d'aspirer à la possibilité que nos sentiments soient corrects et que la connaissance éthique soit objective, il abandonne sa définition de la valeur intrinsèque et la remplace par une théorie aristotélicienne de l'être humain qui s'épanouit. Comme chez Moore, l'aspiration de Brentano à trouver une position intermédiaire entre le naturalisme aristotélicien et toute forme de subjectivisme idéaliste reste irréalisable.

Bibliographie

- Brentano, F., *Von Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, Duncker und Humblot, 1889 (traduction anglaise : Hague, C., *The Origin of Our Knowledge of Right and Wrong*, London, Constable, 1902) ; deuxième édition (Kraus, O., dir.) : Leipzig, Felix Meiner, 1922 (traduction anglaise : Chisholm, R. et Schneewind, E., London, Routledge, 1969)
- , *Wahrheit und Evidenz* (Kraus, O., dir.), Leipzig, Felix Meiner, 1930 (traduction anglaise : Chisholm, R., et al., *The True and the Evident*, London, Routledge, 1966)

6. Gibbard, 1990.

- , *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Bern, A. Franke, 1952 (traduction anglaise : Schneewind, E., *The Foundation and Construction of Ethics*, London, Routledge, 1973)
- Gibbard, A., *Wise Choices, Apt Feelings*, Oxford, Clarendon Press, 1990
- Moore, G.E., Compte-rendu de Brentano, 1889, *International Journal of Ethics*, 14, 1903a, p. 115-123
- , *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903b

Formes de complexion, types de connexion.: Remarques sur la dualité descriptive et génétique de la notion de Gestalt chez Mach, Ehrenfels et Meinong

Jean-Maurice Monnoyer

La critique de la raison en Europe centrale

Volume 26, numéro 2, automne 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004957ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004957ar>

[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

Monnoyer, J.-M. (1999). Formes de complexion, types de connexion.: Remarques sur la dualité descriptive et génétique de la notion de Gestalt chez Mach, Ehrenfels et Meinong. *Philosophiques*, 26 (2), 245-261.
<https://doi.org/10.7202/004957ar>

Résumé de l'article

Le but de cet article est de confronter trois acceptions du terme *Gestalt*, concept et entité qui a joué en Europe un rôle considérable dans l'émergence de la phénoménologie et de la psychologie descriptive entre 1890 et 1930, avant que les représentants de l'école berlinoise n'émigrent aux États-Unis. On confronte ici le sens donné à l'appréhension de la *Gestalt*, d'abord chez E. Mach, puis chez le fondateur de ce courant de pensée, C. von Ehrenfels, et enfin chez Meinong, dont Ehrenfels a été l'élève. Le problème central de la relation de complexité et de son « fondement » ontologique dans le domaine particulier de l'*écoute musicale* est abordé par ces trois auteurs. On explique pourquoi leurs divergences ont ensuite conduit à remplacer, par une conception psycho-génétique (celle de Koffka et de Köhler), ce qui se présentait à l'origine comme une espèce nouvelle de relation que la « forme » entretient à l'égard de ses éléments constitutifs, sans jamais dépendre d'eux par une explication causale.

Formes de complexion, types de connexion.

Remarques sur la dualité descriptive et
génétique de la notion de *Gestalt* chez
Mach, Ehrenfels et Meinong

JEAN-MAURICE MONNOYER

Université Pierre Mendès France, Grenoble II

Jean-Maurice.Monnoyer@upmf-grenoble.fr

RÉSUMÉ. — Le but de cet article est de confronter trois acceptions du terme *Gestalt*, concept et entité qui a joué en Europe un rôle considérable dans l'émergence de la phénoménologie et de la psychologie descriptive entre 1890 et 1930, avant que les représentants de l'école berlinoise n'émigrent aux États-Unis. On confronte ici le sens donné à l'appréhension de la *Gestalt*, d'abord chez E. Mach, puis chez le fondateur de ce courant de pensée, C. von Ehrenfels, et enfin chez Meinong, dont Ehrenfels a été l'élève. Le problème central de la relation de complexité et de son « fondement » ontologique dans le domaine particulier de l'écoute musicale est abordé par ces trois auteurs. On explique pourquoi leurs divergences ont ensuite conduit à remplacer, par une conception psycho-génétique (celle de Koffka et de Köhler), ce qui se présentait à l'origine comme une espèce nouvelle de relation que la « forme » entretient à l'égard de ses éléments constitutifs, sans jamais dépendre d'eux par une explication causale.

ABSTRACT. — The aim of this article is to contrast three readings of the term *Gestalt*, a concept and an entity which has had a considerable role in the emergence of phenomenology and descriptive psychology, between 1890 and 1930, before the members of the Berlin school go to the U.S.A. We contrast the sense given to the apprehension of the *Gestalt* by Ernst Mach with the one it takes in the works of C. von Ehrenfels, the founder of this school of thought, and then with its sense in the works of Ehrenfels' master, Meinong. The central problem of the complexity relation and of its ontological "foundation" is discussed by these three thinkers, with respect to the special case of *musical listening*. We explain why their diverging views led to replace what at the beginning was a new kind of relation which the "form" could entertain with its constitutive elements without causally depending on them, by a psycho-genetic conception (that of Koffka and Köhler).

Dans son édition des *Principles of Gestalt Psychology*, Koffka évoque le genre d'« isomorphisme » qu'on peut établir entre les processus conscients et les processus physiologiques. Il mentionne à ce propos que les travaux de Wertheimer et de Köhler, publiés dans les années 20, sont la reprise sophistiquée et détaillée d'un thème plus ancien développé simultanément par Mach et Hering soixante-dix ans plus tôt. Ce thème admet, selon eux, un principe psychologique fondamental d'après lequel un tel isomorphisme devrait être défini de manière « dynamique », c'est-à-dire en fonction de l'environnement ou du comportement intentionnel du sujet, mais non pas du tout causalement. La notion d'une *dépendance non causale* de la *Gestalt* est décisive. Elle nous autorise à justifier le dynamisme en question dans le

domaine de l'expérience directe. D'après Koffka cependant, on ne doit pas exclure qu'il puisse y avoir des stimuli corrélatifs de la *Gestalt* : il affirme seulement que l'expérience directe que nous en faisons est immédiatement organisée. Et puisque les stimulations sensorielles ne sont pas des « causes » extérieures au processus perceptif, de tels stimuli ne se distinguent pas « fonctionnellement », d'après Koffka toujours, des stimuli « primaires »¹. On doit supposer donc (dans l'hypothèse où il y aurait une similarité objective entre les processus conscients et les processus physiologiques capable d'expliquer cette « dépendance ») qu'il faut aussi qu'une différence subsiste entre le fondement de son apparition et la reconnaissance de la *Gestalt*. Le « parallélisme psychophysique » de Mach peut-il en rendre compte? Koffka écrit à cet endroit :

Le principe était si peu connu que Köhler, qui se réfère à Hering et Müller, ne mentionne pas Mach dans cette filiation. J'ai trouvé le passage en question dans Mach tout à fait par hasard et à ma grande surprise. Nous n'avons pas besoin de chercher très loin pour trouver la raison de cette apparente injustice historique. Mach était un excellent physiologiste, qui a entrevu beaucoup des principaux problèmes de la psychologie, ceux qu'une génération entière de psychologues après lui échouèrent à comprendre ; mais en même temps, sa philosophie ne permettait pas de donner des solutions fructueuses aux problèmes qu'il avait soulevés.²

On ne reviendra pas sur la relative désinvolture avec laquelle Ernst Mach introduit le concept et le mot de *Gestalt*, contrastant avec la grande finesse des aperçus que *L'Analyse des sensations* recèle à ce sujet. Notons que la position même de Koffka, indépendamment du catalogue d'observations qu'il propose, privilégie l'explication physiologique et la distribution des stimuli tout en restant fort silencieuse quant aux raisons philosophiques qui nous pousseraient à admettre le dynamisme *non causal* constitutif de cette entité nouvelle. Mach est demeuré très prudent, et non sans motif, à l'égard de l'idée d'une causalité efficace. Sa conception n'est pas très différente de celle de Hume, et confine à l'abstinence métaphysique en ce domaine. Aux yeux du lecteur moderne, cette économie sémantique va de pair avec la résistance que nous éprouvons encore à isoler la figure distinctive que recouvre la *Gestalt*. En d'autres termes, ce qui la produit ne nous dit rien, semble-t-il, de

1. Le départ de cette distinction se trouve dans l'opposition des élèves de Stumpf aux découvertes de l'école de Graz. Ainsi Koffka s'oppose-t-il de front à Benussi en 1915, dans « Zur Grundlegung der Wahrnehmungspsychologie. Eine Auseinandersetzung mit V. Benussi », *Zeitschr. f. Psychol.*, 1915, 73, p. 11-90, repris dans Ellis, W. D., dir., *A Sourcebook of Gestalt Psychology*, 1938, p. 371-378. Pour Benussi, la *Gestalt* est une « production » qui n'a pas de stimuli, et se constitue comme un objet « idéal » meinongien. La relation constitutive de la *Gestalt* est appelée « *Realrelation* » : elle est surimposée à des éléments physiques. À l'inverse, pour Koffka, les sensations primaires n'apparaissent que comme un produit de l'analyse et dans les conditions particulières où se décompose le « tout » structurant de la *Gestalt*.

2. Koffka, Kurt, *Principles of Gestalt Psychology*, Routledge and Kegan, 1935, p. 63.

la façon dont elle est appréhendée. À ce niveau du débat, pourquoi faudrait-il offrir une clarification supplémentaire? Kevin Mulligan et Barry Smith ont présenté déjà une mise au point précise et sondé à la verticale les strates phénoménologiques du problème amplement documenté de la *Gestalt*³. Pour écarter le risque de proposer ici une nouvelle complication de la question, il convient de se limiter à la dimension philosophique du problème. Le passage d'une notion issue de la psychologie génétique à une notion relevant du *point de vue descriptiviste* adopté par les Viennois de la seconde génération demeure, en effet, difficile à tracer. Notre but est seulement de parvenir à spécifier la nature des *complexes* dont la *Gestalt* est formée, en les distinguant des types de connexions qu'on invoque pour les définir.

1

Afin d'entrer de plain-pied dans la genèse du concept, on pourrait par exemple délimiter un cadre historique volontairement restreint. Notre choix s'est porté sur une période de temps limitée, qui comprend : 1) l'introduction de cette entité toujours assez mal connue, telle qu'elle est présentée par Mach dans son *Analyse der Empfindungen* en 1886, tout en sachant qu'elle n'est pas exploitée par lui directement ; 2) l'article novateur d'Ehrenfels, *Über Gestaltqualitäten*, paru en 1890 ; et 3) la recension que fit Meinong de ce même article en 1891, *Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen*. Ces trois références, groupées sur un arc de cinq années, permettent d'attester l'origine exclusivement autrichienne d'une telle discussion, qui se déploie d'abord dans l'École de Graz, avant d'être amplifiée par les cercles intellectuels de Prague et de Berlin⁴. Plutôt que d'opérer une comparaison systématique, nous n'évoquerons que quelques traits saillants du débat naissant.

On admet d'ordinaire comme une insuffisance de la part de Mach la difficulté à incorporer sa description des complexes (ou encore des « complexions », comme diront plus tard Meinong et ses élèves) avec le cadre théorique de l'élémentarisme. Tel est bien le reproche implicite à l'hommage ambigu que lui rend Koffka. Mach distingue en réalité, parce qu'il les « analyse » séparément :

1) les types d'appréhension simples attachés aux éléments singuliers que sont les *sensations* (*Grundempfindungen*, ou *Sinnesempfindungen*)⁵.

3. Mulligan, K. et B.Smith, « Mach and Ehrenfels : The Foundations of Gestalt Theory », dans Smith, B., dir., *Foundations of Gestalt Theory*, Munich, Philosophia, 1988, p. 124-157.

4. Nous avons mis de côté les répercussions de cette discussion dans l'œuvre de Husserl, qui, dans sa *Philosophie de l'Arithmétique* (1891), intitule « moment figural » la découverte d'Ehrenfels afin d'éviter des confusions fréquentes.

5. Ernst Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, Fischer, Iena (1886-1911) ; réédition : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991 ; traduction française : *L'Analyse des sensations*, Éditions J. Chambon, 1996. Ces éléments singuliers sont dépendants

2) les modes de recognition d'une qualité « isomorphe » (d'une ressemblance) entre différents complexes, dans lesquels les mêmes éléments de départ sont combinés *différemment*, parce qu'appréhendés *autrement*.

Contrairement à ce que pense Koffka, la relation de similarité ne repose pas (comme en 1) sur une identification psychosomatique qui se ferait dans la seule *appréhension* des phénomènes perceptuels. Mach construit deux séries séparées de rapport au monde phénoménal, en invoquant un parallélisme strict. Ainsi pouvons-nous seulement suspecter qu'une nécessité d'un autre genre que la nécessité physique les met provisoirement en parallèle. La variété des connexions possibles laisse aussi penser que nous devons faire l'économie d'une nécessité univoque. Prenons le cas le plus disputé : celui des *Tonempfindungen*. D'un côté, la perception d'une note isolée, quand on fixe sa hauteur absolue, suppose une appréhension spécifique de son caractère (de l'énergie qui la produit) : ce caractère distinctif ne « dépend » ni de l'intervalle où elle est située dans la succession de deux ou trois autres notes, ni de sa composition harmonique dans le spectre sonore. De l'autre, la *perception d'un complexe* (d'un ensemble défini de notes) induit la caractérisation d'une qualité qui n'est plus *psychologiquement* « simple ». Compte tenu de cette distinction préalable, nous devons admettre qu'à cet égard, Ehrenfels « dira » effectivement quelque chose de plus, sans ajouter quelque chose de nouveau à l'exposition de *L'Analyse*.

Pourtant, qui voudrait défendre Mach se limitera à observer que cette perception de la *Gestalt* ne suppose pas chez lui une perception « distincte » de la relation, comme celle qu'on fait, par exemple, de la répétition d'un rapport harmonique identique entre deux tierces. Il n'y a pas de *Gestalt* qualitativement remarquable, au sens consacré du mot, dans un tel cas. Sans doute le problème de la perception des relations est-il un problème très aigu, auquel s'est confronté Meinong et par la suite Russell dans sa *Theory of Knowledge*⁶ : Mach se contente d'avancer que cette relation existant *entre les éléments du complexe* « mélodique » demeure « sous-jacente » au complexe des sensations. Cela implique que la recognition de la mélodie, qui certes ne produit pas physiquement cette relation, ne « dépend » pas non plus d'un calcul qui se ferait dans la sphère intelligible (c'est la conviction de Stumpf, que conteste vigoureusement la troisième édition de *L'Analyse*, ch. XIII, § 18). La non-dépendance causale se double d'une irréductibilité cognitive de la relation. On le mesure très clairement dans ce passage, où les conditions des processus nerveux s'opposent à l'assimilation cognitive des mêmes processus :

de l'appréhension nerveuse qui les différencie en sensations de temps, d'espace, de couleur, de son, etc. À leur sujet, Mach fait une hypothèse qui concerne le processus nerveux physiologiquement déterminable, auquel devrait correspondre la saisie « psychologique » de ce qui est simple.

6. Russell, *Theory of Knowledge*, 1913, ch. VII.

Si je vois *identiques* deux *Gestalten* de couleurs différentes, je chercherai à côté des sensations de couleurs différentes certaines sensations d'espace identiques, ainsi que des processus nerveux identiques qui leur correspondent. Si ces deux *Gestalten se ressemblent* (c'est-à-dire reposent en partie sur les sensations d'espace identiques), les processus nerveux correspondants contiennent en partie les mêmes composantes. Si deux mélodies différentes ont un rythme identique, il existe dans les deux cas, à côté des sensations de son différentes, une même sensation de temps avec les mêmes processus correspondants. Que deux mélodies soient identiques dans des registres différents, les sensations de son ainsi que leurs conditions physiologiques ont des composantes identiques, malgré la différence de hauteur.⁷

Les deux dernières éventualités correspondent aux *Zeitgestalten* et aux *Tongestalten* sur lesquelles il revient dans les chapitres ultérieurs⁸. S'agissant de la dernière forme, il est notable que la *différence de hauteur du son* soit inopérante : les sensations caractéristiques sont préservées, ainsi que leurs conditions nerveuses, tandis que l'identification singulière des notes n'est plus constitutive de la *Gestalt*. Les « sons isolés » sont fixés dans l'espace unidimensionnel de l'échelle sonore⁹ ; ils sont le fruit d'une analyse réductive menée par Helmholtz : elle ne conditionne aucunement la *sensation caractéristique de l'intervalle*¹⁰. Pour résumer ce point, il semble que Mach ait marqué une différence entre le mode de représentation particulier du complexe mélodique et la structure distributive des sons dépendant « fonctionnellement » de l'appareil récepteur de l'ouïe, mais aussi qu'il soit demeuré incapable de la définir. Comment accorder ces deux dimensions de l'écoute, l'une quantitative ou physiologique (un rapport de fréquences), l'autre qualitativement définie ?

Le combat de Mach contre le dualisme récuse bien sûr cette opposition. Il exige en effet qu'une sorte de nécessité soit au moins postulée au bénéfice de cette *dépendance* dont nous parlions, puisque sont combinées une appréhension primaire (variable) et une reconnaissance qualitative de la ressemblance. Sont-elles dépendantes *l'une de l'autre*, parce qu'elles sont conjuguées l'une et l'autre ? Voulant résoudre la question de savoir comment pourrait s'effectuer cette connexion, dont le type est déclaré par lui « logique », Mach en appelle à un processus organique autonome, surajouté à la perception des unités singulières, lequel processus (qui, il est vrai, symbolise seulement cette connexion) est activé par des sensations musculaires locales, liées par exemple aux mouvements oculomoteurs ou aux vibrations ciliaires de la membrane auditive. Les mêmes muscles sont innervés par les globes de l'œil quand nous reconnaissons l'identité composite d'une forme spatiale orientée de manière homologue dans le champ visuel ; et les mêmes fibres nerveuses

7. Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, p. 52 (trad. fr. p. 61).

8. *Ibid.*, ch. XII et XIII.

9. *Ibid.*, ch XIII, § 10.

10. *Ibid.*, p 234 (trad. fr. p 252)

sont excitées par le mouvement des cils auditifs et de leurs terminaisons nerveuses, quand nous reconnaissons la complexité d'une mélodie identique, transposée dans un autre registre. Ces mouvements, mécaniquement déterminables, nous procurent des sensations musculaires qui ne sont pourtant pas appréhendées pour elles-mêmes (souvent, elles ne sont pas conscientes) : elles ne sont pas « distinguées » au sens strict, ni entre elles nécessairement connexes. K. Mulligan et B. Smith¹¹ constatent pour leur part que ce phénomène additionnel ne saurait expliquer la perception instantanée d'un complexe où les sensations sont « appréhendées ensemble » : ils soulignent une inadéquation foncière dans le parallélisme invoqué entre le fondement sensori-moteur et le statut ontologique et psychologique de la *Gestalt*. Ehrenfels, à la différence de Mach, aurait évoqué le premier la possibilité d'« une dépendance mutuelle entre la qualité de *Gestalt* et son fondement, non pas simplement au sens logique mais aussi dans son sens ontologique »¹².

Cette inadéquation peut disparaître en partie, malgré l'impression de flou terminologique qui demeure très réelle, si l'on parvient à détecter quelques propriétés différenciantes de la sensation, que l'auteur a énoncées sans les ordonner dans son maître ouvrage. D'abord, selon ce qu'il appelle en effet principe de « différenciation suffisante », une sensation élémentaire peut être étudiée *psychologiquement* comme un *en soi qualitatif*, dans la tradition de Johannes Müller¹³. Les sensations musculaires élémentaires ne sont pas du tout de cette nature. De tels mouvements ne fournissent en réalité qu'une « résonance corporelle », d'après l'expression qu'il emploie dans ses *Bemerkungen zur Lehre vom räumlichen Sehen*, en 1865¹⁴. C'est pourtant par l'occasion de ces sensations musculaires que s'opère la connexion requise, sans que Mach se prononce plus avant sur la nature de cette connexion. La contrainte structurale de la *Gestalt*, de même que son détachement par rapport à d'autres, ne sont pas évoqués par lui. L'idée d'une succession dans cette articulation d'éléments d'abord isolés, puis associés (avant même donc

11. Mulligan, K et B. Smith, « Mach and Ehrenfels : The Foundations of Gestalt Theory », p. 128.

12. *Ibid.*, p. 132.

13. Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, Ch IV, § 2, p 49 (trad. fr. p 58), « la sensation peut désormais être analysée en soi, immédiatement, autrement dit psychologiquement [...]. Ou bien on pourrait se mettre à la recherche des processus physiques [physiologiques] qui lui sont coordonnés [...] ou bien enfin on peut s'intéresser à la connexion [*Zusammenhang*] entre ce qui est psychologiquement observable et les processus physiques (physiologiques) corrélatifs des premiers (c'est ce qui nous conduira le plus loin) ». Dans ce passage, le genre de connexion n'est pas rapporté à ce qui relie entre elles des sensations analytiquement séparées, selon la méthode de réduction des physiologistes. L'analyse psychologique de ce qui est observable, et supposé simple, rencontre parfois des exceptions : si nous décomposons (*Zerlegung*) une sensation sonore quelconque, nous ne pouvons réduire à des « éléments » ses parties mutuellement indépendantes (*einander unabhängige Bestandteile*), comme l'intensité et la hauteur du son. Mais il est possible de le faire pour la sensation de provenance du son dans l'espace.

14. Cf. Mulligan, K et B. Smith, « Mach and Ehrenfels : The Foundations of Gestalt Theory », p. 127.

que se produise la recognition d'un complexe), ne se pose pas non plus dans les termes de *L'Analyse des sensations* en référence à l'« unité » présumée de la *Gestalt*. Pour Mach, le rythme et lui seul implique la succession. Plus exactement, la succession est « neutre » eu égard au fait que nous organisons les sons en série (*Tonfolge*), alors que ce sera le thème prioritaire développé par Ehrenfels. Enfin, l'expression de « résonance corporelle » peut aussi être prise à la lettre, car rien n'interdit de penser que la polémique qui l'opposa à Stumpf sur l'identification psychosomatique de la résonance acoustique n'ait pas provoqué chez Mach le désir de fonder, dans ce « complexe d'éléments » qu'est notre corps, une réponse sensorielle à la disparité aléatoire des stimuli auditifs.

Il importe désormais de tenter d'identifier *plusieurs types* de connexions, si nous voulons fournir une évaluation correcte de sa doctrine. Une lecture bienveillante relèverait chez Mach :

a) une connexion *nerveuse* (qui est en fait une correspondance indispensable au parallélisme entre des états psychologiques et des états énergétiques) ;

b) une connexion *sensori-musculaire* (qui assure la dépendance fonctionnelle et non causale des « qualités » par rapport aux mouvements mécaniques) ;

c) une connexion *logique* — mais aussi *psychologique* —, celle-là propre au complexe de sensations qui forme la *Gestalt*, et que la deuxième symbolise¹⁵.

Les connexions a) et b) sont hiérarchiquement plus proches. Mais toutes les trois se tiennent dans une relation d'interdépendance qu'il est difficile de préciser mieux. Dans le troisième cas, Mach a défendu la thèse que ce genre de connexion est *immédiat* — qu'il n'est jamais « intellectuel » —, et, par voie de conséquence, que les abstractions que nous formons ensuite dans la représentation sont fondées, en dernière instance, sur un contact dynamique et intradermal, qui se réalise toujours à partir de la rencontre du monde extérieur, bien qu'essentiellement par « habitude ». Les données psychologiques α , β , γ , etc. se coordonnent avec des éléments organiques K, L, M, etc. On comprend mieux ce que Koffka ne fit qu'entrevoir dans son évaluation rétrospective. Les objets résonnants et les qualités mélodiques de la *Gestalt* sont les deux maillons terminaux d'une même chaîne. Ce contact, s'il était permis de le dire ainsi dans les catégories de Mach — et d'une manière presque abusive dans le langage —, se ferait « à l'intérieur » du monde extérieur, un monde où s'établit, dira excellemment Meinong pour s'opposer à la définition psychologique d'Ehrenfels, la « mise en forme des choses » (*Gestaltung der Dinge*).

15. Nous avons essayé de retrouver un clivage terminologique entre les trois formes : *Verknüpfung*, *Zusammenhang*, *Verbindung*. Mais nous ne sommes pas parvenu à établir le caractère stable de ces différences lexicales dans le texte de *L'Analyse*. Il semble donc que ce problème n'ait pas été déterminant dans l'optique que Mach a retenue, ce que le caractère non univoque de la connexion paraît confirmer.

2

Dans son essai *Sur les qualités de forme*, Ehrenfels récuse à la fois cette instantanéité « associative » qui caractériserait selon Mach la formation des représentations (*Vorstellungen*), et l'idée qu'un élément additionnel de nature psychosomatique, comme les sensations musculaires ou l'abaissement des cils érectiles recouvrant les ampoules du canal auriculaire, pourrait expliquer l'apparition de la *Gestalt*.

Si nous devons, d'après Ehrenfels — que ce soit d'un seul coup dans l'espace, ou dans la durée par le soutien d'une image mémorielle —, rassembler ou collecter une pluralité quelconque, et si ce rassemblement ou cette collection sont effectivement donnés *avant* toute analyse des constituants, c'est que nous prêtons aux complexes une réalité cohésive assez forte : cette réalité anéantit la notion triviale d'une « somme » d'éléments (*Zusammenfassung*), perçue telle un agrégat amorphe. Comme l'expliquent Mulligan et Smith :

Ehrenfels reconnaît que les notes constituent en, et par elles-mêmes, un certain tout complexe, et que la qualité de *Gestalt* est fondée sur (plus précisément « est la qualité de ») ce tout complexe. Mais la qualité elle-même n'est pas le tout embrassant les éléments comme ses parties.¹⁶

De la même façon que Mach, Ehrenfels soutient qu'aucun effort spécial n'est requis pour percevoir la qualité. Elle est appréhendée par elle-même — *eo ipso* —, en tant que présente à la conscience en même temps que le complexe qui la fonde ([w]o und wann immer sich im Bewusstsein ein Komplex zusammen findet, welcher « die Grundlage für eine Gestaltqualität abgeben kann, ist diesselbe *eo ipso* und ohne unter Zutun im Bewusstsein mitgegeben »)¹⁷. En fonction de cette appréhension première, il discerne dans les textes de Mach « quelque chose de nouveau, et à un certain degré d'indépendant »¹⁸. Or, sur ce point même, E. Rausch objectera plus tard à Ehrenfels que la *Gestalt* n'est peut-être pas autre chose qu'un « produit logique » et que, si elle n'a rien d'une sommation psychologique qui se ferait automatiquement, elle n'est pas non plus réductible à une saisie intuitive, la *Konkrete Anschauung* qu'il réclame¹⁹.

Peut-être faudrait-il, pour le comprendre, écarter quelques obscurités résiduelles. Si l'on adopte l'interprétation proposée par Mulligan et Smith, la *dépendance unilatérale* de la *Gestalt* par rapport à ses « constituants » n'est

16. *Ibid.*, p. 130-131.

17. Dans Weinhandl, F., dir., *Gestalthaftes Sehen*, Darmstadt, 1974, p. 11-43 : « Quel que soit le lieu ou le moment où un complexe qui peut servir de fondement à une qualité de *Gestalt* se trouve présent à la conscience, cette qualité est elle-même *eo ipso* et sans aucun effort de notre part donnée avec lui à la conscience. »

18. *Ibid.*, p. 12.

19. Rausch, Erwin, « Über Summativität und Nichtsummativität », *Psychologische Forschung*, 1937, 21, 209-289.

admissible en toute rigueur que sur le plan « ontologique » et *formel*, et non pas sur le plan génétique, comme insisteront à ce sujet les élèves de Meinong²⁰. Ils reprochent légitimement à Mach d'avoir conçu une notion de « dépendance » en fin de compte peu claire, qui ruine son idée d'une nécessité logique²¹. Est-ce vraiment plus clair pour Ehrenfels? Chez ce dernier, le fait d'admettre une certaine spontanéité dans la reconnaissance des qualités semblables ne va pas — musicalement — de soi. Il anticipe et il écarte des objections précises. Devrions-nous penser alors que l'indulgence qu'il manifeste pour les thèses de Mach n'a de justification qu'esthétique? Non, elle a aussi d'autres conséquences. Mais il est certain que la déviation à laquelle il procède en ce qui concerne les catégories musicologiques est insuffisamment soulignée. Le début de son essai est très significatif sur ce plan. Puisque chaque son (indifférencié) est lui-même *erklingend*, l'appréhension musicale d'une « résonance » consciente exige d'après lui une perception autre qu'acoustique. Assimilant « mélodie » et *résonance psychologique*, Ehrenfels repousse d'emblée la problématique compositionnelle du *Klang* dont tout le monde discute à son époque, pour n'entendre que les « qualités » qu'il veut expliquer sur de « courtes » séquences. La suite mélodique des sons (*Ton*)²² suscite selon lui une impression (*Eindruck*) dans le souvenir, qui est indépendante du principe de la résolution harmonique et qui relève du sentiment (*Gefühl*). Considérant « l'impression de la suite sonore » (*die Eindruck der Tonreihe*) qui nous vient, selon lui, après coup, comme une perception à somme nulle (ce qu'il appelle curieusement l'*Ausklängen der Melodie*)²³, il propose aussitôt de *remplacer* cette impression de succession par la saisie (*Auffassen*) de *Tongestalten*, lesquelles, même « non analysées », sont répercutées par le sentiment intérieur. On obtiendrait de cette manière de « pures appréhensions sonores » (*rein tonal aufgefassten « Tonges-talten »*)²⁴.

Ce qu'il faut admettre, pour entendre comme lui ces « formes », est en réalité un séquençage très particulier qui *ne dépend pas* justement de la structure compositionnelle de la mélodie. On comprend volontiers, dans cette perspective, que Benussi ait ensuite objecté à ses adversaires physiologistes qu'il pouvait facilement « voir » ces *Gestalten* sur la partition. Mais la définition qu'Ehrenfels fournit du « complexe représentatif » de la *Gestalt*, en tant que *Summe* (pour l'opposer à une « collection » d'actes conscients), confirme qu'il s'agit d'une saisie psychologique avant tout, puisque les déterminations de temps qui appartiennent aux sons isolés sont exclusives et mutuellement distinctes (*verschiedenen, sich aneinanderschliessenden Bes-*

20. Mulligan, K et B. Smith., « Mach and Ehrenfels : The Foundations of Gestalt Theory », p. 132.

21. *Ibid.*, p. 146.

22. Et non pas des « notes ».

23. Littéralement, l'« extinction sonore de la mélodie ».

24. Ehrenfels, « Über Gestaltqualitäten », p. 12 et 13.

timmmheiten). Cette saisie unitaire n'est possible que grâce à l'identité de l'image mémorielle, où ces *Gestalten* sont ensuite reconnues.

Le reste de l'argumentation d'Ehrenfels est mieux étudié, et il n'est pas nécessaire de s'y attarder ici. La fin de son essai permet cependant de donner une justification au remplacement terminologique qu'il réclamait de la « suite sonore » et de son organisation interne, celle qui est écrite et jouée dans une pièce de musique. Dans la succession des *abstrakta* de la seule notation, les « complexes » sont méconnaissables. Bien plus, Ehrenfels affaiblit progressivement, à mesure que sa notion du « complexe » se spatialise, la discrétion des éléments premiers (points ou notes). Il apparaîtra à la fin de l'essai que la discrétion quantitative, notamment pour la perception des hauteurs de son et des accords, et pour celle des couleurs, est elle aussi discréditée au profit des phrases musicales et des réalisations picturales. Ehrenfels déclare entre autres choses que nous pourrions admettre l'arrière-plan d'un *continuum* visuel si nous pouvions descendre en dessous du seuil où sont combinées entre elles les multiples *Gestalten* dont nous disposons, par exemple entre les parties colorées d'une surface. Il lui semble que le pouvoir « formateur » de la représentation est sans commune mesure avec notre puissance de discrimination, qu'elle soit sonore ou visuelle.

3

Rappelons que, pour Ehrenfels, les relations de similarité indispensables à la reconnaissance nous sont données avec un *contenu positif que la conscience pose devant elle*²⁵. Or, c'est surtout le cas des intervalles en musique, qui ont besoin d'un temps psychologique pour être qualifiés formellement. Le même argument a été discuté par Stumpf en 1875, et l'a été de nouveau par Mach en ce qui a trait aux sons partiels (les harmoniques d'un son). Cet argument se trouve repris également par Brentano, à la suite de Helmholtz cette fois, sur la question des micro-intervalles chromatiques, qui se situent en dessous ou à côté des sons harmoniques, à la limite du seuil de perception²⁶. Nous avons souligné que la reconnaissance d'un complexe en tant que *Gestalt* exige un supplément psychologique par rapport à des éléments identiques (qu'on choisisse des intervalles, des accords, ou de simples notes), qui sont intuitionnés dans la diversité du contenu représentatif. Il n'en demeure pas moins pourtant qu'il nous faut conserver le principe d'une connexion ou d'une articulation *relativement opératoire*, sans laquelle le complexe n'existe pas.

Le point fort de la thèse d'Ehrenfels est le suivant : l'articulation interne de la mélodie, quand elle s'effectue *sur la base d'une combinaison harmoni-*

25. *Ibid.*, p. 20.

26. Brentano, Franz, « Von der psychologischen Analyse der Tonqualitäten in ihre eigentlich ersten Elemente » (1905), dans *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*, Meiner Verlag, 1979, p. 93-103.

que, ne constitue pas la véritable complexité du « complexe ». Il admet comme second trait caractéristique de la *Gestalt* sa « transposabilité ». Mais le point faible de sa conception est que cette transposition ne saurait être pour lui que de nature *mélodique*. Pourquoi se passer de la transposition harmonique? Mach en fait mention dans les pages qu'Ehrenfels a lues. Ehrenfels l'ignore pour de bonnes raisons. Le modèle de la simultanéité qui est le sien est, en priorité, d'ordre spatial ; la perception simultanée d'un complexe dans le souvenir n'est pas une audition simultanée. Plus précisément, la subsistance du complexe d'éléments n'implique pas la coexistence de la *Gestalt* auditive et de ses éléments dans leur articulation (*Zusammensein der Gestaltqualität selbst und ihrer Elemente*)²⁷. Nous définirions alors une qualité de qualité, indéfiniment compliquée. Pour se restreindre à son problème, Ehrenfels est contraint (de la même façon que Mach, quoique beaucoup plus délibérément que lui) de stipuler une analogie avec le monde des couleurs : les mélodies sont identifiables comme des « figures » composées de couleurs : elles doivent leur ressemblance (*Ähnlichkeit*) à une ressemblance figurative, sans rapport avec la ressemblance des couleurs²⁸. La conséquence est que les « fondements » sensoriels du complexe sont perçus comme des « lieux » de la tonalité. Nous aurons besoin, en présence de deux *Gestalten* qui se ressemblent, d'une « relation analogique » (*analoge Beziehung*), de sorte que le contenu positif (et transposable) sera lui aussi fondé dans cette relation, en tant qu'élément représentatif : « *Diese Beziehung ist nach unserer Auffassung in einem positiv Vorstellungselement, der Tongestalt, gegründet* »²⁹. Bref, tout ce développement de sa part ne s'explique que si son but est de réfuter la saisie harmonique des intervalles.

Ce que nous « reconnaissons » dans le souvenir, soulignait Mach, repose exclusivement sur la perception d'intervalles identiques qui se suivent (par exemple, des intervalles de quarte), parce qu'ils sont harmoniquement « combinés » entre eux³⁰. Ehrenfels est prêt à considérer les intervalles comme des éléments du complexe. Mais son intuition lui interdit de réduire la *Gestalt* à un « arrangement » harmonique. Ni la hauteur absolue des sons ni l'égalité des intervalles ne sont, dit-il, associés au souvenir de la *Gestalt*. Les musicologues qui adoptent aujourd'hui cette théorie chromatique de la mélodie en donnant la paternité à Ehrenfels, puisque la distance chromatique entre des *chromas* absolus (des « lieux » fixes) est abandonnée, et que la référence à des hauteurs définies cesse d'être effective³¹. Ehrenfels va beaucoup plus loin cependant, puisqu'il identifie à des *Raumgestalten* les données précédentes de l'harmonie et du timbre (*Klangfarbe*), en contestant explicite-

27. Ehrenfels, « Über Gestaltqualitäten », p. 17.

28. *Ibid.*, p. 18.

29. *Ibid.*, p. 20.

30. Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, Ch. XIII, p. 13.

31. Voir DeBellis, Mark, *Music and Conceptualisation*, Cambridge University Press, 1995, p. 15.

ment Mach³² et en remarquant que cette analogie ne fonctionne pas en sens inverse, puisqu'il ne saurait y avoir d'harmonie simultanée des couleurs visibles³³.

À ce stade, importe évidemment l'idée selon laquelle les accords sont des unités « fusionnelles » des couleurs du timbre, et plus encore selon laquelle le son composé du *Klang* est conditionné par une localité sonore dans une même couleur auditive, où les sons « sonnent l'un dans l'autre ». Sans cette dimension spatiale (*räumliche Breite*), nous n'aurions pas de *Gestalt* reconnaissable au plan harmonique³⁴. L'inversion des catégories musicales, telle que la propose Ehrenfels, est complète. La « relation d'analogie » entre *Gestalten* nous renseigne d'abord sur la nature du complexe. Ensuite, il faut bien constater qu'Ehrenfels retire aux « éléments » une partie de leur réalité objective. En donnant à la *Gestalt* une primauté ontologique d'ordre supérieur, c'est la notion même de connexion qu'il dénoue. Parce que ces liaisons entre éléments n'ont rien d'exclusif et se multiplient indéfiniment, la qualité « formatrice » de la *Gestalt* se voit dotée d'une sorte d'élasticité : Ehrenfels passe alors des espèces du tempo musical et de la variation tonale à la contemplation des surfaces peintes, puis à la participation du spectateur aux phénomènes de la danse. Sans doute, Mach reliait déjà la génération des formes aux motifs décoratifs et ornementaux qui plaisent à l'œil³⁵. Mais il a stipulé avec plus de rigueur qu'Ehrenfels en quoi le *Klang* est intrinsèquement un son composé, et pourquoi cette composition qui lui appartient en propre reste « contingente ». À l'inverse, le plaisir pris à la consonance — qui est de loin le plus discuté par les acousticiens naturalistes — repose sur une fusion (*Verschmelzung*) très spéciale, d'un autre genre que celle d'une *Gestalt* spatialisée³⁶. Stumpf, on le sait, en a fait le concept essentiel de sa théorie. Pour Mach, la perception des phrases mélodiques active cette fusion sur le trajet d'un ensemble de terminaisons nerveuses associées à la vibration des osselets. Il hésite néanmoins à justifier cette réduction dans le passage-clef que cite Ehrenfels, en en coupant la dernière phrase :

Si deux suites de sons prennent pour point de départ deux notes différentes, en progressant d'après les mêmes rapports de fréquences, nous reconnaissons par la sensation tout aussi immédiatement dans les deux cas la même mélodie que, dans deux dessins géométriquement semblables et disposés de manière semblable, nous reconnaissons une *Gestalt* identique. Des mélodies identiques, situées

32. Ehrenfels, « Über Gestaltqualitäten », p. 22-23.

33. *Ibid.*, p. 24.

34. *Ibid.*, p. 24.

35. On trouve aussi chez Mach l'idée que nous pouvons « fixer » sur la partition, selon l'angle de vue spatial ou harmonique que nous choisissons, une impression déterminée, comme pour un ornement dont l'impression varierait selon les *Gestalten* optiques que nous reconnaissons (*Die Analyse der Empfindungen*, Ch. XIII, p. 12).

36. Pour lui, la perception des phrases mélodiques active cette fusion sur le trajet d'un ensemble de terminaisons nerveuses : le concept de fusion est déjà discuté par Hering avant Stumpf de manière distincte, mais on ne peut expliquer ici cette différence importante.

dans des registres différents, peuvent être désignées comme ayant une *Tongestalt* identique ou comme des figures mélodiques [*Tongebilde*] semblables³⁷.

Cette citation, qui a beaucoup frappé Ehrenfels, montre bien cependant que le terme de *Gestalt* est encore ambivalent en ce qui concerne la structure mélodique (le dessin) de la phrase musicale. L'identité est, pour Mach, une fonction de la ressemblance : un fait logique, plutôt émotionnel. Ainsi le résultat « psychologique » de la recognition est-il conditionné par le fait logique de l'identité. Toutefois, il ne fait pas de doute que c'est à partir de là qu'Ehrenfels est conduit à l'extrapolation suivant laquelle nous *remplissons* les « contenus » de l'intervalle en fonction de la *Gestalt* elle-même, ainsi qu'il l'indique dans une parenthèse, puis à la fin de son article³⁸. Cette inférence est *a priori* très douteuse : elle implique que la connexion (liant entre eux des sons indépendants d'elle) puisse être détachée mentalement du rapport physique des fréquences, en plus de se révéler par elle-même productrice de ce « contenu positif » dont il parlait. Mais Ehrenfels n'en a cure, et il est convaincu que la liaison que nous effectuons est totalement « psychique ».³⁹

La saisie dont il parle n'est possible, au contraire, que *sur le fond d'un continuum mélodique qui serait déjà entièrement qualitatif*, sans plus d'égard particulier dans ce cas pour ce qu'il désigne comme le « fondement » relatif de la qualité (les rapports de fréquence). Les dernières lignes de son texte vont jusqu'à imaginer des *Urqualitäten*, aussi primitives que les éléments eux-mêmes, et des formes de divisions chromatiques dans le son pur qui semblent beaucoup plus proches des conceptions de Brentano. Comme son propos reste centré sur la capacité d'identifier une mélodie donnée, et de définir l'expérience auditive de cette nature par une sorte de *fusion mélodique* s'effectuant *au premier plan* des conditions de la discrimination sonore, il nous faut donc conclure, sur cet aspect du moins, qu'Ehrenfels s'est inspiré

37. *Ibid.*, p. 232 (trad. fr. p. 251).

38. Ehrenfels, « *Über Gestaltqualitäten* », p.19 et 38.

39. Mach signale bien, en effet, qu'il y a une « coloration » tonale de la phrase musicale (*Färbung*), mais, comme ce ne sont pas directement des rapports de fréquence qui sont « reconnus » par l'oreille, il doit préserver une identification claire de l'intervalle à partir du stimulus oscillatoire et de lui seul. Sa théorie des « colorations supplémentaires » permet, en même temps que l'élimination des battements — source du plaisir que nous prenons à la consonance — de qualifier ensuite le type de liaison que l'on a dans une sensation de tierce, et de maintenir vigoureusement que deux tierces « qualitativement semblables » ne sont pas semblables *par le simple fait* qu'elles ont la même intensité physique, mais parce que les deux colorations se rencontrent « occasionnellement » sur un seul nerf, c'est-à-dire du fait même que cette rencontre *ne s'explique pas seulement physiquement*. La qualité résultant de la liaison produite dans le *Gebilde*, la manière dont « ça sonne », dirait le musicien, échappe à la contingence propre de la couleur sonore en fonction du genre d'association réciproque, ou de dépendance mutuelle, qu'entretiennent les sensations de tierces, et sans plus supposer alors la « fusion » harmonique que défendait Stumpf à l'encontre du dessin mélodique.

du travail thématique du matériau musical des post-wagnériens et de Bruckner en particulier, en y ajoutant l'affinité entre couleurs visibles et couleurs sonores, dont l'origine « analogique » se trouve chez Mach⁴⁰.

En résumé, la forme de la connexion *pourrait n'être pas analytiquement nécessaire* à l'établissement du complexe : ce second trait donnera lieu aux reconstructions de Meinong, puis à la mise en place précise que fournira Köhler en 1920, en insistant sur la qualité psychologique du tout « indécomposable » de la *Gestalt*.

4

L'importance de la découverte d'Ehrenfels est ailleurs, et repose surtout dans la tentative de systématisation des divers ordres de *Gestalt*. Sa définition ne confond en aucun cas les *qualités de Gestalt* avec les *complexes* qui les soutiennent. Tel est sans conteste son aspect le plus remarquable. Aussi faut-il rappeler encore sa définition :

Par le terme de qualités de *Gestalt*, nous entendons un certain contenu positif de représentation qui est lié dans la conscience à la présence de complexes représentatifs, lesquels consistent en éléments mutuellement séparables (c'est-à-dire représentables indépendamment les uns des autres). Chaque complexe représentatif qui est nécessaire à la mise en présence des qualités de *Gestalt*, nous l'appelons fondement (*Grundlage*) de cette qualité⁴¹.

En d'autres termes, on peut remplacer la notion de « dépendance » par la relation de « fondation » entre les éléments primaires de l'expérience perceptive. La *Gestalt* est un tout particulier, découvre le premier Ehrenfels : elle est qualitativement inanalysable en parties, en dépit du soubassement de ses éléments constituants. Smith et Mulligan font justement observer à ce sujet⁴² qu'Ehrenfels imagine d'abord une « fondation ontologique réciproque » entre les qualités et les complexes élémentaires, puis qu'il écarterait cette hypothèse dans la mesure où certaines *Gestalten* peuvent servir de fondements à d'autres. Ehrenfels reviendrait alors à l'idée d'une *dépendance unilatérale* de la *Gestalt* par rapport au complexe amorphe des éléments. Dans *L'Analyse des sensations*, Mach défendrait plutôt une *dépendance mutuelle* : il n'aurait pas réussi à penser l'autosuffisance des complexes. Ehrenfels profite des faiblesses terminologiques de son aîné à propos du fait de savoir quelle sorte de liaison intime appartient proprement à l'objet composite de la *Gestalt*. Pour Mach, elle ne se distingue pas des autres formes de relations qu'il s'applique à découvrir entre des sensations proprioceptives. Quoique celles-ci ne donnent jamais lieu à la formation d'une *Gestalt* « visuelle », des

40. Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, ch. XIII, p. 11-12.

41. Ehrenfels, « Über Gestaltqualitäten », p. 21.

42. Mulligan, K et B. Smith, « Mach and Ehrenfels : The Foundations of Gestalt Theory », p. 132.

représentations diffuses leur sont associées de façon indubitable (par exemple dans les cas de vertige ou d'agnosie tactile). Pourtant, nous l'avons montré ci-dessus⁴³, cette « forme » de la complexion, qui donne son nom même à l'entité de la *Gestalt*, ne s'émancipe pas franchement des connexions purement physiologiques qui s'effectuent dans le tissu neurophysiologique entre divers *quale* nerveux, connexions au sujet desquelles Mach avoue simplement ne rien savoir.

Le fait qu'il s'intéresse surtout aux sensations d'espace et aux sensations de temps (notamment pour les *Gestalten* rythmiques), sans plus se préoccuper du *sensorium* interne issu de l'héritage kantien, reste son apport le plus original. Quand il insiste sur la dépendance de nos représentations vis-à-vis des « éléments », ou sur la dépendance « mutuelle et réciproque » des éléments entre eux, le *type de relation* — et non pas justement l'invariant formel — qu'implique dans l'un et l'autre cas une telle dépendance le concerne bien plus que l'attribution d'une qualité substantielle surajoutée aux substrats que l'on considère. On l'a dit, Mach rejette *expressis verbis* toute ontologie déterminable pour ces mêmes substrats élémentaires. Ce qui explique la puissance de son relationnisme généralisé qui se fonde, en effet, sur la *constance des relations connectives entre les phénomènes*. Nous avons déjà admis aux paragraphes 2 et 3 que, chez lui, la nature de la connexion précède logiquement le style de configuration gestaltiste ou de *complexion* dont s'occupe la *Gestalt*. On devine plus clairement désormais la nouveauté de l'essai d'Ehrenfels dans lequel est présupposée une relation « extrinsèque », spécifiquement psychologique, nécessaire à la perception du complexe. Revendiquant une saisie de la *Gestalt* tout à la fois simple et autonome, et qui procède de l'appréhension d'une entité radicalement nouvelle par rapport à la sommation des éléments, Ehrenfels ne critique pas seulement la présentation triviale ou contingente d'un agrégat : il remet pratiquement en cause la *limitation interne du champ de variation* caractéristique de toute connexion.

Le choix de présentations mélodiques « toutes faites » que critiquera sévèrement Meinong dans la recension qu'il fait d'*Über Gestaltqualitäten* — comme si, dit-il, pour qui lirait naïvement son essai, l'acoustique eût été fondée dans le phénomène musical, et non l'inverse — ne fait qu'illustrer ce parti pris. La raison en est simple. La transposition harmonique d'une *Gestalt* nous donnerait encore une « figure mélodique », mais elle ne serait plus reconnaissable analogiquement à la simple écoute, ni du même coup *mémorisable*. Ce qui importe au contraire pour Ehrenfels est que la qualité de forme soit attribuée au complexe par la mémoire, et en même temps qu'elle nous soit donnée avec lui par un « acte » de conscience, pourvu que des *fundamenta* (un peu moins mystérieux peut-être que les éléments de Mach) demeurent en principe isolables en tant que tels. Retenons qu'il y parvient en superposant aux complexes proprement dits des qualités imputables à ces

43. Voir le § 1.

complexes. Ce n'est qu'ensuite qu'il procède à une extension et à une généralisation de *Gestalten* d'ordre supérieur, par toutes sortes d'interpolations surprenantes, incluant même les *habitus* quotidiens, qui ne sont peut-être pas très éloignés des « formes de vie » dont on connaît la fortune à venir.

5

Pourtant, si nous admettions (en marquant ainsi les différences et non les rapprochements) que le problème d'Ehrenfels relève moins de la « psychologie génétique » que de l'esthétique sous sa forme la plus généreuse, nous n'aurions pas conduit l'évaluation jusqu'à son terme. Nous devons aussi admettre, avec Meinong, que le « moment qualitatif », tel qu'il est présenté de manière positive dans *Über Gestaltqualitäten*, pourrait favoriser le malentendu.

Meinong objecte tout d'abord à Ehrenfels le fait que *Gestalt* et *Qualität* soient nommées l'une par l'autre, et désignées de façon circulaire, au détriment de la forme de complexion qu'elles impliquent. L'intérêt de la recension à chaud que donne Meinong est d'insister sur le contenu « fondé » de la *Gestalt* : il reproche notamment à Ehrenfels de lui avoir offert une extension lexicale abusive sans correspondance avec ce contenu. Meinong écrit que si tout fondement appelle un « contenu fondé », « les représentations de ces contenus devront aussi s'appeler des représentations fondées », et

comme les fondements sur lesquels elles reposent en sont la condition, elles ne peuvent pas être autonomes vis-à-vis de ces dernières : des représentations non fondées peuvent aussi servir à les renforcer, en tant qu'elles sont autonomes précisément, de telle sorte que des représentations à la fois fondées et autonomes produisent dans le sens que nous venons de préciser une complète disjonction.⁴⁴

Meinong poursuit en indiquant que la confrontation entre ce qui est *au fondement de quelque chose* et *ce qui est fondé* est le paradigme logique de toute relation. Il importe ainsi de comprendre, selon lui, que tout fait relatif (quelconque) est par nature un fait complexe :

il n'y a pas de relation sans complexion, mais il n'y a pas non plus de complexion dont les parties constituantes ne soient pas au moins en relation entre elles et avec la complexité du tout dans la mesure où elles sont effectivement des parties de ce tout.⁴⁵

Ce qui permet d'éviter le malentendu est le fait de savoir à quel niveau se situe l'examen psychologique des composés psychiques par rapport à ceux que nous considérons comme réels. La couleur apparaît, par exemple, à tout

44. Meinong, Alexis, *Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen*, Abhandlung V, 1891, p. 289-329.

45. *Ibid.*

instant en relation complexe avec l'étendue, et chaque détermination de lieu n'en est pas moins en relation continue avec l'environnement local. L'erreur psychologique, insiste Meinong, provient de ce que nous croyons qu'il est nécessaire de faire appel à la conscience réflexive pour représenter des complexes et des relations. L'idée de la couleur et celle de l'étendue auxquelles nous pensons dans leur rapport de dépendance sont *bien autre chose que des représentations de couleur et des représentations d'étendue associées dans une même forme*. Dressant un réquisitoire assez sévère contre l'essai, l'auteur de la recension conteste son examen des relations de comparabilité et de compatibilité, qu'Ehrenfels avaient assimilées à des *Gestalten* de second ordre où les fondements élémentaires devenaient compatibles et non contradictoires dans leurs contenus mêmes, à partir de la relation qualitative invoquée. Ce n'est là rien qu'un « brouillage » de la terminologie du fondement, lui reproche Meinong.

Il est vrai que, selon Ehrenfels, le « contenu fondé » *ne coïncide pas* avec la relation de complexité qui le soutient : les remarques novatrices et hardies qu'il apporte dans le domaine des formes et des mélodies semblent se rapporter au complexe et à lui seul, sans statuer sur la nature de la relation fondatrice. Mais tout cela prouve en réalité, de l'avis de Meinong, « que la complexion pourrait éventuellement se substituer à la relation pour être confrontée directement aux fondements ». Cette confrontation prend la forme d'une comparaison toute simple, entendue au sens littéral. Sur ce point, le jugement de Meinong se voudrait sans appel :

Du fait que l'analyse se consacre aux contenus fondés, il lui échappe ce qu'elle cherche. Il en va tout autrement quand on compare : si quelqu'un trouve semblables le rouge et l'orange, pour lui la ressemblance sera certainement reliée de quelque manière au rouge et à l'orange, mais le rapport [entre eux] est notablement plus serré, ainsi n'est-il pas difficile de confronter la ressemblance et les contenus comparés, tandis qu'il n'existe aucun mot qui exprime à la fois le rouge, l'orange et leur ressemblance.⁴⁶

Il ressort de cette condamnation que le propos d'Ehrenfels est largement sous-estimé par Meinong, qui sera contraint plus tard de revenir sur certaines de ses idées avec plus d'indulgence. Il ne reviendra pas néanmoins sur sa récusation de l'option musicale présentée ci-dessus. Pour Meinong, ni le référent chromatique du *Klang* et encore moins la succession mélodique des couleurs sonores ne pourront jamais offrir le modèle « réel » de l'idéalité du complexe. La dispute sur la consistance ou sur l'intégrité du « tout » ontologique de la *Gestalt* venait de s'ouvrir. Elle quittait le terrain du type de connexion entre éléments pour celui de la forme de complexion *dans la représentation*.

46. *Ibid.*, p 295.

Lukasiewicz : de l'aristotélisme autrichien à l'aristotélisme polonais

Roger Pouivet

La critique de la raison en Europe centrale
Volume 26, numéro 2, automne 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004970ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/004970ar>

[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

Pouivet, R. (1999). Lukasiewicz : de l'aristotélisme autrichien à l'aristotélisme polonais. *Philosophiques*, 26 (2), 263–277. <https://doi.org/10.7202/004970ar>

Résumé de l'article

En 1910, Jan Lukasiewicz publiait *Du principe de contradiction* chez Aristote. Dans cet article, on explique les points principaux du livre de Lukasiewicz. Ce dernier affirme qu'Aristote n'a pas réussi dans sa tentative pour justifier le principe de contradiction. En fait, ce principe est moins logique qu'éthique, selon Lukasiewicz, et cela explique bien des difficultés posées par la théorie d'Aristote. On discute également de la façon dont Lukasiewicz utilise la notion d'« objets contradictoires », empruntée à la *Théorie des Objets* de Meinong ; on montre que Lukasiewicz se situe dans le cadre d'une version brentanienne de l'aristotélisme. Certaines connexions entre Lukasiewicz et la conception wittgensteinienne de la nécessité ou le conservatisme logique de Quine sont indiquées. Le but de mon article est essentiellement d'encourager une lecture attentive du livre qui n'a pas reçu l'attention qu'il mérite parce qu'il a été écrit à l'origine en polonais. Souvent, les philosophes croient connaître son contenu à travers le résumé que Lukasiewicz écrivit en allemand en 1910, et qui a été traduit en anglais. Mais, en fait, il y a bien des choses importantes dans le livre qui n'apparaissent nullement dans le résumé.

Lukasiewicz : de l'aristotélisme autrichien à l'aristotélisme polonais

ROGER POUIVET

Université de Rennes I

Roger.Pouivet@univ-rennes1.fr

RÉSUMÉ. — En 1910, Jan Lukasiewicz publiait *Du principe de contradiction chez Aristote*. Dans cet article, on explique les points principaux du livre de Lukasiewicz. Ce dernier affirme qu'Aristote n'a pas réussi dans sa tentative pour justifier le principe de contradiction. En fait, ce principe est moins logique qu'éthique, selon Lukasiewicz, et cela explique bien des difficultés posées par la théorie d'Aristote. On discute également de la façon dont Lukasiewicz utilise la notion d'« objets contradictoires », empruntée à la *Théorie des Objets* de Meinong ; on montre que Lukasiewicz se situe dans le cadre d'une version brentanienne de l'aristotélisme. Certaines connexions entre Lukasiewicz et la conception wittgensteinienne de la nécessité ou le conservatisme logique de Quine sont indiquées. Le but de mon article est essentiellement d'encourager une lecture attentive du livre qui n'a pas reçu l'attention qu'il mérite parce qu'il a été écrit à l'origine en polonais. Souvent, les philosophes croient connaître son contenu à travers le résumé que Lukasiewicz écrivit en allemand en 1910, et qui a été traduit en anglais. Mais, en fait, il y a bien des choses importantes dans le livre qui n'apparaissent nullement dans le résumé.

ABSTRACT. — In 1910, Jan Lukasiewicz published *On the Principle of Contradiction in Aristotle*. In the present paper, I explain the main points in Lukasiewicz's book. Lukasiewicz claims that Aristotle was not successful in his attempt to justify the principle of contradiction. In fact, this principle is less logical than ethical, according to Lukasiewicz ; and this accounts for many of Aristotle's difficulties. Lukasiewicz's use of the notion of "contradictory objects", taken from Meinong's *Theory of Objects*, is also discussed, and Lukasiewicz is shown to be situated within the Brentanian form of Aristotelism. I also indicate some connections between Lukasiewicz and Wittgenstein on necessity, and between Lukasiewicz and Quine on logical conservatism. The goal of the present paper is principally to encourage an attentive reading of a book that has not received the consideration it deserves because it was initially written in Polish. Often, philosophers believe that they grasp the content of the book through the brief abstract which Lukasiewicz wrote in German in 1910, and which has been translated into English ; but in fact there is much of importance which the abstract does not cover

1. Aristotélisme autrichien et aristotélisme polonais

L'interlocuteur privilégié des philosophes autrichiens du dix-neuvième siècle et du début du vingtième siècle a été Aristote. On peut ainsi parler d'« aristotélisme autrichien ». Dans cet essai, on commencera par définir succinctement trois attitudes générales à l'égard de la philosophie d'Aristote, puisque l'une d'elles est justement caractéristique de l'aristotélisme autri-

chien¹. Puis on insistera sur l'importance du livre de Lukasiewicz *Du principe de contradiction chez Aristote* (1910)², un livre qui est, à mon sens, quelque peu sous-estimé. Il est pourtant fondamental dans le passage d'un aristotélisme autrichien à un aristotélisme polonais.

Toute cette étude relève d'un intérêt plus large pour les figures de l'aristotélisme.³ L'aristotélisme polonais, de Twardowski à Kotarbinski, en passant par Lukasiewicz, tout en se situant à coup sûr dans la lignée de l'aristotélisme autrichien, fait pendant à l'aristotélisme britannique tel qu'il se manifeste aujourd'hui chez Geach, Anscombe, Kenny ou Wiggins. On verra aussi que certaines remarques de Wittgenstein, dans lesquelles les aristotéliens et thomistes britanniques ont reconnu les pensées du Stagirite et de l'Aquinat, sont anticipées par Lukasiewicz dans son livre de 1910.

2. Trois attitudes à l'égard d'Aristote

La philosophie moderne est anti-aristotélienne en ce qu'elle est post-cartésienne. Avec Descartes est apparue la thèse selon laquelle l'idée, comme représentation, s'interpose entre moi et le monde. Tout le problème métaphysique devient celui de savoir comment l'idée peut représenter correctement le monde et ce qui peut *justifier*⁴ la confiance que nous avons dans nos représentations. Aristote n'a pas grand-chose à dire sur ce point, puisque

1. Voir Smith, 1994, chap. 10, § 6. Le réalisme autrichien peut être caractérisé de la façon suivante :

- a) Le monde existe indépendamment de nous.
- b) Il existe des structures déterminantes réelles des choses (natures, lois), instanciées dans le monde.
- c) Notre expérience des choses suppose à la fois un aspect singulier et un aspect universel ou général.
- d) Notre connaissance est faillible et il n'y a pas de mode spécial et absolu de connaissance, même concernant l'aspect universel de notre connaissance.
- e) Cependant, nous pouvons savoir, par le sens commun et par la connaissance scientifique, comment est le monde.

2. Toutes les références de Lukasiewicz sont des références à ce livre. Dans la mesure où il n'en existe pas de traduction française publiée, j'ai donné des références aux chapitres plutôt qu'aux pages de l'original polonais dont l'édition récente est due à Jan Wolenski.

3. Sujet auquel j'ai déjà consacré un ouvrage : Pouivet, 1997.

4. Le problème de la justification de notre connaissance est différent de celui de la garantie de notre connaissance. Le premier est typiquement issu du scepticisme moderne post-cartésien. On se demande ce qui *pourrait* justifier une connaissance *qui ne l'est pas*. À défaut de cette justification, notre connaissance n'aurait qu'une valeur cognitive limitée. Le problème de la garantie part du fait de la connaissance, et cherche à découvrir pourquoi notre connaissance est *garantie* par le processus même par lequel elle se met en place. Justifier, c'est supposer que la connaissance est en question et le reste tant que la *certitude* n'a pas été constituée métaphysiquement, par une procédure du type de celle qu'on trouve dans les *Méditations métaphysiques*. Garantir, c'est présenter la métaphysique de la connaissance comme une entreprise descriptive (et non pas d'abord normative) de l'activité cognitive et des objets d'une connaissance humaine garantie.

pour lui le problème métaphysique consiste à s'interroger sur la nature de ce qui est, comme l'indiquent les premières lignes du livre Γ de la *Métaphysique*. La métaphysique post-cartésienne est une machine de guerre contre un scepticisme qui n'est jamais pris au sérieux dans l'aristotélisme. La connaissance est un fait, et sa condition de possibilité n'a pas à être établie. La première attitude possible à l'égard d'Aristote dans la philosophie moderne est ainsi le rejet d'une métaphysique qui ne prend pas au sérieux le défi sceptique de la correspondance entre nos représentations et la réalité. Il est clair que l'aristotélisme qui s'est développé dans la philosophie autrichienne et chez Lukasiewicz échappe totalement à cette attitude. Non pas que l'argumentaire cartésien à propos de la représentativité des idées soit ignoré, mais on n'en tire pas de conséquence idéaliste.

L'autre attitude à l'égard de l'aristotélisme, c'est l'anti-modernisme. La scolastique cartésienne qui s'est développée aux XVII^e et XVIII^e siècles ne peut pas vraiment contrecarrer les effets anti-religieux du scepticisme que la métaphysique idéaliste était supposée combattre. La métaphysique moderne, en tant qu'idéalisme et comme machine de guerre contre le scepticisme, si elle échoue, promeut cela même qu'elle combat. Inquiète d'un scepticisme qui conduit à l'agnosticisme ou à un christianisme personnel refusant l'autorité ecclésiale (et rejeton spiritualiste du kantisme⁵), la hiérarchie de l'Église catholique réagit en affirmant un thomisme strict. L'encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII, le 4 août 1879, encourage le renouveau de l'aristotélisme à travers le thomisme. Sans entrer dans le détail de la querelle moderniste, il apparaît hélas que le caractère réactif de l'aristotélisme néothomiste aura plutôt nui à l'aristotélisme que le contraire.

Il y a cependant une troisième attitude possible à l'égard d'Aristote et de l'aristotélisme chrétien en général. C'est l'attitude des thomistes britanniques, mais c'est aussi celle de Brentano, dans ses travaux sur la métaphysique et la psychologie d'Aristote⁶. Aristote n'y est pas un simple repoussoir permettant de se démarquer d'une métaphysique réaliste et d'une philosophie de l'esprit non dualiste toutes deux parfaitement naïves, c'est l'interlocuteur philosophique de base. Aristote n'est pas une étape dépassée de l'Histoire de l'Esprit, c'est un contemporain.

Au tout début de sa carrière, Lukasiewicz écrivait dans un article consacré au concept de cause : « Ni Kant ni Hume ne savait ce qu'est la métaphysique [...]. Les combats de Hume et de Kant contre la métaphysique n'étaient pas de véritables combats ; leurs traités n'indiquent pas qu'ils aient jamais examiné ce que disait Aristote. »⁷ Ce passage peut être compris de deux façons. (a) L'attaque contre la métaphysique aristotélicienne par des philosophes représentatifs de la pensée moderne, comme Hume et Kant,

5. Voir Colin, 1997.

6. Voir pour une présentation Smith, 1994.

7. Cité par Skolimowski, 1967, p. 58.

n'est pas victorieuse parce qu'elle ne porte pas contre ce qu'est vraiment cette métaphysique. (b) L'attaque contre la métaphysique aristotélicienne doit se faire sur d'autres bases que celles des philosophies de Hume et de Kant. Il est vraisemblable que ce passage ait les deux significations. Lukasiewicz ne conçoit pas le respect philosophique pour les auteurs philosophiques autrement que sur le mode de la critique constructive, à l'instar de Brentano. Dès lors, prendre au sérieux Aristote, c'est juger de la réussite de ses projets philosophiques à l'aune des exigences d'Aristote lui-même. C'est aussi tenter d'améliorer le modèle légué, d'en résoudre les difficultés ou d'en montrer les impasses.

Cette attitude d'un aristotélisme constructif (plutôt que réactif) aura été celle de Brentano, de Lukasiewicz, mais aussi entre les deux guerres du Cercle de Cracovie. Des philosophes comme Salamucha ou Bochenski, prêtres catholiques, développent un aristotélisme qui use des instruments nouveaux de la logique moderne.⁸ Ils ne voient pas en celle-ci l'ennemi de la logique aristotélicienne, mais son renouveau, après les errements idéalistes, et tout particulièrement les prétentions de la dialectique hégélienne. Selon B. Smith,

Brentano a développé une conception de la science et de la connaissance qui incorpore à la fois des aspects de la philosophie cartésienne et de la philosophie empiriste britannique. Le contexte général de tous les écrits de Brentano est cependant la psychologie d'Aristote, avec l'ontologie de la substance matérielle et immatérielle qui va avec.⁹

L'aristotélisme polonais est plus radical encore. L'anti-psychologisme de Lukasiewicz est tel que les aspects du mentalisme cartésien qu'on trouvait encore chez Brentano disparaissent. Lukasiewicz ne fait aucun cas de l'idée cartésienne selon laquelle la métaphysique consiste fondamentalement à examiner des contenus mentaux et à évaluer leur valeur fondationnelle pour la connaissance. C'est à l'évidence une idée totalement étrangère à l'aristotélisme. En revanche, cette idée, qui joue encore un rôle fondamental chez Brentano, sera développée par Husserl, malgré l'anti-psychologisme proclamé, en partie contre Brentano justement. Cette même idée se retrouve dans les différents courants phénoménologiques, avec une teneur variable en mentalisme et en idéalisme (très faible chez Ingarden, extrêmement forte

8. Pour Wolenski, 1989, « de nombreux philosophes de l'École de Lvov-Varsovie n'étaient pas seulement des catholiques romains, mais aussi bien des philosophes catholiques » (p. 16-17). Le Cercle de Cracovie comprenait aussi deux laïcs, Drewnowski, un ancien élève de Kotarbinski, et Sobiechowski, qui était l'assistant de Lesniewski. Lors de leur première réunion (en 1936, lors du Troisième Congrès de Philosophie à Cracovie), Lukasiewicz fit la première conférence (voir une version étendue de ce texte dans Lukasiewicz, 1970, « In Defense of Logistic »). Sur le Cercle de Cracovie, voir Bochenski, 1990, p. 19-21, et Puciato, 1993. Les travaux de ce Cercle constituent un moment important, et trop méconnu, du thomisme au XX^e siècle.

9. Smith, 1994, p. 35.

chez certains phénoménologues français). Lukasiewicz renoue quant à lui avec un aristotélisme radical dans lequel l'analyse philosophique porte sur les objets de la connaissance et non pas sur les modes de la connaissance. Il y a ainsi chez les Polonais, avec Lukasiewicz, mais aussi avec Kotarbinski, une descendance *non phénoménologique* de Brentano.

3. Lukasiewicz est-il un crypto-idéaliste?

En 1910, Lukasiewicz publie son premier livre, *Du principe de contradiction chez Aristote*. Il en propose une sorte de résumé dans un article publié en allemand par le *Bulletin international de l'Académie des sciences de Cracovie*. Il sera traduit en anglais en 1971 dans la *Review of Metaphysics* (95). Du livre de 1910, il existe une traduction très récente en allemand. Une traduction encore plus récente en français est encore inédite. Il reste que pendant très longtemps, ceux qui ne pouvaient le lire en polonais ne connaissaient le contenu du livre que par son résumé, à vrai dire assez brutal. Dès lors, on trouve deux types de considérations à l'égard de l'ouvrage. Dans le premier, l'ouvrage est cité comme anticipant les préoccupations futures de Lukasiewicz, aussi bien concernant la logique trivalente que la question des rapports entre déterminisme et liberté autour de la question des futurs contingents. L'ouvrage est plus mentionné et salué qu'examiné dans le détail. En revanche, dans le deuxième type de considérations, l'ouvrage est critiqué. C'est ainsi que Lukasiewicz est présenté, par les traducteurs français du résumé, comme faisant siennes les thèses des Sophistes¹⁰, et comme représentant le mode de pensée logico-scientiste auquel s'est opposé Heidegger¹¹. Selon cette interprétation, Lukasiewicz n'aurait à peu près rien compris à ce que cherchait à faire Aristote dans le livre Γ . Il n'aurait pas saisi que « le principe de contradiction [est] inscrit d'avance dans la constitution du sens, [qu']il est comme le transcendantal de tout acte de parole, inscrit au cœur même de la langue »¹². Curieusement, Lukasiewicz est présenté comme défendant une doctrine supposée d'inspiration cartésienne selon laquelle le principe de la logique symbolique moderne consisterait dans un performatif par lequel le moi désignerait comme vraies certaines propositions.

Cette dernière thèse peut pourtant difficilement être attribuée à un philosophe archiréaliste, et dont l'anti-psychologisme a presque été obsessionnel. Ce que dit Lukasiewicz dans le passage incriminé du résumé (§ 10) ne

10. Cassin et Narcy, 1991, p. 9.

11. Cassin, 1989, p.12. Cette interprétation est particulièrement discutable puisque Lukasiewicz a toujours défendu le principe d'une indépendance de la logique et de la philosophie. Un système de logique est un instrument intellectuel sans rapport direct avec la réalité ; il peut être utile ou pas pour la réflexion métaphysique, mais en aucun cas il ne constitue un critère de correction philosophique. Cet aspect est très bien expliqué par F. Caujolle, 1970, p. 50-51.

12. Cassin et Narcy, 1991, p. 11.

vaut que pour des jugements *a priori* et ne peut être interprété en termes d'une théorie générale de la vérité. Il s'agit en fait d'une théorie de la définition. Si quelqu'un dit « J'entends par cercle une courbe », par le seul fait de le dire, il détermine cela même dont il parle¹³. Même si Lukasiewicz ne le précise pas, ce serait exactement la même chose si je disais que j'entends par licorne une bête ressemblant à un cheval, mais qui a une unique corne. Une telle définition peut s'avérer parfaitement inutile. C'est le cas, si rien ne correspond dans la réalité à ce dont je parle, et si nous ne sommes pas dans une fiction.

Par ailleurs, la conception de la vérité défendue par Lukasiewicz se situe dans la lignée de celle de Twardowski¹⁴, c'est-à-dire dans la lignée d'une théorie correspondantiste tout à fait aristotélicienne, comme peut s'en convaincre à la lecture du chapitre XVII du livre de Lukasiewicz. Dire alors, comme les traducteurs français du résumé, que cela « place curieusement tout l'édifice de la logique symbolique dans la dépendance du sujet — non du sujet transcendantal, mais du sujet actuel »¹⁵, paraît vraiment discutable.

Toute cette interprétation négative des thèses de Lukasiewicz est partiellement due au fait de juger de ce que dit un philosophe dans un livre très dense de 120 pages par l'esquisse d'une vingtaine de pages qu'il en a proposée à seule fin de faire lire le livre. L'esquisse consiste même très largement en citations en grec d'Aristote et dans leurs traductions allemandes. Cette interprétation souffre également du manque de considération pour l'ancrage autrichien et polonais de Lukasiewicz dont il a été question dans le § 2. Enfin, cette interprétation sous-estime beaucoup l'importance du fait que lorsque Lukasiewicz rédige le livre de 1910, il conçoit encore l'apport de la logique à l'analyse philosophique comme une garantie de rigueur et de clarté, tout comme Bolzano ou Brentano. Il n'a pas encore accordé au calcul propositionnel l'importance qu'il lui donnera à partir de 1913, et qui le conduira alors, et alors seulement, à faire de la logique un instrument de critique des faux problèmes philosophiques, une attitude philosophique qu'on retrouvera aussi chez le Wittgenstein du *Tractatus*.¹⁶ En 1910, Lukasiewicz fait de la philosophie « scientifique », comme disent les Polonais, ou « analytique », comme disent les Anglo-Saxons. C'est seulement à partir de 1926, alors qu'il n'enseigne plus que la logique mathématique, que s'accroît ce mode de pensée pour lequel la logique est effectivement la pierre de touche ultime. En 1910, Lukasiewicz ne dit rien de plus que ce que disent Aristote ou le philosophe analytique typique d'aujourd'hui : la logique constitue

13. Lukasiewicz, 1910a, chap. VIII

14. Voir Smith, 1994, chap. 6, § 2.

15. Cassin et Narcy, 1991, p. 11

16. À cet égard, les affinités de Lukasiewicz avec les membres du Cercle de Cracovie, des théistes convaincus et militants, invalident *complètement* l'idée d'un Lukasiewicz positiviste, au moins dans une acception courante du terme. Dans le Cercle de Cracovie, la logique est mise au service de la métaphysique et de la théologie, et ne joue nullement contre elles.

l'*organon* de la philosophie, ce grâce à quoi on peut espérer parvenir à des résultats fiables. Comment peut-on reprocher à Lukasiewicz de n'avoir pas compris Aristote alors même qu'il est, en 1910, d'un aristotélisme de stricte obédience, même s'il n'est pas confit de dévotion à l'égard du Stagirite? Sur-tout, comment peut-on le lui reprocher au nom d'un (supposé) principe transcendantal inscrit dans la langue et qu'Aristote aurait mis en évidence? Cela signifierait qu'Aristote ne serait pas réaliste, qu'il soutiendrait une sorte d'idéalisme linguistique — ce qui paraît tout de même assez peu probable...

4. Le principe de contradiction comme principe éthique

Pour Lukasiewicz, l'histoire du principe de contradiction connaît trois moments. D'abord, le combat d'Aristote contre les Sophistes, puis la contestation hégélienne, et enfin l'examen actuel, en 1910, de la possibilité d'une « logique non aristotélicienne »¹⁷, c'est-à-dire omettant le principe de contradiction. Si le troisième moment est nécessaire, c'est que le deuxième était un faux-semblant. Hegel réagissait à la thèse kantienne selon laquelle la métaphysique verse inévitablement dans des antinomies et s'enferme ainsi dans des contradictions¹⁸. Hegel « reconnut l'existence réelle des contradictions en y voyant un élément de vie et mouvement »¹⁹. Mais chez Hegel, la contestation du principe de contradiction est « purement verbale »²⁰ ; elle ne s'appuie sur aucun travail sérieux d'examen du principe lui-même. Ainsi, il faut reprendre le travail entrepris par Aristote dans la *Métaphysique*. Le résultat sera l'établissement du principe de contradiction, alors même qu'Aristote pensait cela impossible²¹. Dès lors, l'établissement du principe indiquera sa vraie nature.

Lukasiewicz dit alors ce que Wittgenstein dira plus tard à propos de la nécessité : le principe de contradiction est comme un roc au-delà duquel nous ne pouvons plus creuser. Certes, on peut toujours construire des systèmes formels qui l'omettent. Lukasiewicz ajoute même que Dieu pourrait se passer de ce principe²². Mais nous, humains, ne pouvons pas nous en passer. Nous sommes ainsi faits. L'homme est non seulement faillible, mais menteur. Dès lors, pour déceler l'erreur et le mensonge, nous devons accepter le principe de contradiction. Seule la contradiction permet en effet de les révéler. Mais s'il n'existait ni erreur ni mensonge à déceler, rencontrer une contradiction ne devrait conduire qu'à l'accepter sans mal. Autrement dit, il n'y a pas de raison logique ni ontologique à l'acceptation du principe de contradiction, mais une raison qui concerne la *nature humaine* elle-même. On aurait donc tort de

17. Lukasiewicz, 1910a, chap. XVI.

18. *Ibid.*, introduction.

19. *Ibid.*, introduction.

20. *Ibid.*, introduction.

21. *Mét.*, Γ, 6, 1011a 12.

22. Lukasiewicz, 1910a, chap. XX.

penser que, dans le texte de 1910, Lukasiewicz conteste la validité du principe de contradiction. On aurait également tort de penser que la validité du principe de contradiction, parce qu'elle est « pratique et éthique »²³ n'aurait dès lors aucune objectivité, qu'elle « détruit la nécessité éternelle et objective »²⁴ dont Aristote aurait paré le principe. Que la nécessité du principe de contradiction ne soit ni logique (il n'y en a pas de preuve logique), ni ontologique (la notion d'objets contradictoires n'est pas absurde), ne change rien à cette nécessité. Que ce principe soit lié à une caractéristique de la nature humaine, la faillibilité, ne le rend pas moins sérieux. Même si Lukasiewicz ne s'exprime nullement de cette façon, on pourrait considérer qu'il y a une *nécessité anthropologique* qui a trait à notre nature propre, et dont le principe de contradiction relève.

Lukasiewicz propose une expérience de pensée tout à fait similaire à celles auxquelles le second Wittgenstein nous a accoutumés²⁵, celle d'une vie sociale sans le principe de contradiction.

Quelqu'un est injustement accusé du meurtre d'un ami. De faux témoins, déposant sous serment, déclarent avoir vu l'accusé le jour du crime au domicile de sa victime, avoir suivi de loin le déroulement de la dispute pour, enfin, se voir obligés d'assister à la triste scène finale sans pouvoir venir à temps au secours de la victime. L'accusé proteste de son innocence, s'en rapporte à sa vie irréprochable, à son caractère calme et conciliant, à l'amitié de longues années qui le liait avec le défunt ; enfin il cite toute une liste de témoins dignes de confiance qui, d'une façon unanime et irréfutable, établissent son *alibi*. Mais à quoi tout cela lui servira-t-il ? Il ne peut que justifier son propre propos selon lequel il n'a pas tué l'ami. Cependant, si le principe de contradiction n'existe pas, la vérité de ce jugement n'exclut pas la vérité du jugement contradictoire selon lequel il l'a tué. Aussi, ne disposant d'aucun moyen de réfuter un faux témoignage de gens indignes, le juge doit-il admettre que sans tuer son ami, l'accusé l'a quand même tué, à la suite de quoi une condamnation est prononcée.²⁶

La contradiction, tant qu'on en reste dans les sciences formelles, la logique ou les mathématiques, n'est en rien un mal. Un paradoxe logique, comme celui de Russell par exemple, doit être reconnu et accepté. Reconnaître l'existence d'une contradiction est alors un progrès scientifique. Ce sont les sciences empiriques et la vie quotidienne qui ne peuvent tolérer l'omission du principe de contradiction. Pour Lukasiewicz, c'est la raison pour laquelle, en l'absence même de toute preuve au sens strict, Aristote élève le principe de

23. *Ibid.*, chap. XX.

24. Cassin et Narcy, 1991, p. 9.

25. Il dit aussi : « La fiction est le moyen scientifique le plus approprié pour illustrer l'importance des lois, des causes ou des propriétés des objets analysés, puisqu'elle permet, par exemple, d'abolir certaines lois gouvernant tel ou tel ensemble de phénomènes » (Lukasiewicz, 1910a, chap. XVI).

26. Lukasiewicz, 1910a, chap. XX.

contradiction au rang de dogme. Les Sophistes ridiculisaient la science dans l'opinion publique et jetaient la confusion dans les esprits. Le principe de contradiction n'est en rien un principe dont la valeur serait logique ou ontologique, et encore moins un transcendantal du sens, c'est un principe éthique.

5. Ontologie, logique et psychologie

Ce qui est le mieux connu dans *Du principe de contradiction chez Aristote*, c'est la distinction entre trois principes de contradiction à partir du texte de la *Métaphysique*²⁷ :

- *principe ontologique* : Aucun objet ne peut en même temps posséder et ne pas posséder une même propriété ;
- *principe logique* : Deux jugements dont l'un attribue à l'objet justement cette propriété que l'autre lui refuse, ne peuvent être vrais en même temps ;
- *principe psychologique* : Deux convictions auxquelles correspondent des jugements contradictoires ne peuvent pas exister ensemble dans le même esprit.

S'il s'agit bien de trois principes différents, c'est qu'ils portent sur des objets différents : les objets du monde, les jugements, les convictions. Ils ne sont pas synonymes, mais *équivalents*. Les deux premiers le sont du fait d'une correspondance entre l'être et les jugements vrais²⁸. Selon Lukasiewicz, Aristote ne tente pas de prouver les principes ontologique et logique ; il essaie simplement de prouver le principe psychologique en partant des deux autres sur le mode suivant :

Si deux convictions auxquelles correspondent des jugements contradictoires existaient dans le même esprit, cet esprit posséderait ensemble des propriétés contraires. Selon le principe logique de contradiction, aucun objet ne peut posséder ensemble de propriétés contraires. Dès lors, deux convictions auxquelles correspondent des jugements contradictoires ne peuvent pas exister ensemble dans le même esprit.²⁹

Cela suppose que les convictions soient des propriétés de l'esprit dans lequel elles existent. Cela suppose aussi une relation de contrariété entre la conviction la plus vraie et la conviction la plus fausse. Pour Lukasiewicz, on aura alors des différences graduelles entre la vérité et la fausseté. Mais pour qu'il y ait des degrés de vérité, il faudrait qu'il y ait des degrés d'inhérence des propriétés aux objets qui les possèdent. À défaut de cela, comment y aurait-il des convictions contraires situées de chaque côté d'une relation de contrariété? Cette difficulté est due à la confusion entre logique et psychologie, c'est-à-dire à la thèse selon laquelle jugements et convictions entretiennent

27. *Ibid.*, chap. I.

28. *Mét.*, Γ, 7, 1011b 26-27.

29. Lukasiewicz, 1910a, chap. III, *i.f.*

les mêmes relations. En général, on pense en ce cas au psychologisme. Mais ici Lukasiewicz en a plutôt contre le logicisme en psychologie, c'est-à-dire la thèse selon laquelle ce qui vaut pour les jugements, objectifs, vaut pour les convictions, subjectives. (D'après Lukasiewicz, Meinong n'est pas sans faire la même erreur.) Finalement, le principe psychologique de contradiction n'est nullement prouvé, parce qu'il dépend de l'expérience. En sa faveur, il n'est pas possible d'aller plus loin qu'une supposition inductive.

Lukasiewicz montre ensuite³⁰ qu'on aurait tort de considérer le principe d'identité comme une formulation positive du principe de contradiction. D'une façon générale, les trois principes d'identité, de contradiction et de double négation ne sont pas synonymes, même s'ils peuvent être considérés comme logiquement équivalents. Par exemple, si le principe de contradiction peut prendre systématiquement la forme d'un énoncé conditionnel concernant un objet *O* (« Si *O* est un objet, alors *O* ne peut pas posséder *P* et ne pas posséder *P* »), l'introduction de la notion d'objet dans la formulation du principe d'identité ne permet d'obtenir qu'un cas particulier du principe (« Si *O* est un objet, alors *O* est un objet/*O* ne peut pas ne pas être un objet »). *P* est n'importe quelle propriété d'un objet quelconque, alors que dans le cas de l'identité on a restreint le principe à la notion d'objet.

Lukasiewicz examine aussi la preuve élenctique et la preuve par réfutation. La *Métaphysique* n'est pas pour Lukasiewicz l'objet d'un commentaire, mais d'une discussion critique et d'une évaluation de l'argumentation qui ne s'embarrasse pas d'une interprétation historique. La question est de savoir si Aristote réussit à faire ce qu'il dit qu'il fait, c'est-à-dire à prouver le principe de contradiction. La réponse de Lukasiewicz est non. Autrement dit, il traite Aristote comme Aristote traitait ses prédécesseurs et ses contemporains. En cela, Lukasiewicz anticipe le rapport aux textes philosophiques canoniques qu'on trouve dans le livre de Russell sur Leibniz et qu'on retrouve dans la façon dont Strawson ou Bennett ont lu Kant ou Spinoza, ou celle dont Kenny a lu Descartes et saint Thomas.

Prenons ainsi l'exemple du chapitre X. Lukasiewicz discute le texte de *Métaphysique*, Γ, 4, 1006b 28-34. Quand on prononce le mot « homme », on entend par ce terme ceci ou cela. Aristote précise : « Si le mot homme et le mot non homme ne signifient pas des choses différentes, il est clair que n'être pas un homme a la même signification qu'être un homme, et que réciproquement être homme se confond avec n'être pas homme. »

Le raisonnement d'Aristote serait le suivant :

- 1) J'entends par *O* quelque chose qui est *P*.
- 2) *O* doit donc être *P*.
- 3) *O* ne peut pas ne pas être *P*.
- 4) *O* ne peut pas à la fois être *P* et ne pas être *P*.

30. *Ibid.*, chap. VII.

La prémisse (3) est en fait le principe de double négation. Si selon (2) *O* doit être *P*, alors *O* ne peut pas ne pas être *P*. Autrement dit :

S'il est nécessaire que *O* soit *P*, alors il est nécessaire que *O* ne soit pas non *P*.

Or, le principe de double négation n'implique pas le principe de contradiction, contrairement à ce que suggère Aristote. Les objets contradictoires, comme *cercle carré*, ne peuvent être considérés comme de simples associations de sons sans signification, comme *abracadabra*. Jusqu'à Hermite et Lindemann, au XIX^e siècle, on a essayé de construire le carré dont la surface égalerait celle d'un cercle de rayon 1. On le sait maintenant, ce carré est un objet contradictoire, puisqu'il doit avoir des côtés qu'il est impossible d'exprimer par un nombre algébrique. Il n'en est pas moins un objet, dit Lukasiewicz. Le principe de double négation s'applique à ce carré. Si c'est un carré, il doit avoir des côtés exprimables par un nombre algébrique, et donc il ne peut pas ne pas avoir des côtés exprimables par un nombre algébrique. Le principe de double négation s'applique, mais le carré en question, en tant qu'objet, a et n'a pas la propriété que ses côtés soient exprimables par un nombre algébrique. Autrement dit, le principe de double négation n'implique pas le principe de contradiction. Dès lors (1)-(3) n'implique pas (4). Lukasiewicz précise qu'on pourrait contester la notion même d'objet contradictoire, c'est-à-dire l'idée qu'il s'agisse d'objet à proprement parler. Mais alors il faudrait une affirmation plus forte que celle qu'entend faire Aristote dans le passage incriminé. Il faudrait une affirmation ontologique, et pas seulement une inférence qui prétend acculer le contradicteur à accepter cela même qu'il prétend rejeter, selon le principe d'une preuve élenctique.

On a là un exemple de la démarche de Lukasiewicz. Ce qui fait tout l'intérêt du livre, ce sont ces discussions détaillées, justement parce qu'elles prennent au sérieux les arguments d'Aristote en les discutant.

6. Ontologie de la substance, objets constructionnels et reconstructionnels

Le livre de 1910 peut être considéré comme anticipant largement ce qu'on peut appeler la *métaphysique analytique*, c'est-à-dire l'usage d'une instrumentation logique pour analyser les thèses métaphysiques — ce à quoi la lecture de Strawson, Quine, Chisholm ou Armstrong nous a accoutumés.

Ainsi, dans le chapitre XI, Lukasiewicz insiste sur le lien étroit entre le principe de contradiction et l'ontologie aristotélicienne de la substance. Pour Aristote, les mots n'ont de sens que s'ils désignent quelque chose qui, dans son essence, est singulier³¹. Le principe de contradiction reposerait ainsi finalement sur l'impossibilité pour une chose d'être ce qu'elle est et à la fois de ne pas l'être. La conséquence serait que ce principe ne vaudrait finalement

31. *Mét.*, Γ, 1006a 31-34 ; 1006b 7-9.

pas pour les propriétés accidentelles. En cela, le principe de contradiction est un élément dans sa polémique contre les Mégariques, qui ne reconnaissent pas la différence entre substance et accident, mais également contre Protagoras. Pour réfuter la thèse selon laquelle tout est à la fois vrai et faux, Aristote propose la distinction entre actualité et potentialité : « Si une même chose peut tout à la fois être et n'être pas, ce n'est pas du moins dans le même sens. En puissance, une même chose peut être les deux contraires, mais en absolue réalité, elle ne le peut pas.³² » Selon Lukasiewicz, le principe de contradiction ne concernerait alors que les êtres actuels et non les êtres en tant que potentiels³³. Aristote semble même dire que les objets de la perception sont des êtres potentiels³⁴. Dans la mesure où ils disent qu'il n'y a que des objets de perception, les Sensualistes ont raison de ne pas admettre le principe de contradiction. Simplement, ils ont tort de croire qu'il n'existe que des objets de perception, et pas des substances. L'univocité des termes suppose des concepts des choses ; les concepts des choses supposent une nature propre des choses qui sont dans l'extension des concepts que les termes expriment. Lukasiewicz en conclut que « force est de constater que le principe de contradiction chez Aristote est non seulement un principe ontologique, mais qu'il revêt également un sens métaphysique »³⁵. Tout le problème est que reste obscur le lien exact entre la théorie aristotélicienne de la prédication singulière vraie, qui est au cœur de sa métaphysique, et le principe de contradiction.³⁶

Lukasiewicz montre également que « le principe du syllogisme et le raisonnement syllogistique seraient valables, même si le principe de contradiction était erroné »³⁷. Par exemple, le syllogisme suivant est parfaitement valide :

B est *A* (et n'est pas en même temps *non A*)

C est et n'est pas *B*

C est *A* (et n'est pas en même temps *non A*)

Lukasiewicz signale qu'Aristote savait cela³⁸. Il aurait donc pu en conclure qu'une communauté dans laquelle les négations seraient systématiquement vraies pourrait ainsi noter des faits d'expérience, raisonner inductivement et déductivement, et agir efficacement à partir de tels raisonnements. Il existe un monde possible, celui d'une logique non aristotéli-

32. *Mét.*, Γ, 5, 1008b.

33. Lukasiewicz, 1910a, chap. XIV.

34. En 1010a 1-5.

35. Lukasiewicz, 1910a, chap. XIV.

36. Voir Anscombe, 1961, p. 41-46, pour une analyse serrée de ce point.

37. Lukasiewicz, 1910a, chap. XV.

38. *Seconds Analytiques*, I, 11, 77a 10-22.

cienne — le Monde des Non-A si l'on préfère — dans lequel le principe de contradiction ne vaut pas. Pour autant que les êtres qui y vivent ne fassent pas d'erreur et ne mentent pas, ils y vivent fort bien. Mais certes, c'est un monde d'anges plus que d'êtres humains.

Pour pouvoir tirer le principe de contradiction d'une ontologie de la substance, encore faut-il limiter la notion d'objet aux objets non contradictoires. Lukasiewicz est ainsi conduit dans le chapitre XVIII de son livre à développer une ontologie des objets contradictoires. Il part de la distinction meinongienne — il a suivi les cours de Meinong à Graz en 1909 — entre *objets complets*, qui sont les objets concrets, et *objets incomplets*, qui sont les objets abstraits. Parmi les objets incomplets, il y a des *objets reconstructionnels*, c'est-à-dire des objets incomplets mais qui deviennent concrets par un complément adéquat. Ce sont les objets des notions empiriques, comme *homme, plante, cristal, rayon*, etc. Il y a aussi des *objets constructionnels*. Ils ne peuvent être complétés et transformés en objets concrets. Ils ne dépendent pas de l'expérience. On les trouve dans les domaines de la logique et des mathématiques. Ces objets ne peuvent pas moins en jouer un rôle théorique et pratique. Dans la mesure où nous tenons au principe de contradiction, nous les construisons de façon qu'ils ne soient pas contradictoires. Cela n'empêche pas que de telles contradictions apparaissent, malgré nous. C'est le cas pour « le plus grand nombre premier ». Nous n'avons finalement aucune garantie qu'il existe des objets constructionnels non contradictoires. La construction des objets constructionnels est libre, mais les relations qu'ils entretiennent une fois construits sont indépendantes de nous, et peuvent provoquer des contradictions. L'exemple le plus fameux est celui du rapport entre la suite infinie des nombres entiers et la suite infinie des nombres pairs. La partie, la suite des nombres pairs, est égale au tout, la suite des nombres entiers. Lukasiewicz cite aussi le transfini et le paradoxe russellien de la classe de toutes les classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes.

Peut-il y avoir des objets reconstructionnels contradictoires? Lukasiewicz reconnaît aisément que nous sommes tentés de penser que non. Pourtant, il propose encore cette expérience de pensée :

Imaginons une coupe en travers du monde entier des phénomènes à un moment du temps. Il n'y aurait plus aucun changement, le temps n'existerait plus à la surface figée de cette coupe, et la flèche [du temps] se trouverait figée en un endroit. Mais pouvons-nous savoir si, effectivement, elle se situerait seulement en un endroit? Or, tant qu'elle se déplaçait, elle changeait constamment sa position dans l'espace et à chaque moment du temps continu, elle se trouvait dans plusieurs endroits. Pourquoi donc ne pourrait-elle pas être dans au moins deux endroits différents à un moment discontinu, c'est-à-dire à la fois se trouver dans un endroit et ne pas s'y trouver? Comment savoir si une contradiction semblable ne serait pas contenue dans chaque objet subissant un changement quelconque? Et puisque tout change constamment et tout s'écoule, il se pourrait que le monde sensoriel contienne de nombreuses contradictions révélées par une telle coupe.

La contradiction, si elle concerne un moment discontinu auquel nous n'avons pas accès, est à la fois réelle et indécidable pour des êtres humains. Il pourrait y avoir des objets concrets contradictoires, même s'il est impossible de prouver que de tels objets existent bien, et même si rien dans notre expérience ne conduit indubitablement à le penser.

7. Révision minimale

Lukasiewicz a soumis le livre *Γ* de la *Métaphysique* d'Aristote à une critique radicale. La conclusion en est qu'il est fort possible que le principe de contradiction ne puisse au sens strict être prouvé. En cela, Lukasiewicz s'accorde avec une conception qu'on trouvera chez Wittgenstein : convention et nécessité ne sont pas du tout contradictoires. Il se pourrait que le principe de contradiction ne puisse être prouvé, sans pour autant qu'il ne nous soit pas nécessaire de le respecter. Il anticipe aussi la thèse quineenne selon laquelle certains principes fondamentaux de la logique pourraient être contestés, même si nous ferons toujours tout pour éviter leur rejet. Le coût cognitif d'un tel rejet serait beaucoup plus grand que tout effort de conservation du principe contesté³⁹ : « Même si nous nous retrouvions un jour face à une contradiction réelle, bien évidemment, sans le savoir, il y aurait toujours des moyens pour l'éliminer. »⁴⁰ On interpréterait l'expérience de façon telle qu'une révision minimale, excluant surtout le principe de contradiction, résoudrait le problème. Si nous trouvons un objet concret contradictoire, nous pouvons toujours dire qu'il s'agit en fait de deux objets.

Lukasiewicz constate ainsi que ce qui nous est nécessaire pourrait bien cependant n'être pas une loi de l'être. Nous ne pouvons connaître *a priori* les lois divines, précise-t-il⁴¹. Le principe de contradiction, plus qu'une loi absolue et indiscutable s'imposant à toutes choses, ne constitue qu'une contrepartie épistémique d'une nature humaine faillible. Il paraît alors clair que la critique à laquelle Aristote est soumis relève, typiquement, de l'aristotélisme chrétien. Ce que Lukasiewicz dit, c'est que la nature humaine est aussi celle d'un être limité, d'une créature.

Ce n'est pas parce que nous ne pouvons pas, nous, créatures, nous passer du principe de contradiction qu'il faut lui accorder le statut d'un principe absolu, le statut d'une vérité éternelle s'imposant à Dieu lui-même.

Bydgoszcz, août 1997 — Saint-Laurent, janvier 1998

39. Par exemple, Quine et Ullian, 1970, pour une présentation simple de cette thèse majeure de Quine. Voir aussi sur cette question, quand il s'agit de logique, Haack, 1996.

40. Lukasiewicz, 1910a, chap. XIX.

41. *Ibid.*, chap. XX.

Bibliographie

- Anscombe, G.E.M. et Geach, P., *Three philosophers : Aristotle, Aquinas, Frege*, Londres, Blackwell, 1961
- Bochenski, J.-M., *Entre la foi et la logique, Entretiens avec Joseph-M. Bochenski recueillis par J. Parys* (traduction française : Morin-Aguilar, E., Paris, Les éditions Noir sur Blanc, 1990)
- Cassin, B., « Parle si tu es un homme », introduction d'une traduction et d'un commentaire du livre Γ de la *Métaphysique*, sous le titre *La décision du sens*, Paris, Vrin, 1989
- Cassin, B. et Narcy, M., Présentation de la traduction de l'article de Lukasiewicz (1910b), 1991
- Caujolle, F., « Logique et philosophie chez Jan Lukasiewicz », *L'âge de la science*, vol. III, n°1, 1970
- Colin, P., *L'audace et le soupçon, La crise du modernisme dans le catholicisme français (1893-1914)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997
- Haack, S., *Deviant Logic, Fuzzy Logic*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996
- Lukasiewicz, J., *O zasadnie sprzeczności u Arystotelesa* (1910a), Wolenski, J., dir., Varsovie, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1987 (traduction française inédite : Sikora, D., *Du principe de contradiction chez Aristote*).
- , « Über den Satz des Widerspruchs bei Arystoteles », *Bulletin international de l'Académie des sciences de Cracovie*, 1910b (traduction française : Cassin, B. et Narcy, M., « Sur le principe de contradiction chez Aristote », dans *Rue Descartes*, n°1 (Des Grecs), Paris, Albin Michel, 1991)
- , *Jan Lukasiewicz, Selected Works*, Borkowski, L., dir., Amsterdam, North-Holland, 1970
- Pouivet, R., *Après Wittgenstein, saint Thomas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997
- Puciato, R., « Thomism and Modern Formal Logic, Remarks on the Cracow Circle », *Axiomathes*, n.2, septembre 1993
- Quine, W.V., et Ullian, J.S., *The Web of Belief*, New York, Random House, 1970
- Skolimowski, H., *Polish Analytical Philosophy*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1967
- Smith, B., *Austrian Philosophy, The Legacy of Brentano*, Chicago & La Salle, Open Court, 1994
- Wolenski, J., *Logic and Philosophy in the Logic-Warsaw School*, Dordrecht, Kluwer, 1989

De Karl Bühler à Karl R. Popper

Fiorenza Toccafondi

La critique de la raison en Europe centrale

Volume 26, numéro 2, automne 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004992ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004992ar>

[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

Toccafondi, F. (1999). De Karl Bühler à Karl R. Popper. *Philosophiques*, 26 (2), 279–300. <https://doi.org/10.7202/004992ar>

Résumé de l'article

Popper a passé sa licence sous la direction de Bühler en 1928. Affirmer que Popper a été profondément influencé, non seulement par la théorie du langage de Bühler, mais aussi par sa psychologie, ne correspond pas à l'opinion courante. Le deuxième chapitre de *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnis* montre clairement que Karl Bühler a représenté l'un des points de départ les plus importants de la théorie de l'esprit de Popper. Selon Popper, dans l'épistémologie de Carnap, il y a un « préjugé inductif » : afin de rétablir une opinion neutre et adopter une épistémologie qui soit indépendante de la psychologie, il est nécessaire de démontrer que, dans la psychologie aussi, le déductivisme est possible et concevable. Popper donne des exemples très clairs de psychologie déductive et cite la théorie de Kant, Johannes Mueller, l'École Wuerzburg (surtout à travers Bühler et Otto Selz) et Ernst Mach. Le choix de tels exemples est significatif afin de comprendre la nature de la formation de Popper. En particulier, il est important de souligner l'absence de la « psychologie de la *Gestalt* » ou de ses penseurs, tels que Wertheimer, Koehler, Koffka, etc. En effet, Bühler s'opposait fortement à la psychologie de la *Gestalt* de l'École Wertheimer et, entre l'Institut Bühler de Vienne et les psychologues de la *Gestalt* à Berlin, il y avait une véritable rivalité. Popper — qui est normalement considéré, de façon simpliste, comme étant « un psychologue gestaltiste » — a tout à fait adopté l'idée de Bühler.

De Karl Bühler à Karl R. Popper

FIORENZA TOCCAFONDI

Université de Florence

Florenzat@hotmail.com

RÉSUMÉ. — Popper a passé sa licence sous la direction de Bühler en 1928. Affirmer que Popper a été profondément influencé, non seulement par la théorie du langage de Bühler, mais aussi par sa psychologie, ne correspond pas à l'opinion courante. Le deuxième chapitre de *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnis* montre clairement que Karl Bühler a représenté l'un des points de départ les plus importants de la théorie de l'esprit de Popper. Selon Popper, dans l'épistémologie de Carnap, il y a un « préjugé inductif » : afin de rétablir une opinion neutre et adopter une épistémologie qui soit indépendante de la psychologie, il est nécessaire de démontrer que, dans la psychologie aussi, le déductivisme est possible et concevable. Popper donne des exemples très clairs de psychologie déductive et cite la théorie de Kant, Johannes Mueller, l'École Wuerzburg (surtout à travers Bühler et Otto Selz) et Ernst Mach. Le choix de tels exemples est significatif afin de comprendre la nature de la formation de Popper. En particulier, il est important de souligner l'absence de la « psychologie de la *Gestalt* » ou de ses penseurs, tels que Wertheimer, Koehler, Koffka, etc. En effet, Bühler s'opposait fortement à la psychologie de la *Gestalt* de l'École Wertheimer et, entre l'Institut Bühler de Vienne et les psychologues de la *Gestalt* à Berlin, il y avait une véritable rivalité. Popper — qui est normalement considéré, de façon simpliste, comme étant « un psychologue gestaltiste » — a tout à fait adopté l'idée de Bühler.

ABSTRACT. — Popper graduated under Bühler's direction in 1928. It's not part of the common view to say that Popper was strongly influenced, not only by Bühler's theory of language, but also by his psychology. The second chapter of *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnis* shows clearly that one of the fundamental starting points for Popper's theory of mind was Karl Bühler. According to Popper, an "inductive prejudice" is contained in Carnap's epistemology : to restore a neutral point of view and to adopt an epistemology independent of psychology, it is necessary to show that, within the psychology, the deductivism is also possible, or thinkable. Popper provides some clear examples of deductive psychology and cites Kant's outlook, Johannes Mueller, the Wuerzburg's school (particularly by Bühler and Otto Selz) and Ernst Mach. The choice of such examples is very important for the understanding of the nature of Popper's training. It is significant, in particular, the absence of the Gestaltpsychology or of its exponents, such as Wertheimer, Koehler, Koffka etc. In fact, Bühler was in sharp contrast with the Gestaltpsychology of Wertheimer's school and between the Bühler's Vienna Institute and the Berlin *Gestalt*-psychologists there was a real rivalry. Popper — who by the standard view is simplistically considered "a gestaltist psychologist" — adopted completely the Bühler's point of view.

Dans son *Autobiographie*, Popper propose une vaste rétrospective de sa formation intellectuelle¹. Comparé à d'autres indications contenues dans certains de ses ouvrages antérieurs (en premier lieu dans *Conjectures and Refutations* et dans *Objective Knowledge*), le compte-rendu de Popper est apparu « décevant », car le développement des problèmes et des idées de fond de son parcours de formation manque de « références au domaine relatif à la psychologie et à la philosophie de la science de cette période ». Pour cette raison, certaines des « racines », des origines et certains des facteurs qui ont contribué à stimuler la pensée de Popper demeurent assez « vagues »² ; ainsi se heurte-t-on souvent à des auteurs qui introduisent sa pensée en la reliant directement à d'éminentes théories de l'histoire de la philosophie, en la présentant comme une formulation qui, « dans un certain sens, ne faisait que puiser, encore une fois, à la tradition de l'hypothético-déductivisme, dont [...] certains éléments remontent jusqu'à l'Antiquité »³.

C'est cette situation qui a poussé à rechercher les « dettes » que Popper a confessées seulement de façon partielle. Par exemple, il y a plus d'une vingtaine d'années, W.W. Bartley III a déterminé la source de l'utilisation hypothético-déductiviste de la philosophie kantienne par Popper : Popper était un « psychologue gestaltiste », « à l'esprit façonné de manière décisive [par la pensée] de Bühler, de Külpe, et par celle des autres psychologues gestaltistes »⁴. En Italie, dans la même lignée, certains ont proposé l'idée d'un Popper qui, « sous l'impulsion du gestaltisme, parvint à une position kantienne », et la thèse selon laquelle « le gestaltisme qui conduisait Popper au kantisme était l'antithèse de cet associationnisme psychologique qui, à l'inverse, menait à l'empirisme ou à l'idéalisme de Berkeley et de Mach, qui fut typique des premières formulations néopositivistes »⁵.

De l'interprétation de Bartley, on partage sans aucun doute l'idée que l'on doit rechercher les racines de la philosophie de Popper dans la formation psychologique menée sous la direction de Karl Bühler⁶, ainsi que l'idée que cette période a exercé une influence beaucoup plus importante que celle explicitée par Popper. Pour être plus précis, l'influence exercée par Bühler

1. Cette rétrospective fait état de son travail à la clinique de Max Adler, des expéditions d'Eddington, de la lecture de Kant, Freud, Marx, C. Lord Morgan et, enfin (mais de façon plus secondaire), de sa fréquentation du *Psychologische Institut* dirigé par Karl Bühler ; c'est à ces auteurs et à ces expériences en particulier que Popper attribue une grande importance dans le processus de sa formation intellectuelle (cf. Popper, 1974, p. 20, 35-36, 39, 42, 55, 62).

2. Wettersten, 1988, p. 327-329.

3. Oldroyd, 1986, p. 389.

4. Bartley, 1974, p. 13, 50-51.

5. Pera, 1981, p. 239.

6. En qualité d'étudiant, Popper commença à fréquenter Bühler vers le milieu des années vingt. Cette période marquera l'aboutissement de son mémoire (*Zur Methodenfrage der Denkpsychologie*), dont la soutenance eut lieu en 1928 ; Bühler en fut le rapporteur, et Moritz Schlick, le corapporteur.

devrait être expliquée non seulement (comme c'est déjà le cas) par rapport au fait que « beaucoup d'idées de Popper apparemment révolutionnaires sont des applications directes de la philosophie de la psychologie évolutive et de la théorie du langage de Bühler »⁷, mais aussi par rapport à la théorie de l'apprentissage et à l'utilisation de la perspective kantienne d'un point de vue hypothético-déductiviste.

La théorie hypothético-déductiviste de Popper est si connue que nous pourrions la croire évidente pour tous, mais il vaut peut-être la peine de rappeler ses traits essentiels de façon synthétique.

Ce qui conduit Popper à critiquer le néopositivisme est l'idée kantienne selon laquelle « notre intellect ne tire pas ses lois de la nature, mais impose ses lois à la nature ». La leçon que donne Kant à la tradition inductiviste réside dans le fait qu'il a montré qu'il n'existe ni observation pure, ni hypothèses, ni croyances, ni théories qui dérivent d'un stade de simple recueil des informations. Dans la théorie de Popper, l'apprentissage a lieu à partir d'un ensemble inné ou inconscient de réactions et d'expectatives, d'un mécanisme biologique en vertu duquel chaque animal est confronté à son propre milieu ; les observations, elles, s'insèrent dans cet horizon inné d'expectatives, de réactions innées. Lorsque les observations font constater l'insuccès, l'échec des mécanismes de réaction innés, (et cela vaut pour les mythes préscientifiques comme pour les théories scientifiques), l'organisme (animal ou humain), produit de nouvelles solutions provisoires qui peuvent se présenter sous la forme de mutations organiques ou de nouvelles hypothèses. Chaque accroissement de connaissance consiste ainsi en la modification ou la correction de quelque phase de connaissance antérieure, « et donc, en dernière analyse, de quelque connaissance innée »⁸. À ce stade, les observations servent à sélectionner des essais adaptés à la situation, parmi ceux produits librement par l'organisme. De cela découle l'hypothético-déductivisme de Popper ; à partir des hypothèses, on peut déduire de façon logique (sous la forme du *modus tollens* de la logique classique) des assertions empiriques de contrôle en mesure de corroborer ou de falsifier cette théorie. Mais même lorsqu'elles s'avèrent corroborées, les théories scientifiques conservent un caractère hypothétique, parce qu'elles contiennent des généralisations qui ne peuvent être justifiées, qui ne peuvent être ramenées à des assertions singulières.

Pour en revenir au rapport avec Bühler, Popper, dans *Replies to my Critics*, répond très significativement à Victor Kraft à propos de la possibilité que le Cercle de Vienne, et en particulier *Die Grundformen der Wissenschaftlichen Methoden* (1925), aient influencé son anti-inductivisme. Cette œuvre, dans laquelle Kraft développe une méthodologie de la science de matrice clairement déductiviste, s'avère être citée deux fois dans *Logik der Forschung*. L'intéressé répond ainsi à la provocation de Kraft : « En ce qui

7. Weimer, 1979, p. 286. Cf. également Donadon, 1987.

8. Popper, 1974a, p. 54.

concerne les influences, je pense avoir été influencé bien plus par Karl Bühler, psychologue et représentant de l'école de Külpe, que par n'importe quel membre du Cercle »⁹. Cette réponse, bien qu'extrêmement brève, presque fulgurante, est hautement révélatrice des influences — pour la plupart inexpliquées et restées dans l'ombre — de la formation de Popper, en ce qui concerne ce qui peut être considéré comme le véritable pivot de sa perspective. Concernant les années 1929-1930 (quand la rencontre avec Herbert Feigl lui fournit l'opportunité de publier ses idées sous la forme d'un livre), l'affirmation suivante mérite d'être soulignée : « Pendant cette période, j'avais l'habitude de penser que la critique que je faisais au Cercle de Vienne était le simple résultat de la lecture de Kant, et du fait que j'avais compris certains points particuliers de sa théorie »¹⁰.

En mettant en relation les deux affirmations, on doit conclure, comme le suggère Bartley, qu'il y eut une corrélation effective entre l'activité et les réflexions psychologiques menées sous la direction de Bühler et l'utilisation de la perspective kantienne de façon déductiviste. Cependant, face à l'interprétation de Bartley, et surtout face à celle que nous pourrions appeler sa « received view », nous viennent deux considérations spontanées. La première, c'est que le fait de définir Karl Bühler comme un psychologue *gestaltiste* démontre que la connaissance de sa pensée n'est proportionnelle ni à sa célébrité ni à l'importance qu'on lui attribue. La seconde, c'est que l'on ne peut pas ne pas donner raison à Gaetano Kanizsa lorsqu'il affirme que, dans la *Gestaltpsychologie* (par cette expression, on entend l'école de Max Wertheimer), sont en vigueur certains « lieux communs courants », qui souvent se révèlent être imprécis, voire faux dans certains cas¹¹ ; le fait qu'il ait adhéré à des solutions de type kantien est précisément l'une de ces simplifications : en effet, le fait que les principes proposés par l'école de Wertheimer aillent dans une direction totalement opposée à ce qu'une telle affirmation devrait signifier (c'est-à-dire la reconnaissance de la fonction fondamentale de l'esprit dans l'organisation perceptive et théorique de la donnée) fut même l'un des arguments pour lesquels elle fut critiquée par de très éminents censeurs, Bühler en tête¹². De ce point de vue, *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie* — la version originale, qui, après des versions abrégées et les impitoyables coupures de Walter Schiff (l'oncle de Popper), parut sous le titre de *Logik der Forschung* — est un texte emblématique ; en effet, il permet de comprendre comment l'interprétation de Kant par Popper se place au sein d'une conception dont l'inspiration de fond se posait en net contraste avec les positions adoptées par la *Gestaltpsychologie* de Wertheimer.

9. Popper, 1974b, p. 975-976.

10. Popper, 1974a, p. 86.

11. Kanizsa, 1984, p. XI.

12. Outre Bühler, cf. par exemple Goldstein, 1934, p. 328 ; Musatti, 1934, p. 8 ; Bruner et Postman, 1948, p. 17-118 ; Piaget, 1968, p. 84 et suivantes, et p. 99.

Dans *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, bien plus que dans *Logik der Forschung*, c'est la solution d'un des thèmes charnières des réflexions du Cercle (l'indépendance de la théorie de la connaissance face à la psychologie de la connaissance, la nécessité de distinguer entre la façon dont naissent les théories scientifiques et leur validité), qui est fondamentalement mise en cause à travers le recours à la psychologie, recours, tient à expliquer Popper, qui ne signifie pas ouvrir la porte au psychologisme mais démasquer le « préjugé inductiviste » qui se cache derrière les positions néo-positivistes.

Les prémisses qui donnent naissance au raisonnement de Popper sont aussi incontestables que fondamentales. La façon dont on découvre de nouvelles connaissances est une question de fait, et, par conséquent, nous sommes dans le domaine des jugements synthétiques. Contrairement aux jugements analytiques, ces derniers ne reposent pas sur le principe de contradiction, puisqu'un jugement synthétique peut être nié sans qu'on obtienne pour autant une proposition contradictoire : le *negatum* d'un jugement synthétique est toujours logiquement possible¹³. Selon Popper, parmi certains représentants éminents du *Weiner Kreis* est présente l'idée que l'inductivisme représente l'unique explication possible relativement à la découverte de nouvelles connaissances (et donc relativement à une question de fait). L'explication d'une question de fait est donc transformée en quelque chose de « conceptuellement nécessaire »¹⁴. Popper affirme : « Si [...] l'on admet que dans la question relative à la découverte des connaissances, rien d'autre que ce qu'affirme l'inductivisme ne peut entrer en jeu, alors, par conséquent, on doit aussi admettre que dans la question mentionnée ci-dessus ce ne sont pas les simples faits qui décident ; ce sont les raisons *logiques ou épistémo-logiques* »¹⁵. Mais de cette façon, la confusion consécutive entre questions de fait et questions de valeur entraîne la disparition de la démarcation nécessaire entre théorie et psychologie de la connaissance (en substance, la distinction entre ce qui deviendra célèbre avec Hans Reichenbach sous le nom de « contexte de la découverte » et « contexte de la justification » des hypothèses scientifiques), et donc l'indépendance de la seconde par rapport à la première.

La cible polémique des critiques de Popper est sans doute *Der logische Aufbau der Welt* de Carnap, comme le confirme une affirmation significative contenue dans *Conjectures and Refutations* où Popper affirme, à propos de *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie* : « Ma critique s'adressait principalement à deux œuvres de Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, et *Scheinprobleme in der Philosophie*, mais également à certains de ses articles parus dans « *Erkenntnis* » »¹⁶. Nous en arrivons donc à la cible des critiques de Popper : *Der logische Aufbau der Welt* de Carnap.

13. Popper, 1979, p. 13.

14. *Ibid.*, p. 30.

15. *Ibid.*, p. 21.

16. Popper, 1974c, p. 433.

2

C'est bien connu, Carnap choisit comme base de son système le champ psychique propre, sous la forme du « solipsisme méthodologique ». À ce propos, il n'est pas de notre intérêt de nous arrêter sur le phénomène dit de l'*Aufbau*, ni sur les discussions qu'il a provoquées à l'intérieur du Cercle. Ce qui nous intéresse, c'est de montrer à partir de quels fondements et avec quels arguments Carnap parvient, en partant d'une base subjectiviste, à la constitution d'une connaissance objective, universellement valide et intersubjective ; c'est de montrer de quelle façon — selon ses propres paroles — il résout le problème de savoir comment « atteindre l'objectivité de la connaissance, en adoptant également cette forme systématique », « éviter le danger du subjectivisme », et garantir l'indépendance du système de constitution de toute contamination possible à caractère psycho-logique¹⁷ : en somme, tous des objectifs que Popper partage entièrement, et auxquels il estime que le système de Carnap n'a pas satisfait, parce que ce système est entaché d'un préjugé inductiviste qui se reflète, de la psychologie de la connaissance, dans sa proposition épistémologique.

La classification qui caractérise la construction de Carnap est établie sur la « *erkenntnismässige Primarität* » des objets, c'est-à-dire sur le fait que d'un objet (qui, pour cette raison, est défini comme étant « cognitivement primaire ») résulte (logiquement et non psychologiquement) la condition nécessaire à la connaissance d'un autre objet (qui est appelé, pour cette raison, « cognitivement secondaire »). Par exemple, les objets physiques sont cognitivement secondaires par rapport aux objets psychiques, parce que les premiers se construisent sur la base des seconds ; les objets de la psyché des autres sujets sont, à leur tour, cognitivement secondaires par rapport aux objets physiques, parce que la psyché des autres sujets est intelligible uniquement à travers des objets physiques, c'est-à-dire au moyen des mouvements expressifs, des réactions et des comportements des autres sujets.

C'est précisément en vertu de ce type de classification, parce que le système de constitution « exige » de tenir compte de « l'ordre cognitif des objets », de ce qui est « cognitivement primaire » et « cognitivement secondaire », que la base, le degré le plus bas du système de constitution, se situe dans les *Erlebnisse*, dans les données vécues, sous-entendues « dans leur totalité et dans leur unité de conscience ». Cela veut dire que l'on considère « le champ psychique propre » simplement comme on nous le donne, et non pas comme il devient par la suite dans « l'analyse psychologique » : les « atomes psychiques », tout comme les sensations, ne sont pas un fait primaire, mais des abstractions obtenues à partir de la donnée globale ; ils sont quelque chose de cognitivement secondaire. Ainsi, par exemple, dans la perspective adoptée par Mach dans *Die Analysie der Empfindungen*, « ce n'est pas la donnée elle-même qui est considérée comme l'élément fondamental,

17. Carnap, 1928, p. 181.

mais les abstractions obtenues à partir de cette dernière, et donc quelque chose de cognitivement secondaire ». Par cela, Carnap se réfère à la psychologie de Cornélius et à l'école gestaltiste de Köhler et de Wertheimer, auteurs qui soulignent que « dans la perception, c'est l'impression globale qui est primaire, et que, à l'inverse, les sensations, les sentiments particuliers, etc. sont uniquement le résultat d'une analyse à caractère abstraktif ». « L'accord, affirme Carnap, est primaire à l'égard du son particulier, l'impression du champ visuel global est primaire à l'égard des particularités qu'il renferme [...], les formes qui se trouvent dans le champ visuel sont primaires à l'égard des points colorés du champ visuel dont ces formes sont "composées" »¹⁸.

La première conséquence fondamentale de cette option consiste en la difficulté qu'il y a à déterminer, dans les données vécues, une base solide et univoque non soumise au caractère arbitraire des contenus subjectifs, des courants individuels des vécus. Une telle base, un tel point de départ du système de constitution (dans lequel on devra réduire les concepts scientifiques) est identifié par Carnap dans les « relations fondamentales » entre les vécus élémentaires, et ce, parce que si les vécus se trouvaient les uns à côté des autres sans relations, aucun progrès constitutionnel ne serait possible à partir de ces vécus : « Ce sont ces relations fondamentales, et non pas les éléments fondamentaux, qui forment les objets fondamentaux [...] dont sont constitués tous les autres objets du système. Du point de vue de la constitution, les relations fondamentales sont primaires par rapport aux éléments fondamentaux qui sont les membres de celles-ci »¹⁹. À côté de cela, on trouve également l'idée que « la science est, par essence, science de la structure », et que tous ses objets de connaissance « ne sont pas contenu, mais forme ». La connaissance scientifique se sert en effet de descriptions de rapport (qui indiquent quel type de relations subsistent entre les objets), et non de descriptions de propriété (qui indiquent les qualités de chaque objet). Les descriptions de rapport et les descriptions de structure, c'est-à-dire l'ensemble des propriétés formelles des rapports qui existent entre les éléments d'un champ, permettent à Carnap de sortir de l'individualité des données vécues et du « danger du subjectivisme » auquel sa perspective semblait s'exposer à cause de la « base psychique propre » choisie comme fondement de tout le système²⁰.

À la base de l'ordre objectal du système de Carnap se trouvent également la distinction entre « la valeur logique et la valeur cognitive » des assertions apportées et l'affirmation consécutive que chaque assertion qui entre dans le système subit nécessairement (pour des raisons logiques) une « transformation constitutionnelle » qui fait abstraction de sa valeur cognitive, psychologique et mentale ; Carnap affirme qu'en ce qui concerne les rapports entre les objets, les assertions et les fonctions propositionnelles, « la méthode

18. *Ibid.*, p. 156, 163-164, 183-184, 199.

19. *Ibid.*, p. 182.

20. *Ibid.*, p. 93-100, 181, 182.

constitutionnelle [...] prend exclusivement en considération la valeur logique, et non pas la valeur cognitive ; une telle méthode est purement logique, et non pas psychologique ». Ainsi, dès le choix des relations fondamentales mises à la base du système, la « *erkenntnismässige Primarität* » s'applique au système de constitution exclusivement et ne doit pas être confondue avec « la valeur cognitive » des objets, qui se réfère à l'ordre psychologique concret. Le système de constitution fait abstraction du fait que, dans le processus cognitif, un rapport soit ou non fondamental²¹ : « Il arrive, affirme Carnap, qu'un état de fait précis des choses soit certainement fondamental, du point de vue *psychologico-cognitif*, et ne renvoie pas à des états de fait plus simples, mais que, *logiquement*, il dépende d'autres états, de façon à pouvoir être constitué par ceux-ci, faisant ainsi en sorte qu'il n'est pas nécessaire que précisément celui-ci soit considéré comme rapport fondamental »²².

Tout en prenant acte des propos rassurants de Carnap, il s'agit cependant de voir de quelle façon il procède pour déterminer ces « propriétés structurelles » qui permettent de sortir du psychique propre et de garantir l'objectivité et l'intersubjectivité des formations du système.

Comme il s'agit d'unités non décomposables, Carnap adopte un instrument particulier pour le traitement des vécus et la description conséquente de leurs relations ; il dérive du « principe d'abstraction » de Russell. Parce que les données vécues se présentent justement comme des unités non décomposables, elles sont appelées « quasi-analyses », « quasi-caractéristiques » ou « quasi-ingrédients » se référant respectivement au procédé et aux formations que l'on obtient à partir d'un tel procédé. En second lieu, par rapport à l'« analyse authentique », la « quasi-analyse » d'un vécu n'invalidé pas l'unité du vécu de départ, car elle l'insère dans une pluralité de connections d'affinité avec les autres « quasi-parts » d'autres vécus. De telles connections ou relations d'affinité peuvent consister soit en la concordance d'au moins un des quasi-ingrédients, (et donc en une égalité partielle), soit en une concordance seulement approximative d'au moins un des quasi-ingrédients (et donc en une similarité partielle). Ainsi se constituent des « cercles de similarité » en rapport avec de telles relations, et donc des classes, ainsi que des relations entre les classes²³.

Cependant, les deux relations indiquées (d'égalité partielle et de similarité partielle) ne peuvent pas être considérées comme un fondement essentiel ; en effet, il existe une autre relation sur laquelle toutes deux reposent, une espèce de pierre angulaire, la clé de voûte de toute l'organisation du système de Carnap, sur la base de laquelle peuvent se constituer des cercles de similarité et donc des classes et des relations entre ces classes. Ce véritable pivot du système — qui complète, ou plutôt est à la base du cadre théorique

21. *Ibid.*, p. 182, 198 et 198-199.

22. *Ibid.*, p. 158-159, 199.

23. *Ibid.*, p. 186, 189, 192-195.

que Popper prend pour cible — est appelé par Carnap le « souvenir de similarité ». Pour qu'à la fois la relation d'« égalité partielle » et celle de « similarité partielle » soient possibles, il est nécessaire qu'une « représentation souvenir » soit présente. Pour ces motifs, Carnap est convaincu que « *les relations fondamentales* » (ou « *catégories* » du système de constitution) ne peuvent logiquement dériver que d'une unique relation fondamentale. « Le nombre des catégories [...] est très restreint, et il n'y a probablement qu'une unique catégorie ». Une telle catégorie, une telle relation fondamentale est précisément le « souvenir de similarité ». Cependant, sur cette question, Carnap laisse échapper deux affirmations extrêmement significatives ; la première est que le fait que la similarité partielle découle du souvenir de similarité doit être compris comme « une constitution de forme non rigoureuse ». La seconde est que le souvenir de similarité « est plus important également du point de vue cognitif ». Mais que signifient, dans ce contexte, « constitution de forme non rigoureuse » et « également du point de vue cognitif » ? Il est fondamental de se poser cette question, car à ce propos, on a la nette impression que Carnap remet en cause la « valeur cognitive » de la question, le point de vue psychologico-cognitif en plus du logico-cognitif. Pour déterminer une relation de similarité ou une relation d'égalité partielle entre deux vécus élémentaires *x* et *y*, également du point de vue cognitif (psychologico-cognitif), il faut la « représentation souvenir » de ce qui précède les deux vécus, il faut que *x* et *y* soient reliés à travers le souvenir de similarité : en somme, c'est cela que Carnap semble suggérer. Mais en faisant cela, Carnap finit par accorder à ce qui n'est rien d'autre qu'une thèse psychologique une valeur incontestable ; il finit par lui reconnaître un caractère indubitable égal à celui qui est le propre des vérités logiques : c'est-à-dire que par rapport à un phénomène psychologique bien précis (celui de la reconnaissance de ce qui est semblable), Carnap se réfère à un seul type d'explication, en tenant pour sûr qu'il n'y a pas d'alternatives²⁴.

3

Cet entrecroisement symptomatique entre l'ordre logico-cognitif et l'ordre psychologico-cognitif n'échappe pas à Popper, qui voit dans cette véritable articulation du système de Carnap la proposition pure et simple d'une formulation psychologique tout à fait reconnaissable : « Elle admet que, en partant de chaque expérience vécue — et en particulier des expériences vécues de la perception — on parvient à nos connaissances, c'est-à-dire à nos expériences, à travers la *généralisation* de telles expériences vécues ; que nous ordonnons les expériences vécues en fonction de leurs ressemblances [...], et nous obtenons ainsi les “cercles de ressemblance”, et les “classes-abstractions” (Carnap). En procédant ainsi dans la direction inductive, du particulier au général, nous arrivons en dernier lieu aux concepts et aux connais-

24. *Ibid.*, p. 201-204, 213.

sances propres à la science. »²⁵. Popper est très clair lorsqu'il affirme que le foyer de sa critique ne porte pas sur l'inclination légitime pour une orientation psychologique aux dépens d'une autre. Par exemple, dans *Theorie und Erfahrung in der Physik* (1929), Herbert Feigl manifeste son penchant pour les raisons du déductivisme dans le cadre de la psychologie de la découverte tout en soutenant pourtant une perspective inductiviste en matière épistémologique. À ce propos, Popper n'est pas intéressé par l'idée de mettre en lumière le contraste de fond entre sa pensée et une solution de ce genre. Ce qui lui tient à cœur, c'est de montrer que la neutralité de la théorie de la connaissance ne peut que passer par la reconnaissance de la légitimité du déductivisme, dans le cadre de la psychologie de la connaissance, par-delà le fait que, dans le domaine épistémologique (comme pour Feigl), on opte pour une perspective inductiviste. Le cas est différent en ce qui concerne Carnap, qui, selon Popper, est tellement conditionné par la tradition psychologique inductiviste qu'il la considère comme étant l'unique solution possible. Sous le couvert d'un langage délicieusement logique, ce qui n'est rien d'autre qu'une théorie concernant la psychologie de la découverte prend l'aspect de quelque chose de « conceptuellement nécessaire », de quelque chose qui n'admet pas d'alternatives²⁶. De cette façon, la boucle est bouclée, mais ces conséquences vont miner tout le système de Carnap, car les deux pôles de la démarcation kantienne du *quid facti* et du *quid juris* se superposent littéralement. Une question de fait (celle de savoir si, dans la découverte de nouvelles connaissances, on utilise ou non des procédés inductivistes qui appartiennent à la psychologie de la découverte) est substantiellement transformée en une question de valeur, annulant ainsi l'indépendance de la théorie de la connaissance face à la psychologie de la connaissance ; ainsi, c'est le projet même d'une reconstruction rationnelle de la science qui vacille, celui d'une reconstruction indépendante du contexte de la découverte, de la manière dont on y parvient, de la manière dont on produit une nouvelle théorie, et de la question de savoir quels processus de pensée interviennent dans celle-ci²⁷. Sans que Carnap en soit conscient, le préjugé inductiviste qui se trouve à la base de son système possède aussi un néfaste élément aggravant : il introduit l'épineux problème de l'induction, l'idée implicite — logiquement inadmissible — d'une vérification inductive des théories, des assertions générales sur la réalité, à travers leur simple réduction à des propositions empiriques particulières ; et tout cela sans que Carnap ne mentionne jamais le problème de l'induction, avec cependant l'objectif de procéder à la constitution d'une épistémologie empiriste, bien sûr, mais également légitimée par un choix logique des concepts, des thèses, et des assertions utilisées.

25. Popper, 1979, p. 20.

26. *Ibid.*, p. 30.

27. *Ibid.*, p. 20-23.

Pour rétablir un point de vue neutre et indépendant par rapport à la psychologie, pour combattre le préjugé inductiviste dont est entaché le système de Carnap, c'est justement à la psychologie qu'il faut avoir recours ; en effet, pour montrer que l'inductivisme psychologique n'est pas conceptuellement nécessaire, il faut montrer que le déductivisme psychologique est pensable et que, par conséquent, les thèses de l'inductivisme peuvent être niées sans que l'on obtienne comme résultat des propositions contradictoires, logiquement impossibles. Ensuite, ce sont les faits qui décident, affirme Popper, qui cependant ne manque pas de souligner que, selon lui, les faits « militent parfaitement bien » en faveur du déductivisme²⁸.

Contrairement à ce qui transparaît dans le texte de Carnap, pour chaque solution proposée par l'inductivisme, des solutions de type déductiviste sont possibles et tout aussi légitimes. La reconnaissance de ce qui est commun à des situations différentes, comme nous l'avons déjà vu, est expliquée par l'inductivisme comme un cas classique d'apprentissage par la répétition : les réceptions de ce qui est semblable sont reliées par association, à travers le « souvenir de similarité ». À l'inverse, le déductivisme renverse les termes de la question en affirmant la suprématie génétique des expectatives, du bagage de réactions inné, de ce qui est « préformé subjectivement ». Dans ce cadre, la stimulation se présente comme « la condition *matérielle* de la réaction », dans le sens qu'elle détermine sa réalisation mais pas les « conditions *formelles* de son cours » : « Selon la conception déductiviste, nous ne parvenons pas à notre savoir empirique par abstraction ou par généralisation des perceptions sensibles ; nous y parvenons en mettant à l'épreuve des anticipations qui sont provisoirement coordonnées au "matériel" des réceptions. C'est la valeur biologique qui décide si ces anticipations seront ou non abandonnées par la suite ». Sur la raison pour laquelle nous sommes portés à croire en des régularités ou en des lois de la nature, le contraste est analogue. Dans l'optique inductiviste, cette forme de croyance est déterminée par la répétition régulière de certains phénomènes : la répétition est donc en mesure de faire naître de nouvelles connaissances, en l'occurrence, la croyance que, dans la nature, il existe des régularités. Pour le déductivisme, à l'inverse, « la répétition ne génère rien ». La recherche de régularité et l'attribution de régularité à des phénomènes appartiennent au bagage inné des expectatives ; elles sont des réactions, des anticipations préformées subjectivement, avec l'aide desquelles nous « faisons "nos expériences" (mais dont nous ne *sommes pas faits*) » ; elles ne sont pas obtenues à partir des réceptions, mais les précèdent. La répétition, et avec elle l'habitude qui en découle, sont en mesure d'accélérer, de perfectionner la mise à exécution de nos réactions, mais pas de les produire²⁹.

28. *Ibid.*, p. 21, 23.

29. *Ibid.*, p. 26-27 et 28-29.

De façon générale, le modèle de psychologie déductiviste que Popper a en tête, que nous pourrions appeler l'idéal type, est proposé par la perspective de Kant, et cela bien que le bilan général des solutions kantienne soit, selon Popper, « insatisfaisant » pour une série de motifs bien connus : pour la façon dont il résout le problème de l'induction dans « l'Analytique Transcendantale », pour avoir considéré l'*a priori* comme étant nécessairement valide et vrai, indépendamment de l'expérience, et, enfin, pour « l'ambiguïté de l'expression *a priori*, du point de vue épistémologico-psychologique », pour cette confusion entre genèse et validité à laquelle Kant s'expose malgré lui dans *Kritik der reinen Vernunft*. Et cependant, malgré ces points de désaccord, Popper s'oppose « à ce qu'on dévalorise Kant, qui, aujourd'hui, recueille l'unanimité », et s'applique à défendre la pensée de Kant, non seulement concernant sa méthode (c'est-à-dire concernant la distinction entre *quid facti* et *quid juri*, et celle entre connaissance scientifique et connaissance non scientifique), mais concernant également « d'importantes parties des solutions qu'il propose »³⁰.

On a déjà souligné que la philosophie de Kant doit être considérée comme un facteur déterminant dans la définition du profil général de la formulation de Popper, en premier lieu concernant ce que l'on appelle l'hypothético-déductivisme et la critique de l'idée selon laquelle l'observation devrait être considérée comme le fondement solide et indubitable, la suprême autorité, pour justifier les théories scientifiques. Dans l'optique de Popper, la grande leçon donnée par Kant à l'empirisme consiste précisément dans l'affirmation que la donnée, l'expérience, l'observation, sont toujours imprégnées d'expectatives et de théorie, qu'il n'existe ni pure observation, ni expérience passive, ni comportements dérivant d'associations faites passivement à partir des impressions³¹. Mais on sait tout aussi bien, comme cela apparaît dans tous les textes autobiographiques de Popper, que l'élan qui le poussa vers une telle formulation hypothético-déductiviste se développa sur un terrain différent du terrain épistémologique ; en effet, il jaillit directement de l'intérêt de Popper pour la psychologie de la découverte et pour les processus d'apprentissage. Et, en fait, dans *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, Popper veut réévaluer, dans la perspective kantienne, « le point de vue déductiviste » opposé à celui, « inductiviste », du point de vue épistémologique et soutenu en particulier par Russell, Schlick, Wittgenstein et Carnap ; mais il veut surtout réévaluer cette psychologie de la connaissance — « pour laquelle on n'a pas eu grande estime jusqu'à ce jour » — qui découle d'une lecture de type génético-psychologique de la perspective kantienne. Selon Popper, si l'on entend par *a priori*, non pas ce qui est « valide, indépendamment de toute expérience »,

30. *Ibid.*, p. 19-20, 30-32. En ce qui concerne l'utilisation de l'expérience *a priori* par Kant, voir *ibid.*, § 11.

31. Popper, 1974a, 46-51, 61. On peut aussi lire, dans *Die beiden Grundprobleme*, « [...] la raison non dernière pour laquelle le positivisme échoue, c'est parce qu'il ne prête pas attention au concept kantien de connaissance » (Popper, 1979, p. 79). Cf., sur cet argument, *ibid.*, p. 76-78 et § 44.

mais ce « qui n'est pas généré sur la base de l'expérience », et si l'on comprend, de la même façon, la notion kantienne d'intellect comme « faculté des règles »³², alors la loi de l'énergie spécifique des nerfs de Johannes Mühler (comme von Helmholtz l'avait déjà souligné), la perspective de l'école de Würzburg d'Oswald Külpe (et en premier lieu celle réalisée par Karl Bühler et Otto Selz), et celle des « psychologues proches à la biologie », peuvent être considérées comme d'importantes « confirmations expérimentales ». Parmi ces psychologues se distingue le nom d'Ernst Mach³³.

Sur la présence du nom de Mach, une clarification s'impose. En effet, le fait qu'il soit présent dans cette brève liste peut surprendre, surtout si l'on se réfère au Mach que l'on trouve dans les pages des néopositivistes, c'est-à-dire à l'image du Mach sensualiste et empiriste, partisan d'une sémantique phénoménaliste des théories scientifiques, centrée sur les sensations, sur les données du sens³⁴. Popper est parfaitement au fait de cette image, étant donné qu'il reproche fermement à Mach sa vision de la conscience comme « pur et simple faisceau de sensations »³⁵. Mais cela n'empêche pas que Popper subisse profondément le charme de l'idée, développée par Mach, du caractère évolutionniste, biologique, de la connaissance ; cela ne l'empêche pas non plus d'opposer explicitement au Mach sensualiste et inductiviste un Mach déductiviste³⁶, en mettant en lumière les aspects de sa pensée que l'histoire de la critique n'a soulignés que récemment avec l'emphase qui s'imposait³⁷. En substance, il s'agit du Mach (parallèle au Mach sensualiste), qui accorde une position prééminente au système réactif, à l'ensemble des réactions propres à l'organisme (qu'il soit biologique ou psychique), dans les processus de la connaissance et de la pensée. De telles réactions (puisqu'elles sont innées) sont provoquées par des stimulations et des situations, mais leurs caractéristiques et leur progression dépendent du sujet, elles ne découlent pas de l'expérience. Parmi les différentes réactions dont dispose l'organisme, celle qui s'avère gagnante du point de vue biologique est coordonnée de façon stable à la stimulation, à la situation ambiante. Cette théorie occupe une position importante, surtout dans *Die Prinzipien der Wahrmelehre. Historisch-kritisch entwickelt*, où c'est justement au sein de cette dynamique que Mach détermine les « fondements psychologiques du concept » : concepts et hypothèses scientifiques sont donc une évolution, une transformation du savoir instinctif, dans l'effort constant que nous faisons pour résoudre les problèmes que l'environnement nous pose³⁸. Selon Popper, nous nous trouvons clairement en face d'un modèle psychologique déducti-

32. *Ibid.*, p. 20.

33. *Ibid.*, p. 25, 30-31.

34. Pour avoir une idée de l'importance de cette interprétation de Mach dans les années décisives de la formation du Cercle de Vienne, voir, par exemple, Frank, 1961, p. 21 et suivantes.

35. Popper, 1979, p. 65.

36. *Ibid.*, p. 503 note 6.

37. Cf. par exemple Wolters, 1992, et Luccio, 1983.

38. Mach, 1896, p. 415, 422. Il soutient une position similaire dans 1900, chap. XIV.

viste et « déjà au premier coup d'œil, on s'aperçoit qu'il contredit le sensualisme »³⁹ : l'affinité qui existe entre les idées de Mach et la perspective hypothético-déductiviste de Popper est en fait considérable.

À présent que l'on a fermé la parenthèse concernant Mach, il faut revenir aux considérations que j'ai esquissées dans les premières pages de mon exposé et se poser la question suivante : Dans un des rares contextes où transparait clairement l'importance de la formation psychologique de Popper, et où la critique du « préjugé inductiviste » de Carnap se développe précisément à travers le recours à la psychologie, pourquoi, parmi les psychologies partisans de la perspective déductiviste, dont la formulation kantienne représente l'idéal type, la *Gestaltpsychologie* (c'est-à-dire l'école berlinoise de Wertheimer) n'est pas citée au côté de noms tel que J. Müller, Külpe, Selz, Bühler et Mach?

À mon avis, cette absence significative s'explique simplement par le fait que, chez Popper, la corrélation *Gestaltpsychologie*-kantisme est totalement absente et que ce fut plutôt la pensée de Bühler, antagoniste déclaré de Wertheimer, W. Köhler, et K. Koffka, qui contribua énormément à lui faire utiliser la perspective kantienne dans la direction indiquée.

Comme nous l'avons vu, Bartley soutenait, il y a plus de vingt ans, que la pensée de Popper devait « être comprise comme la pensée d'un psychologue gestaltiste, en premier lieu, maître d'école et néo-kantien ». L'ambiguïté et la simplification corrélationnelles de la définition de Popper comme « un psychologue gestaltiste » continuent lorsqu'on lit que Popper fut « façonné de façon décisive » par la pensée « de Bühler, de Külpe, et des autres psychologues gestaltistes »⁴⁰. Bartley parle, uniquement de façon secondaire (et sans expliquer les raisons de la divergence), de discordances et de désaccords entre la perspective de Bühler, et la *Gestaltpsychologie* de Wertheimer, mais cela ne suffit pas à clarifier la question de manière satisfaisante. Les versions encore plus simplistes de ce qu'a affirmé Bartley sont encore plus fausses ; dans ces versions, Bühler devient « un psychologue de la *Gestalt* »⁴¹ *tout court*, ou encore, on peut lire que « sur le chemin qui porte au gestaltisme Popper "parvint à une position kantienne" »⁴². Le défaut (et la confusion) de ces interprétations vient du fait que l'on parle de psychologues de la *Gestalt* et de psychologues gestaltistes comme de quelque chose d'indifférencié. Mais le fait de définir Bühler comme étant un psychologue de la *Gestalt* est, dans le même temps, en partie juste et en partie profondément incorrect. C'est juste, car Bühler fut l'un des pionniers dans l'étude expérimentale des *Gestalten*⁴³. Et c'est incorrect, car « psychologue de la *Gestalt* » signifie trop de

39. Popper, 1979, p. 25.

40. Bartley, 1974, 13, 50-51 ; les mots ne sont pas en italique dans le texte original.

41. Corvi, 1993, p. 30.

42. Pera, 1981, p. 239. Il faut préciser que Popper lui-même est en partie responsable du malentendu étant donné que, dans son *Autobiographie*, il définit Bühler comme « l'un des premiers psychologues de la *Gestalt* » (Popper, 1974a, p. 30).

43. Cf. Bühler, 1913.

choses, trop d'écoles de pensée profondément distantes entre elles, à tel point que Bühler fut en conflit constant avec la perspective de l'école de Wertheimer, c'est-à-dire la perspective que l'on désigne conventionnellement par l'expression *Gestaltpsychologie*. D'autre part, c'est la substance même de ce conflit qui montre que, alors que le binôme Bühler-kantisme est entièrement défendable, le binôme kantisme-Gestaltpsychologie l'est beaucoup moins. À ce sujet, comme on parle de philosophie autrichienne, on pourrait aussi bien parler d'une *Gestalttheorie* autrichienne, qui comprendrait l'« école viennoise » de Bühler⁴⁴, et l'école de Graz de Alexius Meinong. La chose peut sembler paradoxale si l'on considère l'attitude fermée et méfiante réservée à la philosophie kantienne par la tradition autrichienne, mais ces deux écoles se rapprochèrent par les distances prises par rapport à la plus éminente version allemande de la *Gestalt* (la *Gestaltpsychologie* de Berlin ou l'école de Wertheimer), et ce, pour se rapprocher de ce que devrait généralement vouloir dire être en harmonie avec la perspective kantienne : la mise en évidence du caractère actif et productif de l'esprit.

Il serait long d'énumérer en détail tous les points de désaccord entre Bühler et les représentants de la *Gestaltpsychologie* de Berlin (qu'il appelle « monistes structurels »)⁴⁵. Mais s'arrêter, même brièvement, sur les caractères essentiels d'une telle discontinuité permettra de faire apparaître ce qui se cachait derrière la perspective de Bühler (et donc, à travers lui, derrière celle de Popper), c'est-à-dire les stimulations, les suggestions, et les solutions de l'école de Würzburg d'Oswald Külpe, dont Bühler fut (avant d'aller à Bonn, et donc à Vienne) un éminent représentant.

4

Dans l'interprétation de Bühler, par rapport à laquelle Popper se montra un fidèle disciple, la *Gestaltpsychologie* était partisane d'un « nouveau physicalisme » car, à l'aide une conception purement « structurelle » de la stimulation et de la dynamique perceptive, et avec « l'aide d'un concept de structure défini de manière physicaliste », elle finissait par annuler le rôle du sujet et l'activité interprétative de ce dernier dans le processus perceptif. Ainsi dans l'optique de Bühler, toute la théorie du gestaltisme de Berlin gravite autour des conditions structurelles de la stimulation, des lois de l'organisation du champ perceptif (lois bien connues de ségrégation, de voisinage, de la bonne

44. Par « école viennoise de Bühler », on désigne les auteurs (dont les premiers sont E. Brunswik, L. Kardos, P. Lazarsfeld, et F. Kainz) qui gravitent autour du *Psychologische Institut*, dirigé par Bühler de 1922 à 1938. L'activité théorique et expérimentale de ces auteurs a été considérable ; pour s'en faire une idée, on peut consulter la *Zeitschrift für Psychologie* de la fin des années 20, et l'*Archiv für die gesamte Psychologie* du début des années 30. La mention « école viennoise de Bühler » a été utilisée sans grand succès dans la littérature spécialisée et est tombée en désuétude de façon prématurée, même si Musatti (c'est un cas plutôt isolé) l'utilise encore dans un article des années 50 (Musatti, 1953, p. 541). Dans la littérature contemporaine, Mitchell Ash et Barry Smith l'ont, à juste titre, remise en circulation (cf. Ash, 1987 et 1988, et Smith, 1988, p. 229).

45. Bühler, 1927, p. 159, 132.

forme, etc., énoncées pour la première fois par Wertheimer dans *Untersuchung zur Lehre der Gestalt* (1922)). De cette façon, la stimulation est comprise comme un ensemble de conditions qui, par le biais de sa propre configuration, conditionne la structure des processus physiologiques et, à travers ces derniers (selon le principe gestaltiste de l'isomorphisme), la forme phénoménale⁴⁶.

À l'isomorphisme psychophysique, Bühler oppose une hypothèse physiologique centrée entièrement sur l'activité nerveuse centrale, et donc, par le biais de cette dernière, sur le « moment central du contrôle », sur le rôle actif exercé par le sujet⁴⁷. Par le biais d'une forte accentuation des aspects sémiotico-pragmatiques de la prestation perceptive (les données sensorielles sont des « indices » des propriétés des choses)⁴⁸, Bühler propose ainsi une théorie de la perception entièrement centrée autour de l'activité interprétative du sujet qui perçoit et en contraste total avec une théorie (celle de l'école de Wertheimer) qu'il considère comme le « physicalisme de la marque la plus récente en psychologie », et dans laquelle il discerne « des affinités [...] avec le vieux spinozisme » et « la tendance à un réalisme aristotélicien et préaristotélicien totalement ingénu »⁴⁹. En synthétisant au maximum, on peut affirmer que la lecture de Bühler se présente, en tout point, en net contraste avec l'idée que la *Gestaltpsychologie* a cherché « à démontrer que la théorisation, l'organisation [théorique], était une fonction fondamentale de l'esprit humain [...] » et donnait « la priorité à l'activité d'organisation de l'esprit [...] »⁵⁰.

En fidèle disciple de Bühler, Popper adhéra totalement à cette interprétation de la *Gestaltpsychologie*, soutenant les raisons du maître et celles de son opposition à la formulation de l'école de Wertheimer dans certains ouvrages et critiques de textes à caractère psychologique et pédagogique, mais également dans sa recherche sur l'habilitation à enseigner (*Gewohnheit und Gesetzerlebnis*, 1927), et dans *Zur Methodenfrage der Denkpsychologie*, son mémoire de maîtrise soutenu en 1928. Dans cette recherche (dont Bühler fut le rapporteur, et Schlick, le corapporteur), Popper discerne une étroite similitude entre la perspective réductionniste soutenue par Schlick dans *Allgemeine Erkenntnislehre* et celle déterminée par la *Gestaltpsychologie*, qu'il considère fondamentalement comme une exemplification de la première en milieu psychologique. Pendant ses années de pleine maturité, l'affinité qui existait avec la perspective de Bühler demeura évidente, à travers l'aversion que Popper montrait à l'égard de la solution isomorphiste proposée par Köhler en 1920⁵¹, de même qu'à travers sa proposition de la

46. *Ibid.*, p. 87, 123-132. Cf. aussi Bühler, 1926.

47. Bühler, 1927, p. 128 et suivantes, p. 132.

48. *Ibid.*, p. 109, 87-91.

49. *Ibid.*, p. 129. Concernant la théorie physiologique de Bühler, voir Bühler, 1913, p. 291-297, Bühler, 1927, p. 124 et suivantes, Bühler, 1960, p. 53-59, 92 et suivantes, 120.

50. Bartley, 1974, p. 27-28.

51. Cf. Popper, 1977, p. 37-38.

théorie (socratique et platonique) de l'esprit comme « mécanisme de contrôle », « comme capitaine d'un bateau »⁵². Mais pour en revenir à *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, d'où nous sommes parti, il faut souligner que c'est surtout sur l'interprétation de la notion kantienne d'« *a priori* » comme « anticipatif » de régularité que l'influence de Bühler se fait sentir. En effet, l'importance de l'interprétation bühlerienne du schématisme kantien, contenue dans *Tatsachen und Probleme zur einer Psychologie der Denkvorgänge* (1907), est évidente ; cette œuvre, rédigée pendant sa jeunesse et grâce à laquelle il obtint, à Würzburg, sa *Privatdozentur*, représente l'une des meilleures œuvres qui ait été produites de toute la *Denkpsychologie*. Arrêtons-nous un instant sur la question du kantisme.

Il est bien connu que la philosophie et la tradition kantienne furent accueillies en Autriche avec une méfiance et une hostilité évidentes (comme ce fut le cas, par exemple, pour Bolzano et la phénoménologie de Brentano), ou un désintérêt considérable. L'un des mérites historiques de Bühler, Viennois par adoption, lorsqu'il présenta les idées les plus fécondes de l'époque de Würzburg, a été d'avoir introduit, dans le contexte autrichien, une relecture de la perspective kantienne qui se révélait décidément plus proche de la sensibilité autrichienne car substantiellement réinterprétée à la lumière de la leçon de Brentano.

C'est en effet par le biais de l'école de Würzburg que l'approche descriptive de l'étude des processus psychiques de la psychologie empirique de Brentano commence à être considérée comme faisant partie de la psychologie expérimentale au sens propre. La suggestion faite par Brentano concernait aussi bien la méthode que le sujet. En ce qui concerne la méthode, la perception intérieure, destinée à la description des actes psychiques et véritable pivot de la psychologie phénoménologique ou « psychognose » exposée par Brentano, est transformée en instrument scientifique et expérimental sous la forme de la révolutionnaire « introspection contrôlée » (une opération critiquée durement, cette fois, par Wundt et son école). En ce qui concerne les solutions théoriques, en particulier dans les œuvres et les réflexions de Bühler et d'Otto Selz (victime de la barbarie nazie à Auschwitz), cette version expérimentale de la perception intérieure fournissait un modèle général totalement similaire à celui de Brentano, c'est-à-dire centré autour de l'intentionnalité de la conscience, autour du fait que cette dernière ne se place pas passivement face au monde, mais s'adresse à lui de manière active, à travers ses propres actes et ses opérations. Chez Bühler, une partie importante de ce modèle actif de l'esprit est spécifiée précisément par le recours à la théorie kantienne du schématisme et au principe kantien selon lequel l'intellect doit être défini comme « la faculté des règles ». La partie la plus réussie et la plus intéressante des *Tatsachen* est en effet celle qui théorise la centralité de la « conscience d'une règle » (*Regelbewußtsein*) pour la solution des problè-

52. *Ibid.*, p. 143, 132, 203.

mes, mais aussi celle de la notion de schème en tant que règle utile à la structuration du contexte sensoriel et cognitif⁵³. Dans le cas des problèmes cognitifs, qui sont au centre des *Tatsachen*, le schème s'objective à travers la conscience d'une méthode, qui sert à résoudre un ensemble précis de tâches : les éléments d'un champ sont donc organisés de manière corollaire à un tel schème. Concernant les concepts perceptifs, Bühler aura recours, dans son œuvre suivante, à la notion de schème pour expliquer les phénomènes de la constance perceptive lors du changement des conditions externes et internes. Dans ces cas précis, c'est le schème qui nous permet de percevoir les éléments invariants des contenus sensoriels, d'en négliger les aspects secondaires, ce qui est contingent et imputable à la variation des conditions de l'environnement ; et c'est lui qui nous permet, au contraire, de mettre en valeur ce qui est discriminant, afin de reconnaître dans la donnée sensorielle un objet défini, une couleur définie, une forme définie⁵⁴.

Comme le rappelle lui-même Popper, après Bühler, ce fut Otto Selz qui souligna que l'utilisation de schèmes se révélait fondamentale pour les opérations mentales mises à exécution par le sujet. Le schème permet d'interpréter une situation sensorielle ou cognitive problématique en l'intégrant, en la complétant, sur la base d'une idée structurelle dont elle est justement une cohérence interne définie. Cette opération, que Selz appelle intégration d'ensembles (*Complexergänzung*), est, selon lui, à la base des processus de la connaissance et de la reconnaissance. La fonction d'un autre type de schème, le schème à caractère anticipant (*das atizipierendes Schema*), par lequel la conscience est comme guidée par un « savoir » anticipé, n'est pas différente. Grâce aux schèmes, se forment ainsi des « aptitudes de conscience » (*Bewusstseinsanlagen*), dans lesquelles est comprise la connaissance avec laquelle nous interprétons et faisons face aux situations⁵⁵. Dans le cas de Selz également, l'étroite affinité avec l'hypothético-déductivisme de Popper est éclatante.

À ce stade, le moment est venu de faire le bilan. Dans *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, Popper rappelle, non sans sarcasme, l'hommage que Neurath rendit à Brentano pendant le premier congrès pour la science unifiée qui s'est tenu à Prague en 1929, pour « nous avoir épargné l'intermède kantien »⁵⁶. Dans *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, presque simultanément à la référence à Neurath qu'il vient de faire, Popper donne la preuve du rôle important qu'a joué Kant dans sa formation en lui offrant le terrain et les instruments à partir desquels critiquer le néo-positivisme, et se sent dans l'obligation de « souligner de façon indélébile sa reconnaissance envers Kant »⁵⁷. Bühler propose, en Autriche, une relecture

53. Bühler, 1907, p. 339 et suivantes.

54. Bühler, 1927, p. 52-53, 95, et 1934, p. 305-308.

55. Selz, 1913, p. 314 et suivantes. Cf. également Selz, 1922.

56. Popper, 1979, p. 335, et Neurath, 1930, p. 120. « L'Autriche se soustrait à l'intermède kantien » deviendra également le titre du second chapitre de Neurath, 1935.

57. Popper, 1979, p. 336.

de la perspective de Kant à la lumière de la leçon donnée par Brentano, la rendant ainsi plus agréable aux yeux d'une tradition (l'autrichienne), qui s'était toujours montrée profondément hostile envers Kant. Entre ces trois choses, je pense qu'il existe un lien qui a échappé à l'attention de la littérature critique⁵⁸.

À la lumière de ce qui a été dit, je crois pouvoir affirmer ce qui suit : (1) il existe une grave lacune dans la reconstruction de la formation intellectuelle de Popper ; (2) cette lacune concerne une articulation fondamentale pour la compréhension des racines de sa perspective théorique ; (3) cette lacune ne peut être comblée par la formule conventionnelle qui dit que Popper parvient à Kant par le chemin du gestaltisme ; (4) cette dernière formule s'avère aussi générale que fausse, et dangereusement réductrice.

C'est pourquoi, pour mieux comprendre les composantes et les stimulations qui ont joué dans la formation de Popper, on souhaite qu'une plus grande attention soit portée à la période de cette formation qui coïncide avec la seconde moitié des années 20 (« années extrêmement importantes », nous dit Popper dans son *Autobiographie*). Un approfondissement de cette période balaierait certains malentendus sur la nature et les caractéristiques de la formation psychologique de Popper. Dans cette optique, le premier pas ne peut être que la publication de son mémoire de maîtrise et (comme cela a été le cas pour ceux qui furent publiés dans *Erkenntnis*) des articles et des textes critiques publiés entre 1925 et 1932 dans *Die Quelle* et dans *Schulreform*, les deux principales revues du mouvement de réforme scolaire d'Otto Glöckel. Ces deux revues, nous dit Bartley, furent mises sous clé pendant la période de la censure nazie, mais, ajoute-t-il, elles sont aujourd'hui encore inaccessibles au grand public⁵⁹.

Bibliographie

Ash, M.G., « Psychology and Politics in Interwar Vienna : the Vienna Psychological Institute, 1922-1942 », dans Ash, M.C., Woodward, W.R., dir., *Psychology in Twentieth-Century Thought and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 143-164

58. L'influence exercée par Bühler pendant les seize années qu'il passa à Vienne fut décisive pour Popper, mais également pour d'autres auteurs. Parmi ceux-ci, on trouve bien sûr Wittgenstein, Egon Brunswik (représentant, après son émigration aux États-Unis, du mouvement pour la *Unity of Science*) et Konrad Lorenz. La philosophie du langage de Bühler et ses conséquences d'un point de vue perceptif furent marquants pour Wittgenstein (cf. Mulligan 1990 et 1997). En ce qui a trait à Brunswik, l'influence de Bühler concerna en particulier la notion d'intentionnalité (cf. Toccafondi, 1995, p. 243 et suivantes.). Enfin, eu égard à l'éthologie de Lorenz, il serait sûrement nécessaire d'approfondir l'influence des concepts de « déchaînement » (*Auslösung*) et de « relevance abstractive » développés par Bühler dans le cadre de sa théorie du langage (*ibid.*, p. 250).

59. Bartley, 1974, p. 22.

- , « Die Entwicklung des Wiener Psychologischen Instituts 1922-1938 », dans Eschbach, A.E., dir., *Karl Bühler's Theory of Language*, Amsterdam-Philadelphia, Benjamins, 1988, p. 303-325
- Bartley III, W.W., « Theories of Language and Philosophy of Science as Instruments of Educational Reform : Wittgenstein and Popper as Austrian Schoolteachers », dans Cohen, R., Wartofsky, M., dir., *Methodological and Historical Essays in the Natural and Social Sciences, Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. XIV, Dordrecht, Reidel, 1974 (traduction italienne : Antiseri, D., *L. Wittgenstein e K. Popper maestri di scuola elementare*, Roma, Armando, 1976)
- Bruner, J.S., Postman, L., « An Approach to Social Perception », dans Dennis, W., dir., *Current Trends in Social Psychology*, Pittsburg, University of Pittsburg Press, 1948, p. 17-118
- Bühler, K., « Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge. I. Über Gedanken », *Archiv für die gesamte Psychologie*, 9, 1907, p. 297-365
- , « Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge. II. Über Gedankenzusammenhänge », *Archiv für die gesamte Psychologie*, 12, 1908a, p. 1-23
- , « Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge. III. Über Gedankenerinnerungen », *Archiv für die gesamte Psychologie*, 12, 1908b, p. 24-92
- , *Die Gestaltwahrnehmungen. Experimentelle Untersuchungen zur psychologischen und ästhetischen Analyse der Raum- und Zeitanschauung*, Stuttgart, Spemann, 1913
- , « Die "Neue Psychologie" Koffkas », *Zeitschrift für Psychologie*, 99, 1926, p. 145-159
- , *Die Krise der Psychologie*, Jena, Fischer, 1927 (traduction italienne de la 3^e édition (Stuttgart, Fischer, 1965) : Pusci, L., *La crisi della psicologia*, Roma, préface de Rohrer, H., Armando, 1978)
- , *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Jena, Fischer, 1934 (traduction italienne de la 2^e édition (Stuttgart, Fischer, 1965) : Cattaruzza Derossi, S., *Teoria del linguaggio. La funzione rappresentativa del linguaggio*, préface de F. Kainz, Roma, Armando, 1983)
- , *Das Gestaltprinzip im Leben des Menschen und der Tiere*, Bern-Stuttgart, Huber, 1960 (traduction italienne : Cattaruzza Derossi, S., *Il principio della Gestalt nella vita dell'uomo e degli animali*, Roma, Armando, 1980)
- Carnap, R., *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg, Meiner, 1961 (traduction italienne : Severino, E., *La costruzione logica del mondo*, Milano, Fabbri, 1966, p. 69-377) (édition originale : 1928)
- Donadon, Cesarin E., « La teoria linguistica di Karl Bühler e la sua influenza sulla epistemologia di Karl Popper », *Sapienza*, 40, 1987, p. 431-434

- Corvi, R., *Invito al pensiero di Popper*, Milano, Mursia, 1993
- Frank, P., *Moderne Science and Its Philosophy*, New York, Collier Books, 1961 (traduction italienne : *La scienza moderna e la sua filosofia*, Bologna, Il Mulino, 1973)
- Goldstein, K., *Der Aufbau der Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*, The Hague, Nijhoff, 1934
- Kanizsa, G., *I fondamenti della psicologia della Gestalt*, préface de W. Metzger, Firenze, Giunti Barbèra, 1984, p. IX-XXVIII
- Luccio, R., « L'oggetto Interno del Sensista », in Melandri, E., dir., *Anima ed Esattezza. Letteratura e Scienza nella Cultura Austriaca tra '800 e '900*, Marietti, Casale Monferrato, 1983, p. 156-165
- Mach, E., *Die Prinzipien der Wärmelehre. Historisch-kritisch entwickelt*, Leipzig, Barth, 1900 (édition originale : 1896)
- , *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Jena, Fischer, 1900 (traduction italienne de l'édition de 1922 : Sosio, L., *L'analisi delle sensazioni e il rapporto tra fisico e psichico*, Milano, Feltrinelli, 1975)
- Mulligan, K., « Criteria and Indication », dans Haller, R., Brandl, J., dir., *Wittgenstein — Eine Neubewertung, Akten des 14 Internationalen Wittgenstein-Symposiums*, Wien, Verlag Holder-Pichler-Tempsky, 1990, p. 94-105
- , « The Essence of Language : Wittgenstein's Builders and Bühler's Bricks », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1997, p. 193-215
- Musatti, C.L., « Il costituirsi dell'esperienza come problema della psicologia empirica contemporanea », dans *Atti del IX Congresso nazionale di filosofia*, Padova, 1934
- , « Ricerche sperimentali sopra la percezione cromatica », *Archivio di Psicologia, Neurologia e Psichiatria*, 14, 1953, p. 541-77
- Neurath, O., *Wege der wissenschaftlichen Weltauffassung*, « Erkenntnis », 1, 1930
- , *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique*, Paris, 1986 (édition originale : 1935)
- Oldroyd, D., *The Arch of Knowledge. An Introductory Study of the History of the Philosophy and Methodology of Science*, New York and London, Methuen, 1986 (traduction italienne : Di Libero Sosio, *Storia della filosofia della scienza*, Milano, Il Saggiatore, 1994)
- Pera, M., 1981, *Chi ha ucciso il positivismo logico?*, dans Pera, M., dir., *Popper e la scienza su palafitte*, Roma-Bari, Laterza, 1982, p. 233-261
- Piaget, J., *Le structuralisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968 (traduction italienne : Bonomi, Andrea, *Lo strutturalismo*, Milano, Il Saggiatore Economici, 1994)
- Popper, K. R., « Autobiography », dans Schilpp, P.A., dir., *The Philosophy of Karl Popper*, La Salle, Open Court, 2. vol., 1974a (traduction ita-

- lienne : Antiseri, D., *La ricerca non ha fine. Autobiografia intellettuale*, Roma, Armando, 1978)
- , « Replies to my Critics », dans Schilpp, P.A., dir., *The Philosophy of K. Popper*, La Salle, Open Court, 1974b, vol. II, p. 975-976
- , « The Demarcation between Science and Metaphysics », dans Schilpp, P.A., dir., *The Philosophy of K. Popper*, La Salle, Open Court, 1974c, 2 vol. ; aussi dans *Conjectures and Refutations*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963 (traduction italienne : Pancaldi, G., *Congetture e confutazioni*, Bologna, Il Mulino, 1972, p.431-498)
- , *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, Tübingen, Mohr, 1979 (traduction italienne : Trinchero, M., *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza*, Milano, Il Saggiatore, 1987)
- Selz, O., *Über die Gesetze des geordneten Denkverlaufs, Eine experimentelle Untersuchung*, Stuttgart, Speman, 1913
- , *Zur Psychologie des produktiven Denkens und des Irrtums*, Bonn, Cohen, 1922
- Smith, B., « Gestalt Theory and Its Reception. An Annotated Bibliography », in Smith, B., dir., *Foundations of Gestalt Theory*, München-Wien, Philosophia, 1988, p. 227-478
- Toccafondi, F., *I linguaggi della psiche. Teorie della mente, della percezione e del comportamento da Würzburg a Vienna*, Milano, Guerini, 1995
- Weimer, W.B., « La storia della psicologia e il suo recupero dalla storiografia », dans Caramelli, N., dir., *Storiografia delle scienze e storia della psicologia*, Bologna, Il Mulino, 1979, p. 271-304
- Wettersten, J., *Külpe, Bühler, Popper*, dans Eschbach. A.E., dir., *Karl Bühler's Theory of Language*, Amsterdam-Philadelphia, Benjamins, 1988, p. 326-347
- Wolters, G., « Ernst Mach e il "Verein Ernst Mach" », dans Haller, R., Hempel, C.G., Wolters, G., von Wright, G.H., dir., *Il Circolo di Vienna, Ricordi e riflessioni*, Parma, Pratiche Editrice, 1992, p. 43-57

Les objets culturels

Yann Nicolas

La critique de la raison en Europe centrale

Volume 26, numéro 2, automne 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004962ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004962ar>

[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

Nicolas, Y. (1999). Les objets culturels. *Philosophiques*, 26 (2), 301–314.

<https://doi.org/10.7202/004962ar>

Résumé de l'article

Le dernier étage de l' *Aufbau* de Carnap est occupé par le type des objets culturels (État, coutume, groupe social). L'examen des remarques fugitives de Carnap et la formulation des embarras ou des lacunes qu'elles manifestent montrent notamment, de l'intérieur, les faiblesses du cadre extensionnaliste en ce qui concerne la compréhension des objets culturels. La mention comparative de certains essais phénoménologiques d'ontologie des objets culturels (Husserl, E. Stein) suggère d'autres voies (ou bien rappelle l'extensionnaliste à ses devoirs).

Les objets culturels

YANN NICOLAS

ynicolas@hotmail.com

RÉSUMÉ. — Le dernier étage de l'*Aufbau* de Carnap est occupé par le type des objets culturels (État, coutume, groupe social). L'examen des remarques fugitives de Carnap et la formulation des embarras ou des lacunes qu'elles manifestent montrent notamment, de l'intérieur, les faiblesses du cadre extensionnaliste en ce qui concerne la compréhension des objets culturels. La mention comparative de certains essais phénoménologiques d'ontologie des objets culturels (Husserl, E. Stein) suggère d'autres voies (ou bien rappelle l'extensionnaliste à ses devoirs).

ABSTRACT. — The last floor of the Carnap's *Aufbau* by is inhabited by the type of cultural objects (State, custom, social group). The examination of Carnap's brief remarks and the formulation of the embarrassments or the lacunas they exhibit show, from within, the weaknesses of the extensionalist framework for the comprehension of cultural objects. The comparative mention of phenomenological attempts at an ontology of cultural objects (Husserl, E. Stein) suggests other ways of handling them (or reminds the extensionalist of his duties).

Le titre de cet article excède son contenu, car il ne consistera qu'en quelques remarques sur les efforts marginaux des principaux représentants de deux courants majeurs de la philosophie autrichienne, à savoir Carnap et Husserl. Ces efforts marginaux et programmatiques, ce sont des essais d'extension de leurs projets philosophiques respectifs, empirisme logique et phénoménologie, à un nouveau domaine d'objets dont l'essor des sciences de l'homme (ou « sciences de l'esprit ») a montré l'importance, et les suggestions de Dilthey la nécessité d'un traitement philosophique. Ni chez Carnap ni chez Husserl, ces essais n'ont abouti à quelque chose ; chez nos deux auteurs, ces efforts donnent parfois l'impression de servir de gage de bonne conscience à un souci d'exhaustivité du projet philosophique. D'un côté, la marginalité des analyses des objets culturels risque de restreindre leur capacité d'innovation, mais d'un autre côté, cette marginalité exerce une contrainte féconde en imposant qu'on aborde les objets culturels par une attitude inédite puisque forgée pour d'autres fins et d'autres domaines d'objets. D'où la pertinence d'une lecture spécifique de ces analyses qui ne sont pas déductibles *a priori* des principes généraux des grands programmes dont elles occupent les « strapontins ». Je suggérerai en conclusion que ces analyses sont, dans une grande mesure, indépendantes des positions de leur programme-hôte à l'égard des « grandes » questions métaphysiques.

1 Documentation et manifestation

Avant de commenter les notions de document et de manifestation, je ferai quelques rappels au sujet de l'*Aufbau*.

On sait que la tâche de Carnap dans l'*Aufbau* est de discuter de la possibilité et des modalités d'un système constructionnel exhaustif et d'en proposer seulement l'esquisse d'une version. Un système constructionnel se présente comme une chaîne de définitions qui permettent de *réduire* les objets de la science et du sens commun à une base d'objets restreinte. Un système constructionnel est aux objets (ou aux concepts) ce qu'une axiomatique est aux propositions. On sait aussi que, pour Carnap, le critère de correction des définitions constructionnelles est l'identité extensionnelle : l'analyse ne s'intéresse qu'aux extensions des propriétés des objets à réduire ; un type d'objets sera réductible à un autre si on peut traduire tout ce qu'on dit du premier par ce qu'on dit du second, et pourvu que toutes les traductions préservent la valeur de vérité des phrases. Pour rendre effectif le critère extensionnaliste, Carnap préconise de le compléter par un critère factuel : plus précisément, dans le but de s'assurer de l'identité extensionnelle entre deux objets ou concepts, on fait appel aux sciences empiriques pour nous fournir des faits qui soient les conditions nécessaires et suffisantes des faits représentatifs de l'objet à réduire. Mais ce critère factuel ne suffit pas à départager la candidature d'un système à base physique et celle d'un système à base psychique. Pour ce faire, il faut introduire un nouveau critère qui exige que les conditions factuelles soient aussi des indicateurs de l'objet à réduire. Ce critère de priorité épistémique privilégie un système phénoménaliste, puisque le fait primitif qu'est la perception fait que, nécessairement, tout objet physique est connu après et par un objet psychique, en l'occurrence, un acte perceptif.

L'*Aufbau* s'intéresse principalement à trois types d'objets : les objets psychiques, les objets physiques et les objets culturels. Pour que les objets culturels soient réductibles aux autres types, il suffit de trouver une relation qui, en préservant les exigences de coextensivité et de priorité épistémique, lie les objets culturels soit aux objets physiques, soit aux objets psychiques. Dans le premier cas, cette relation sera la relation de documentation et reliera tous les objets culturels à leurs indicateurs physiques, les documents. Dans le second cas, cette relation sera la relation de manifestation et reliera tous les objets culturels à leurs indicateurs psychiques, leurs manifestations. Carnap affirme que ces deux relations existent. Il faut, semble-t-il, en conclure qu'à ce niveau (mais pas au niveau du système entier, on l'a vu¹) on peut indifféremment réduire le culturel au physique ou au psychique. Mais ce serait négliger certains flottements carnapiens à propos de la notion de document.

D'abord, remarquons que le terme même de « document » et les exemples qu'en donne Carnap créent une certaine ambiguïté. En effet, en histoire² ou en archéologie, on entend par « documents » des vestiges physiques por-

1. Puisque, si le psychique et le physique sont tous deux épistémiquement premiers par rapport au culturel, ils ne peuvent l'être l'un par rapport à l'autre ; l'ordre de la connaissance étant symétrique, l'un doit s'effacer.

2. Dans ces passages, Carnap semble penser à l'histoire plus qu'à d'autres sciences humaines. Ce privilège n'est pas exceptionnel dans les écrits de cette période sur le problème

teurs de sens dont il faut retrouver la signification (pour les images, les écrits) ou la fonction (pour les outils, les bâtiments) ; il ne s'agit donc pas de purs objets physiques au sens où toutes leurs propriétés seraient physiques. De plus, si on peut réduire un objet culturel à ses seuls documents compris comme l'ensemble de ses traces physiques (y compris les comportements des individus), alors il faut accepter la thèse béhavioriste. Or, Carnap semble hésitant à ce sujet³.

L'ambiguïté du terme « document » devient patente au § 55, puisque Carnap y précise la condition pour qu'un objet physique « devienne un document » : il faut un « acte de création ou de transformation de la part d'un ou plusieurs individus ». Selon Carnap, ce n'est que par ces actes psychiques que « l'objet culturel » prend vie. Il est clair que la distinction entre les manifestations et les document(ation)s ne tient plus : les documents ne sont pas des objets physiques *stricto sensu*, mais seulement en tant qu'ils sont animés par les actes psychiques d'un membre d'une culture (voire d'un historien⁴) ; ces actes psychiques sont autant de manifestations de notre objet culturel. En ce sens, contrairement à ce que disent certains passages de Carnap, les documents sont un mélange de physique et de psychique. Cette mixité appelle deux commentaires d'ordres très différents.

Le premier commentaire est une remarque critique : si les documents ne peuvent être des objets physiques comme les autres, pourquoi Carnap ne conclut-il pas du constat de cette mixité plus ou moins stable à la reconnaissance d'une nouvelle espèce d'objets culturels, précisément ces documents, objets mixtes en tant qu'ils posséderaient des caractères physiques et des caractères symboliques, ou « prédicats de signification », comme Husserl les appelle? Pourquoi ne conçoit-il les documents que comme les produits d'une projection psychologique sur des objets physiques sans leur accorder un statut officiel? Husserl⁵, lui, inclut parmi les objets culturels les temples, les cuillers, les textes, ces objets qui, outre leurs propriétés physiques, possèdent, en tant qu'ils ont une signification ou une fonction, une intentionnalité seconde, dérivée (c'est pourquoi ce ne sont pas des objets psychiques). Il les qualifie d'« objets investis d'esprit ». Mais l'exemple de Husserl n'est certes pas une raison suffisante pour cela.

Si notre question n'est pas totalement étrangère au texte de Carnap, c'est que précisément, au § 133, il propose d'intégrer certaines projections psychologiques visant un objet de la perception à cet objet lui-même en tant

général des « sciences de l'esprit » et il témoigne souvent d'une certaine conception des rapports entre sciences de la nature (comme sciences du général) et sciences de l'esprit (comme sciences du particulier porteur de valeur) ; c'est le cas chez Rickert malgré ses protestations, mais il n'y a aucune raison de penser que ce le soit chez Carnap.

3. Carnap, 1928, § 24.

4. Mais ce deuxième cas pose d'autres problèmes : l'étude de l'historien ne fait pas renaître son objet.

5. Husserl, 1982.

que propriétés réelles de cet objet. Par exemple, l'assignation de couleurs aux points du monde semble assez naturelle. D'autres assignations sont plus problématiques ; il semble moins naturel d'« assigner des qualités d'émotions ou de volitions comme propriétés des choses dans le monde extérieur ». Selon Carnap,

ces assignations sont complètement justifiées, car, exactement de la même manière que nous pouvons qualifier le sucre de « doux » du fait qu'il produit une sensation de goût d'une qualité appropriée, une mélodie peut être qualifiée de « gaie », une lettre de « douloureuse » et un acte de « scandaleux », du fait que ces objets produisent les émotions appropriées.

Le raisonnement peut être étendu aux propriétés volitives, même s'il semble moins aisé de dire d'une pomme qu'elle est « demandeuse (ou sollicitieuse) de croquage ». Mais ce n'est pas le caractère plus ou moins naturel de ces formulations qui décide si une assignation d'une propriété psychique à un objet physique est autorisée ou non ; on pourrait même faire l'hypothèse que c'est l'inverse : si une assignation est adoptée, elle finira bien par sembler naturelle⁶. Le critère ordinaire de distinction entre les assignations autorisées et les autres n'est pas non plus, selon Carnap, leur invariance temporelle, puisque les assignations de température ou olfactives sont monnaie courante, alors que les assignations émotionnelles et volitives semblent indésirables ; or les émotions et les volitions semblent plus stables que les températures ou les odeurs, du moins tant que l'on ne considère que le flux de l'expérience d'un sujet unique, avant que soient construits les autres sujets et le monde intersubjectif. Précisément, dès que plusieurs sujets différents sont disponibles, on remarque qu'ils s'accordent mal entre eux sur les assignations émotionnelles et volitives. Un moyen efficace d'éviter des assignations contradictoires est tout bonnement de les interdire ou de les marginaliser. C'est ce que l'on fait ordinairement.

Nous pouvons maintenant revenir à nos candidats au titre d'objets physiques culturels, à nos objets symboliques ou fonctionnels ou encore institutionnels, à nos textes, nos images, nos outils et nos armes (au sens technique ou juridique). Si les droits de passage à acquitter pour passer du statut de cibles des projections psychologiques au statut de supports, de porteurs de propriétés (intrinsèques et) non physiques sont une certaine invariance et surtout une fiabilité intersubjective, nos candidats semblent être des candidats tout à fait recevables et même plutôt doués. En effet, les assignations de signification ou de fonction paraissent plus stables que les assignations de températures et plus consensuelles⁷ que les assignations d'émotions. C'est pourquoi le discours de l'historien de l'art est plus invariant que celui du présentateur météo et mieux partagé que celui du critique d'art. Il n'y a donc

6. Comme une métaphore devient catachrèse.

7. Cette fiabilité intersubjective des symboles ou des outils n'est pas étonnante puisqu'elle est sans doute constitutive de leur caractère conventionnel, que ce caractère soit établi via les actes de langage searliens (*The Construction of Social Reality*) ou par une émergence plus spontanée,

plus d'obstacle à considérer le texte, le tableau ou l'outil comme des objets culturels à part entière, et non plus comme des objets strictement physiques qui serviraient régulièrement de cible à des projections psychologiques particulières. Le fait d'avoir telle signification, de représenter tel personnage ou de remplir telle fonction, est intégré à un objet qui entretient certaines relations avec des objets physiques (le papier, la toile, le tube métallique) et des objets psychiques (jugements, croyances, dispositions). L'analyse se chargera de mettre en évidence ces relations et de réduire ces objets culturels primaires. L'*Aufbau* autorise une telle conception des « documents », y conduit même, mais ne l'adopte jamais. Certes, elle ne change rien à la réduction elle-même, mais elle est compatible avec nos intuitions ordinaires et certaines remarques de Carnap.

Le deuxième commentaire concerne, d'une certaine manière, le rapport entre l'ordre philosophique de la construction et l'ordre scientifique de l'explication. On sait que Carnap opte en 1928 pour une base phénoménaliste. Cette décision implique-t-il un choix en faveur d'un programme scientifique particulier? S'agissant des sciences sociales, le phénoménalisme de la construction interdit-il une méthode matérialiste, béhavioriste par exemple? Dans *Sociologie empirique* (1931) de Neurath, le physicalisme impose un marxisme revu et corrigé par un béhaviorisme.

Il semble que la réponse à cette question ne dépende pas seulement de la nature de la base du système, mais de l'ensemble du profil des réductions. Si le système de Carnap n'est pas compatible avec le béhaviorisme, ce n'est pas à cause du choix de sa base, mais parce que, comme nous l'avons vu en parlant des documents, il déclare impossible la construction des objets culturels à partir des seuls objets physiques. Pour ce faire, il faut que les objets physiques soient animés par des actes psychologiques. On voit que les objets psychiques ne servent pas seulement à construire les objets physiques, mais aussi les objets culturels. On ne peut donc pas isoler dans la structure du système entier un système local physicaliste où les objets culturels seraient bel et bien réduits. C'est l'impossibilité d'un tel sous-système, et seulement elle, qui rend, par exemple, incompatibles le système phénoménaliste de Carnap et le béhaviorisme.

2 Mise en perspective de l'*Aufbau*

Après avoir présenté et discuté les notions de manifestation et de documentation, qui suffisent, selon Carnap, à rendre *possible* une réduction systématique du langage de la culture, je voudrais donner une idée de ce que signifierait l'achèvement d'une telle réduction. Je le ferai en situant le projet

dans le « common knowledge » de Lewis (*Convention*). Cependant, comme le fait remarquer Searle, les fonctions des objets physiques fonctionnels sont plus ou moins enracinées dans les propriétés strictement physiques de leur support (cf. la différence entre de l'argent et une chaise).

de Carnap dans le contexte plus ou moins fictif d'une concurrence avec d'autres essais philosophiques pour comprendre le monde et les sciences de la culture.

Carnap reconnaît que l'introduction des « sciences de l'esprit » dans le débat philosophique, voire ontologique, doit être attribuée à Dilthey. En Autriche, comme en Allemagne et en France, cette introduction, qui est parfois vécue comme une intrusion, ouvre et nourrit les querelles sur *l'unité de la science* et les analogies que l'on peut faire entre les sciences de l'esprit et les sciences de la nature. Faut-il voir cette nouveauté comme l'espoir d'un *pré-carré* humaniste échappant à la législation de la mécanique (Dilthey, Rickert)? Faut-il y voir la menace d'une *imposture* visant à s'approprier à peu de frais le prestige, à défaut des pouvoirs et des acquis, d'une science qui a fait ses preuves (Poincaré soupçonnant les virtuosités de Walras)? Ou ne doit-on interpréter cette introduction que comme l'*extension* tranquille d'une « physique » qui enfin conquiert un nouveau domaine, le domaine social (Comte, Durkheim)? On ne peut négliger des positions plus nuancées, telles que celle du fondateur de l'économie autrichienne Carl Menger ou celle de Max Weber.

La prise en charge de cette querelle institutionnelle, méthodologique, épistémologique et ontologique par certains des membres du Cercle de Vienne est toujours médiatisée et marginalisée par deux préoccupations plus centrales que partagent tous les empiristes logiques : le défi de l'unification de la science et le souci normatif d'élimination des discours métaphysiques. Il faut dire sans délai que ces deux préoccupations ne sont pas indépendantes l'une de l'autre : l'intégration est le revers de l'exclusion.

Pour Carnap comme pour Neurath, le problème que pose la seule existence des sciences de la culture ne peut échapper à l'alternative suivante : ou bien elles s'intègrent au corps des sciences traditionnelles qu'on s'évertue à constituer à force de paraphrases, ou bien elles se situent hors du régime linguistique de la science authentifiée et se perdent dans la métaphysique. La seule nuance qu'admet cette alternative est d'autoriser qu'on trace cette ligne de démarcation à l'intérieur même de l'ensemble des émissions des sciences de la culture et non seulement à ses frontières extérieures : c'est à ce tri interne que se consacre Neurath pour ne retenir que ce qui paraît compatible avec son hétérodoxe marxisme béhavioriste. Carnap sera plus « tolérant » (pour reprendre l'expression qu'il adoptera en 1934). Toujours est-il qu'il n'est certainement plus question d'aménager dans l'édifice de la Science Unifiée une aile autonome qui abriterait les sciences de la culture, pas plus que ne serait compatible avec l'optimisme positiviste le rejet en bloc de cette nouvelle source de connaissances ; toutes les sciences seront donc logées à la même enseigne.

Mais la description de ce programme d'intégration/exclusion ne rend pas justice au traitement des objets culturels par Carnap en 1928, bien qu'il soit plus fidèle à son traitement encore plus allusif de 1934 (*The Unity of*

Science). En effet, le simple vocabulaire spatial de l'unification, de l'exclusion ou de l'inclusion ne peut rendre les nuances et les complexités de la solution qu'autorise la forme des systèmes constructionnels. Ce n'est pas la moindre des vertus de la construction logique que de souligner la plurivocité de la question de l'unité des sciences et la nécessité de réponses circonstanciées, ce que ni les querelles allemandes ni le slogan viennois n'accomplissent. La sophistication de l'architecture d'un système constructionnel permet de distinguer différents aspects de la question, distinction qui conduit à une réponse complexe qu'une traduction impatiente dans les termes plurivoques et échauffés par les enjeux académiques ne peut rendre fidèlement.

L'ensemble de la construction rapportée aux objets culturels, c'est-à-dire aux objets des sciences de l'esprit mais aussi de ce qu'on pourrait appeler le « sens commun culturel », présente des prises de position originales et circonstanciées par rapport à la plupart des autres prises de position philosophiques qui essayent de penser les sciences de l'esprit.

Carnap tient à assurer l'autonomie des objets culturels (comme le font Dilthey ou Edith Stein) tout en défendant l'unité de la science (comme le fait Neurath). Mais il faut reconnaître qu'il ne parvient pas à donner une définition adéquate de cette autonomie.

De manière corrélatrice, il refuse de tenir pour irréductibles les objets du sens commun culturel (contre Stein) mais leur accorde l'existence (contre Hayek et Neurath) ; ici, il est proche de certains textes de Weber. Plus précisément, non seulement il essaye de sauver l'existence des objets culturels *malgré* la réduction, mais il veut la sauver *par* la réduction : la réduction de tous les types d'objets au seul domaine des objets autopsychologiques n'implique nullement, dans l'idée de Carnap, de refuser aux objets réduits l'existence. Un tel interdit ne pourrait se faire, en effet, qu'au profit d'un sens extraordinaire de la notion d'existence, étranger au discours naïf mais légitime de l'existence quotidienne, juridique ou scientifique. Ce sens extraordinaire de l'existence serait un statut métaphysique de l'existence qui n'a pas sa place dans un système constructionnel. Par contre, l'idée naïve d'existence est, à cet égard, inoffensive, même si sa naïveté l'expose à une interprétation métaphysique clandestine, d'où la préférence de Carnap pour le « langage constructionnel » par rapport au « langage des états de chose », pour le « mode formel » par rapport au « mode matériel ». Malgré cette réserve, Carnap ne voit pas de mal, bien au contraire, à ce que se reflète dans le système lui-même la prétention légitime des objets construits à l'existence. Ainsi, au § 171, il écrit qu'un objet culturel « est appelé *réel* si ses manifestations font partie des objets psychologiques réels ». L'existence des objets construits est donc fonction de l'existence des objets à partir desquels ils ont été construits.

Enfin, son antipsychologisme (contre Dilthey) ne lui interdit pas (encore) de souligner les relations étroites entre les objets culturels et les actes psychologiques (comme Menger, contre Neurath).

Ces conciliations constituent autant d'indéterminations qui laissent au travail effectif d'investigation scientifique toute une gamme de méthodes et de langages. La position de Carnap est précieuse en ceci que son souci de neutralité et de tolérance lui interdit de franchir les limites qui séparent la philosophie de la méthodologie (si ce n'est l'incompatibilité de son système avec le béhaviorisme! Mais cette incompatibilité ne vaut que pour l'esquisse de système qu'il permet. Il n'y a aucun interdit commun à tous les systèmes possibles). Cette prudence lui permet d'éviter de se payer le ridicule trop répandu et banalisé par lequel le philosophe, mystérieusement, miraculeusement mieux informé ou plus pénétrant, écrit le cahier des charges que le sociologue ou l'historien sera censé respecter, en termes ontologiques et épistémologiques.

3 Existence et dispositions

Pour circonstancié et prudent qu'il soit, le programme de Carnap n'en est pas moins audacieux et même décapant. Cela ne va pas sans risques. Nous allons nous attarder sur un de ces risques. Si je parle de risque, c'est bien pour souligner que toute critique éventuelle devra aller d'aval en amont, c'est-à-dire déplorer les conséquences incontrôlables et indésirables d'un choix, et non pas l'intention même qui préside à ce choix.

Au cours de ses remarques sur une construction possible des objets culturels, Carnap rencontre une difficulté que je crois représentative des risques de son parti pris extensionnaliste. Carnap ne fait que l'évoquer et ne semble pas la juger très dangereuse ; il l'enterre par une solution presque verbale qui est aussi bien une fin de non recevoir. Nous verrons pourtant qu'elle rejoint une difficulté qu'il reconnaîtra comme sérieuse quelques années plus tard et qu'un cadre strictement extensionnel ne saurait lever. Cet écueil est le suivant.

Nous avons vu que la réduction de tous les types d'objets au seul domaine des objets autopsychologiques n'implique nullement, dans l'idée de Carnap, de refuser aux objets réduits l'existence. L'existence des objets construits est simplement dérivée de l'existence des objets à partir desquels ils sont construits. Tout cela paraît naturel et bien venu. Mais Carnap n'est pas sans s'apercevoir d'une conséquence indésirable de ce principe, indésirable eu égard à une intuition ordinaire, extra-systématique, qui n'est guère suspecte. Cette conséquence est la suivante : si, dès que ses manifestations psychologiques cessent d'exister, un objet culturel cesse d'exister, une coutume, par exemple, cessera d'exister quand aucun individu n'aura le comportement qui lui correspond, associé aux états psychiques qui lui correspondent. Ainsi, dans une société disciplinée de couche-tôt, par exemple un monastère, les coutumes qui l'habitent deviendraient inexistantes dès les lumières éteintes et renâtraient à l'aube (à moins que ce ne soient de nouvelles coutumes, selon nos critères d'identité et de réidentification). Faudrait-il désigner alors un veilleur-de-nuit-conservateur-des-coutumes chargé d'interdire au péché ou à l'anarchie d'investir la communauté? Si l'on prend au sérieux le principe formulé par Carnap, il n'y a pas de raison de ne pas prendre au sérieux cette hypothèse.

Il y a deux manières naturelles d'affronter cette difficulté. Carnap opte pour la seconde, sans en mesurer toutes les conséquences.

La première attitude, résignée, est implicitement adoptée par nos moines inquiets de leur fidélité à leurs règles : le principe de Carnap est adopté et complété par un second principe qui accorde une existence intermittente aux coutumes. Il ne reste plus à la communauté qu'à faire en sorte que les périodes d'inexistence des coutumes soient minimales et tendanciellement nulles. L'idée de l'intermittence de l'existence n'est pas en soi contre-intuitive, mais, concernant notre cas, deux situations sont à distinguer, ce que rien jusqu'ici ne permet de faire. Il y a une bonne et une mauvaise intermittence des coutumes et des objets culturels en général : il semble naturel et désirable de qualifier d'intermittente une coutume qui s'éteint pendant mille ans puis réapparaît ; mais la situation est différente quand l'interruption ne dure qu'une nuit, ou pourquoi pas, quelques instants. C'est ce deuxième cas qui pose problème, alors que l'intermittence convient bien au premier. Et faire remarquer que la frontière est vague entre les deux situations n'autorise pas à dire qu'il n'y a pas de frontière. On peut interpréter dans ce sens la solution seulement verbale que Carnap évoque à son problème : dire, comme il le fait au § 24, que pendant l'absence momentanée de ses manifestations, la coutume existe bien mais de manière « latente », c'est indiquer que la solution par l'intermittence n'est pas toujours pertinente, et ne l'est pas dans le cas qui l'occupe.

Si la notion d'intermittence ne fournit pas une solution générale, la notion de « latence » n'en fournit pas de claire et distincte. Néanmoins, elle en suggère une que des passages de l'*Aufbau* explicitent sans s'y attarder et que la suite de l'histoire de la philosophie impose. En effet, l'idée de latence est bien celle d'une présence non actualisée, que l'idée de *disposition* ne trahit guère. Or Carnap écrit sans s'y arrêter, en parlant de la coutume de saluer en soulevant son chapeau : « Cette coutume n'existe pas seulement durant les moments où quelqu'un quelque part la manifeste, mais aussi durant les temps intermédiaires, aussi longtemps qu'il existe des personnes qui ont la disposition psychologique à réagir à certaines impressions en saluant quelqu'un en soulevant son chapeau. »⁸

Le problème est que la notion de disposition crée autant de problèmes qu'elle en résout. Carnap en prendra conscience en 1936, dans « *Testability and Meaning* », sans clore le dossier pour autant. Il semble qu'une construction strictement extensionnaliste, qui identifie un objet culturel à ses manifestations, soit incapable de faire le partage entre la bonne et la mauvaise intermittence, entre une période sans manifestation mais avec disposition et une période sans manifestation ni disposition, entre l'état de latence et la non-existence. C'est pourquoi on peut voir, dans la nécessité d'une analyse des objets culturels par des dispositions envers certaines manifestations et non par des manifestations brutes, une des *invitations* possibles à abandonner un point de vue strictement extensionnaliste sur les objets culturels.

8. Carnap, 1928, § 24.

On le sait, le défaut externe du recours à l'identité extensionnelle est de confondre des choses qu'on aimerait distinguer. C'est cette même avarice quant aux distinctions qui, du point de vue interne, du point de vue même de l'extensionnaliste, caractérise la difficulté du compagnonnage quand il s'agit pour Carnap de construire les (classes de) qualités à partir de la seule extension de la relation de base, la ressemblance mémorielle : dans certaines circonstances, l'extension d'une qualité accompagne toujours l'extension d'une autre qualité ; ce parasitage étant accidentel et non essentiel, il confond des choses dont la coïncidence est fortuite mais la distinction essentielle, et donc exigible de la construction. En plaçant les circonstances défavorables, Carnap espère les circonstances atténuantes.

Mais le problème est que ces circonstances sont incontrôlables et peuvent se multiplier de manière dangereuse : il y a un risque irréductible de récurrence. Carnap est conscient de ce risque quand il veut construire ces objets culturels supérieurs que sont les groupes sociaux. Refusant de confondre deux groupes partageant les mêmes membres, il renonce à construire les groupes comme des classes (c'est-à-dire comme des extensions de propriétés) et préfère les construire comme des extensions de relation, des listes de *n*-uples. Cette simple prudence témoigne de ce que Carnap cherche à opérer un partage entre différentes identités extensionnelles (fiabiles et non fiabiles), ce que le recours aux extensions de relations, au-delà du seul recours aux classes, permet. Mais cette méthode n'évacue pas le risque, même s'il se trouve allégé. En effet, le risque du compagnonnage demeure : deux relations constituant deux groupes différents peuvent être coextensives de manière contingente ; les deux groupes seraient identifiés, ce qui, dans certains cas, peut être totalement indésirable (par exemple si l'on veut étudier les relations entre ces deux groupes).

Naturellement, le problème n'est pas qu'on se permette d'identifier des entités différentes sur la base d'une identité extensionnelle : cela voudrait dire que l'extensionnalisme est *a priori* illégitime, ce qui n'est pas notre propos. Le problème est plutôt que l'on distingue entre des identités extensionnelles fiabiles et non fiabiles, entre des circonstances normales et des circonstances défavorables, ce qui introduit une marge d'indétermination suspecte dans l'application de l'idée de reconstruction rationnelle extensionnaliste. On ne peut pas *distinguer a priori* quand on a affaire à une réduction légitime et quand on a affaire à une identification illégitime à cause d'un phénomène analogue au compagnonnage. En somme, tout se passe comme si Carnap voulait fonder ses réductions sur une nécessité plus forte que la simple coextensivité, afin d'écarter certaines coextensivités indésirables.

4 Husserl et l'ontologie des objets culturels.

Au moins cela signifie-t-il que le programme extensionnaliste n'est pas une machine aveugle ni exhaustive et que, dans certains cas, le constat d'une identité extensionnelle ne suffit pas à procéder à une identification systéma-

tique. Le recours aux relations permet presque toujours de produire des extensions différentes pour des termes qui apparaissaient coextensifs mais qu'on se refusait à identifier. Cette censure provient de la nécessité de s'accorder avec certaines intuitions extra-systématiques qui prononcent un interdit sur certaines réductions en triant parmi les identités extensionnelles le bon grain de l'ivraie. Mais le système extensionnaliste n'a rien à dire sur ces intuitions. Il ne peut que prendre acte d'une différence intuitive entre les coïncidences trompeuses et les concomitances fiables. On peut pourtant penser que ces intuitions méritent une attention particulière de la part du philosophe.

Cette hypothèse est une manière d'aborder certains passages de Husserl, notamment un passage de *Expérience et jugement*, dans lequel il souligne que certaines identités extensionnelles sont fortuites, accidentelles, et non pas essentielles (pour parler en termes carnapiens) : « un objet idéal peut assurément, comme la *Madone* de Raphaël, n'avoir *en fait* qu'une seule mondanéisation, et ne pas être, *en fait*, répétable dans une identité pleinement suffisante (celle du contenu idéal plein). Mais *par principe* cet idéal est néanmoins répétable aussi bien que le *Faust* de Goethe. »⁹

L'opposition entre « *en fait* » et « *par principe* » chez Husserl est parallèle à l'opposition entre « accidentel » et « essentiel » chez Carnap et à la distinction entre les « circonstances défavorables » et les circonstances ordinaires (celles qui autorisent une réduction légitime). Seulement, le strict extensionnalisme de Carnap lui interdit d'en dire plus sur ce genre de relations factuelles, alors que le cadre logico-ontologique de Husserl lui permet d'engager une analyse fragmentaire mais prometteuse des différentes espèces d'objets eu égard à cette distinction entre le fait et le principe. Cette analyse se penche notamment sur les rapports entre les objets culturels et leurs mondanéisations, c'est-à-dire, en termes carnapiens, les objets physiques qui les incarnent.

L'opposition husserlienne entre le fait et le principe doit être traduite dans les termes modaux de la contingence et de la nécessité. De même, la « possibilité de fait » peut être interprétée comme une possibilité naturelle, incluant ou non la possibilité technique, intermédiaire entre le simple fait actuel et la possibilité logique ou ontologique. En effet, les remarques de Husserl à propos des objets culturels relèvent d'une investigation ontologique attentive aux lois d'essence et non aux seules régularités ou coïncidences factuelles dont doit se contenter une perspective extensionnelle. Peter Simons et d'autres ont montré combien la notion de « dépendance » ou de « fondation » était centrale dans la philosophie de Husserl et comment on pouvait la reformuler dans les termes aiguisés et subtils de la logique contemporaine. On peut observer que, s'agissant de l'ontologie des objets culturels esquissée par Husserl, la notion de dépendance ontologique peut encore être d'un certain secours.

9. Husserl, 1970, p. 323.

Pour prendre un exemple, il me semble possible de reformuler la distinction husserlienne entre « *idéalités liées* » et « *idéalités libres* » dans les termes de la distinction soulignée par Simons entre dépendance ontologique rigide et dépendance ontologique non rigide. Selon Husserl, une œuvre d'art est une idéalité libre parce que son existence (au sens de l'existence dans le temps) dépend de l'existence d'un objet physique quelconque pourvu qu'il satisfasse à quelques conditions minimales. Au contraire, un État peut être conçu comme une idéalité liée, au sens où son existence dépend d'un territoire particulier, non d'un quelconque territoire. Avant *Expérience et jugement*, Edith Stein, dans son article sur l'État, s'était déjà interrogée sur les rapports entre l'État et son territoire. Qu'on accepte ou non de parler ici d'objets idéaux, ce qui est intéressant, c'est le parallèle entre le couple lié/libre et le couple rigide/non rigide.

On sait que la notion de dépendance ontologique offre de grandes possibilités de diversification, diversification qui doit permettre de réfléchir la variété des relations qui existent entre les objets culturels et les objets physiques ou psychiques. L'introduction de paramètres temporels, notamment, sert cette diversification¹⁰.

Ainsi, ce qui chez Husserl motive la notion d'idéalité, c'est le fait que l'incarnation d'une œuvre d'art ne soit pas ce qui en fait un individu unique (un objet idéal peut être incarné à deux endroits à la fois)¹¹ ; il y a là un type original de dépendance ontologique qui tolère l'« *ubiquité* », comme dit Valéry (l'existence d'un objet est en ce cas compatible avec l'existence simultanée d'une multiplicité de ces objets dont l'existence d'un seul (quelconque) lui est nécessaire ; en d'autres termes, si un objet de type A existe, alors nécessairement un objet quelconque de type B existe, mais il se peut que plusieurs B existent en même temps). La notion d'idéalité liée semble alors contradictoire, puisque la dépendance ubiquie (caractéristique des idéautés) semble impliquer la dépendance non rigide (qui ne vaut que pour les idéautés libres).

Dans un autre genre, on peut vouloir distinguer une *dépendance initiale* et une *dépendance continuée*, selon que les termes de la relation de dépendance se succèdent nécessairement ou sont nécessairement contemporains. Par exemple, l'existence dans le temps d'un contrat de mariage dépend

10. Cette dimension temporelle est incontournable pour la plupart des ontologies du monde culturel puisqu'elle permet d'extraire les objets culturels du domaine des idéautés strictes. Cette dimension est soulignée, par exemple, par Roman Ingarden (*L'Œuvre d'art littéraire*), et particulièrement insistante lorsqu'il s'agit de proposer une ontologie du droit, comme chez Reinach (*Die apriorischen Grundlagen der bürgerlichen Rechts*), McCormick et Weinberger (*An Institutional Theory of Law*) ou Gardies (*L'Erreur de Hume*).

11. Ici, nous identifions, pour un objet idéal, le fait d'être incarné spatio-temporellement et le fait d'exister. Cela implique qu'un inventeur peut inventer un objet qui n'existe pas, si les seules traces de cette invention sont, par exemple, le récit d'une méthode de construction ou un schéma, ou même une image mentale. Cette conséquence ne nous paraît pas rédhitoire, si l'on remarque que le verbe « inventer » a les mêmes propriétés que le verbe « chasser » analysé par Quine : on peut inventer une machine impossible comme on peut chasser des licornes.

initialement de certains actes de langage, mais de manière continuée de l'existence de chacun des époux.

Enfin, la notion de « *self-dépendance* » établie par Simons, reprise par Johansson dans ses *Investigations ontologiques*, dit qu'un objet ne peut exister en étant le seul spécimen de son espèce. Cette notion promet d'être importante dans le domaine social.

Conclusion

Ce qu'il me paraît important de souligner, c'est que les différentes options qui s'offrent à celui qui veut traiter philosophiquement des objets culturels sont indépendantes par rapport à l'alternative réalisme/idéalisme. En effet, Stein et le second Husserl s'opposent sur la question du réalisme, mais s'accordent sur la stratégie d'une théorie des objets culturels. D'un autre côté, Carnap et Husserl partagent un phénoménalisme qu'on peut interpréter comme idéaliste, mais abordent les objets culturels selon des stratégies irréconciliables. Enfin, on se rappelle que l'alternative réalisme/idéalisme n'a même aucun sens pour Carnap.

L'alternative pertinente ici est plutôt celle qui existe entre l'approche extensionnaliste de Carnap et l'approche non extensionnaliste de Husserl. L'approche de Carnap n'entend pas condamner à l'inexistence les objets culturels du sens commun ou du juriste mais fait simplement remarquer que, dans un contexte scientifique, nous pouvons faire comme si deux objets différents étaient identiques. On peut simplement, en retour, faire remarquer avec Goodman et Quine que, pour tout programme réductionniste, qu'il soit scientifique ou philosophique, l'identité extensionnelle est un critère trop exigeant. Quant à l'approche de Husserl, elle ne se résigne pas à substituer aux objets culturels des équivalents coextensifs, mais entend décrire les objets culturels tels qu'ils sont pensés et en tant que le monde actuel n'épuise pas toutes leurs ressources. C'est la stratégie que prône notamment Jean-Louis Gardies, en substituant avantageusement les outils sémantiques au style phénoménologique. Il faut néanmoins reconnaître que la stratégie réductionniste invite souvent à l'élimination ontologique et la stratégie « phénoménologique », dans une certaine tradition, au réalisme. On peut s'efforcer de n'y voir qu'une coïncidence.

Quoi qu'il en soit, cette conclusion aura au moins servi de prétexte pour rendre hommage à Jean-Louis Gardies qui, en nous donnant à penser en compagnie de Reinach, de Husserl ou d'auteurs polonais, fut, en France, un ambassadeur de choix pour la philosophie d'Europe centrale. Le texte qui suit est l'ultime paragraphe de son avant-dernier livre, *Les Fondements sémantiques du discours naturel*. Il y expose sa position sur les rapports entre l'ontologie et la sémantique. Il ne faut pas s'étonner de ce que le terme « sémantique » n'apparaisse pas dans cet extrait, puisque tout l'effort de Gardies aura été de présenter comme équivalents les termes suivants : sémantique, phénoménologie et gnoséologie. Gardies écrit :

Ainsi, si les considérations d'ordre gnoséologique qui ont été les nôtres ne sont sans doute pas susceptibles de s'adapter à n'importe quelle ontologie, il n'en reste pas moins qu'elles peuvent certainement s'adapter à des ontologies très différentes. Notre objet n'était nullement ici d'en sélectionner une ou d'en proposer une nouvelle, d'autant que nous aurions dû alors à cet effet quitter le terrain de la stricte analyse phénoménologique. Qu'il nous suffise de souligner que les seules ontologies envisageables sont celles dont l'agencement soit suffisant pour qu'il puisse, notamment, aujourd'hui s'y trouver que tel contenu propositionnel soit (ou ne soit pas) possible ou nécessaire, que le passé et le futur reçoivent leur place, qu'il y ait des ruptures et des changements, qu'il y ait aussi des actes, et non pas seulement des états, que tel individu s'engage (ou ne s'engage pas) envers tel autre, qu'il ait (ou n'ait pas) tel droit, telle obligation, telle connaissance ou telle illusion.¹²

Bibliographie

- Carnap, R., *Der Logische Aufbau der Welt*, Berlin, Weltkreis, 1928 (traduction anglaise : *The Logical Structure of the World*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1967)
- Gardies, J. -L., *L'Erreur de Hume*, Paris, PUF, 1987
- , *Les Fondements sémantiques du discours naturel*, Paris, Vrin, 1994
- Goodman, N., *The Structure of Appearance*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 3^{ème} édition, Dordrecht, D. Reidel, 1977
- Husserl, E., *Expérience et Jugement*, Paris, PUF, 1970
- , *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, livre second : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1982
- Ingarden, R., *L'Œuvre d'art littéraire*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1983
- Johansson, I., *Ontological Investigations. An Inquiry into the Categories of Nature, Man and Society*, Londres, Routledge, 1989
- MacCormick, N., Weinberger, O., *An Institutional Theory of Law*, Dordrecht, Kluwer, 1986
- Neurath, O., « Empirical Sociology » (1931) in *Empiricism and Sociology*, Dordrecht, D. Reidel
- Reinach, A., *Die apriorischen Grundlagen der bürgerlichen Rechts* (1913), édité dans *Sämtliche Werke*, München Hamden Wien, Philosophia Verlag, 1989
- Simons, P., *Parts: A Study in Ontology*, Oxford, Oxford University Press, 1987
- Stein, E., *De l'État*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1989

12. Gardies, 1994, p. 234.

Philosophiques

philosophiques

Les objets sociaux

Barry Smith

La critique de la raison en Europe centrale

Volume 26, numéro 2, automne 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004987ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004987ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Smith, B. (1999). Les objets sociaux. *Philosophiques*, 26 (2), 315–347.

<https://doi.org/10.7202/004987ar>

Résumé de l'article

L'une des raisons qui expliquent l'intérêt renouvelé pour la philosophie autrichienne, et spécialement pour l'oeuvre de Brentano et de ses héritiers, est le fait que les philosophes analytiques ont eu un regain d'intérêt pour les problèmes traditionnels de la métaphysique. Il revient à Brentano, Husserl, et aux philosophes et psychologues qu'ils ont influencés, d'avoir attiré l'attention sur l'épineux problème de l'intentionnalité, qui consiste à rendre compte de la relation entre les actions et les objets ou, plus généralement, de la relation entre les environnements psychologiques des sujets cognitifs et les différents types d'environnements externes (physique, géographique, social) qu'ils habitent. Le présent article s'intéresse à cette version environnementale du problème de l'intentionnalité. Nous nous pencherons non seulement sur les travaux de Husserl et de Scheler, mais aussi sur ceux de Kurt Koffka et de Kurt Lewin en psychologie de la *Gestalt*. Nous tiendrons compte de l'influente théorie idéaliste subjective des environnements animaux mise de l'avant par J. von Uexküll, que nous comparerons avec une théorie réaliste de l'interaction organisme-environnement, théorie basée sur les écrits des psychologues écologistes J. J. Gibson et Roger Barker. Cette théorie réaliste sera alors exploitée en tant que fondement d'une ontologie des objets sociaux de différents types.

Les objets sociaux¹

BARRY SMITH

University of Buffalo

Phsmith@acsu.buffalo.edu

RÉSUMÉ. — L'une des raisons qui expliquent l'intérêt renouvelé pour la philosophie autrichienne, et spécialement pour l'œuvre de Brentano et de ses héritiers, est le fait que les philosophes analytiques ont eu un regain d'intérêt pour les problèmes traditionnels de la métaphysique. Il revient à Brentano, Husserl, et aux philosophes et psychologues qu'ils ont influencés, d'avoir attiré l'attention sur l'épineux problème de l'intentionnalité, qui consiste à rendre compte de la relation entre les actions et les objets ou, plus généralement, de la relation entre les environnements psychologiques des sujets cognitifs et les différents types d'environnements externes (physique, géographique, social) qu'ils habitent. Le présent article s'intéresse à cette version environnementale du problème de l'intentionnalité. Nous nous pencherons non seulement sur les travaux de Husserl et de Scheler, mais aussi sur ceux de Kurt Koffka et de Kurt Lewin en psychologie de la *Gestalt*. Nous tiendrons compte de l'influente théorie idéaliste subjective des environnements animaux mise de l'avant par J. von Uexküll, que nous comparerons avec une théorie réaliste de l'interaction organisme-environnement, théorie basée sur les écrits des psychologues écologistes J. J. Gibson et Roger Barker. Cette théorie réaliste sera alors exploitée en tant que fondement d'une ontologie des objets sociaux de différents types.

ABSTRACT. — One reason for the renewed interest in Austrian philosophy, and especially in the work of Brentano and his followers, turns on the fact that analytic philosophers have become once again interested in the traditional problems of metaphysics. It was Brentano, Husserl, and the philosophers and psychologists whom they influenced, who drew attention to the thorny problem of intentionality, the problem of giving an account of the relation between acts and objects or, more generally, between the psychological environments of cognitive subjects and the different sorts of external (physical, geographical, social) environments which they inhabit. The present essay addresses this environmental version of the problem of intentionality. It draws not only on the work of Husserl and Scheler but also on the Gestalt psychological writings of Kurt Koffka and Kurt Lewin. It considers the influential subjective idealist theory of animal environments put forward by J. von Uexküll and contrasts this with a realist theory of organism-environment interaction based on the work of the ecological psychologists J. J. Gibson and Roger Barker. This realist theory is then exploited as a basis for an ontology of social objects of a range of different sorts.

1. Introduction

1.1. *Les problèmes de la philosophie*

On a pu sentir, au cours de l'histoire de la philosophie, deux courants tenaces. D'une part, on trouve la tendance ockhamienne : elle consiste à embras-

1. Traduit par M. Haller, N. Tavaglione et K. Mulligan.

ser à la fois l'une ou l'autre des ontologies simplifiées tirées d'un petit répertoire, l'atomisme et le monisme par exemple, et un point de vue selon lequel les entités compliquées doivent être, d'une manière ou d'une autre, réduites aux éléments simples acceptés par l'ontologie privilégiée. D'autre part, on trouve le cartésianisme : il consiste à adopter l'une ou l'autre des doctrines épistémologiques fondationnalistes, ou, en d'autres termes, à priser l'*épistémé* aux dépens de la *doxa*. Les deux tendances se renforcent mutuellement. Ainsi, le fondationnalisme attire l'attention des philosophes sur les éléments ontologiques simples, car on considère qu'il est plus facile, au sujet de ces derniers, d'atteindre une connaissance indubitable. Les philosophes sont ainsi protégés de tout souci des objets mésoscopiques complexes de notre environnement quotidien et du monde social (ce dernier étant, après tout, un royaume d'opinion pure, indigne des soins de ceux qui recherchent la rigueur).

Pas moins que ceux qui travaillaient dans d'autres traditions, les philosophes autrichiens ont été marqués par ces deux tendances. Brentano, tout particulièrement, était un fondationnaliste déclaré et un partisan de l'immanentisme psychologique ; et dans sa philosophie tardive, il a embrassé une ontologie selon laquelle tous les objets doivent appartenir à la catégorie unique des choses ou substances. Husserl, de même, défendait l'idée selon laquelle, pour que la connaissance des objets soit simplement possible, ces derniers et les sujets cognitifs doivent être en dernière analyse taillés dans la même étoffe (l'esprit). Mach, comme on le sait, épousait un monisme atomiste (« neutre ») des « éléments ». Lui et Brentano étaient fortement influencés par l'héritage sceptique du corpuscularisme, lequel les a conduits à tenir le monde du sens commun (celui des tables et de la bière, des mariages et des batailles, des orchestres et des armées) pour une chimère, un produit de la *Falschnehmung* ou des rouages inertes de l'« économie de la pensée ». Tous deux ont de sérieuses difficultés à intégrer à leurs vues des structures holistiques ; il est intéressant, sur ce point, de noter que le gestaltisme, inauguré par Christian von Ehrenfels dans son article classique intitulé « Über Gestaltqualitäten » (1890), était à ses débuts une tentative de forger, à partir des théories de la sensation de Mach et Brentano, une explication efficace de notre perception des mélodies et des autres objets d'expérience complexes.

1.2. L'environnement psychologique

Nous nous intéressons ici aux tous sociaux, qui peuvent comprendre des objets sociaux très complexes tels que l'Ordre des chevaliers de la Légion d'honneur, la Guerre de succession espagnole ou le procès O.J. Simpson. Les philosophes autrichiens comme Mach, Wittgenstein et Gustav Bergmann, qui s'efforçaient de reconstruire le monde à partir d'éléments simples (par exemple : sense-data, substances, particules, propriétés universelles élémentaires) par le biais d'une agglomération de phénomènes objectifs, de faits, d'ensembles, de classes, de circonstances, de réalités, de possibilités, et ainsi

de suite, étaient condamnés à l'échec dans leur entreprise d'ancrer théoriquement le type d'intégrité que ces tous manifestent. Ces derniers, en effet, ne sont en rien le résultat d'une quelconque composition logique (ou physique, ou psychologique). Mais ils n'en sont pas moins réels ; c'est du moins ce que je veux démontrer. La tradition philosophique inspirée par Brentano, en revanche, incluait un certain nombre de penseurs aux penchants holistes, qui n'étaient pas attachés au réductionnisme logique ou ontologique. Le présent essai raconte l'histoire de la redécouverte graduelle des objets sociaux, ainsi que des objets du sens commun en général (les objets complexes du royaume de l'expérience non-apodictique), par les successeurs de Brentano, d'Ehrenfels et de Husserl. La lutte d'Ehrenfels avec le problème des tous complexes fut reprise par Meinong et par son étudiant Fritz Heider, par l'étudiant de Ehrenfels Max Wertheimer, par Karl Bühler et par Egon Brunswik à Vienne, puis par les grands théoriciens gestaltistes qui se réunissaient autour de Carl Stumpf à Berlin et au nombre desquels on comptait non seulement Wertheimer, mais aussi Wolfgang Köhler, Kurt Koffka et Kurt Lewin. À la suite de leur émigration en Amérique, Heider, Koffka et Lewin influencèrent à leur tour les écopsychologues J.J. Gibson et Roger Barker². C'est dans les travaux de ces derniers qu'on trouve enfin l'ébauche d'un cadre théorique approprié à l'ontologie des objets sociaux. Sous l'effet de l'influence toujours vivace des philosophies atomistes et immanentistes, Stumpf, le premier Husserl, Meinong et d'autres contemporains pensaient avoir pour tâche d'expliquer comment *l'apparence* de la complexité peut surgir d'éléments mentaux simples. Aux yeux de ces philosophes, l'environnement externe du sujet psychologique est une affaire de pure construction. Les gestaltistes tardifs s'intéressèrent plus résolument au monde. Ils le comprenaient dans des termes physiques, mais étaient néanmoins sensibles à la complexité authentique et autonome de la structure de la réalité physique. Quand ils en vinrent à considérer l'environnement de la perception et du comportement humains, cependant, ils tombèrent dans le piège suivant : ils crurent que l'« environnement comportemental » ou « psychologique » n'existerait qu'en tant que simple aspect d'un tout relationnel englobant même le comportement qui l'a produit.

Il est utile, pour comprendre le problème en jeu, de citer les lignes de Koffka dans lesquelles est introduite la distinction gestaltiste entre les environnements « comportemental » (ou mental) et « géographique » (ou physique) :

Une soirée d'hiver qu'une tempête de neige faisait rage, un cavalier parvint à une auberge, heureux d'enfin rejoindre un gîte après avoir chevauché tant

2. Gibson et Koffka ont été, pendant un certain temps, les collègues de Smith ; Herbert S. Langfeld, le superviseur de thèse de Gibson, était lui-même un ancien étudiant de Stumpf. Au sujet de ces influences de Gibson, voir Reed, 1989, p. 19 et suivantes, 38, 49 et suivantes. Sur Barker et Lewin, voir Schoggen, 1989, p. 300.

d'heures sur la plaine balayée par le vent, dont les chemins et les points de repère avaient été effacés par une couverture de neige. Le maître des lieux vint à la porte ; étonné de voir cet étranger, il lui demanda d'où il venait. L'homme fit un signe en direction de la plaine. Sur quoi le maître des lieux, la voix remplie d'effroi et de surprise, répondit : « Vous avez traversé le Lac de Constance, le savez-vous ? » À ces mots, le cavalier, mort sur le coup, s'écroula aux pieds de l'aubergiste.

Dans quel environnement le comportement de l'étranger a-t-il donc pris place ? Sur le Lac de Constance. Assurément, et cette localisation particulière intéresse le géographe. Mais elle ne doit pas retenir l'attention d'un psychologue étudiant le comportement. Car celui-ci doit plutôt dire : dans un second sens du mot « environnement », notre cavalier n'a pas du tout traversé le lac, mais il a chevauché sur une banale plaine balayée par la neige. Son comportement consistait à chevaucher-sur-une-plaine et non pas à chevaucher-sur-un-lac.³

Ce dont nous faisons l'expérience, selon des gestaltistes tels que Koffka, ce n'est pas des objets de la réalité physique (les objets de l'environnement géographique). Bien plutôt, nous faisons précisément l'expérience de *Gestalten*, à savoir d'objets créés qui diffèrent des objets de la réalité physique, entre autres en cela qu'ils résultent de l'application de certaines « lois » spéciales d'organisation gestaltistes.

À l'instar de leurs prédécesseurs brentaniens, par conséquent, les gestaltistes ne concevaient pas l'environnement psychologique dans des termes réalistes. D'emblée, ils n'étaient pas à même de parvenir à une théorie cohérente de la relation entre cet environnement et le monde physique⁴. Des psychologues tels que Lewin, Heider et Brunswik, munis de leurs théories de l'« environnement psychologique », ne purent atteindre une position pleinement réaliste : l'environnement psychologique est, à leurs yeux également, une chose dépendante du moi, présente même dans les rêves⁵.

Chez le Husserl tardif lui-même, on peut découvrir des confusions du même ordre, même si *Idées II* et *La crise des sciences européennes* renferment un éventail de descriptions magistrales des caractéristiques du monde du sens commun⁶. Des méprises similaires se retrouvent aussi chez Scheler, dont la théorie du « milieu » de la vie pratique influença les écrits de Heidegger sur l'« être-au-monde »⁷ :

Les « choses » qui importent à notre action — celles par exemple auxquelles nous songeons lorsque nous ramenons telles ou telles conduites humaines (ou telles ou telles dispositions à ces conduites) au « milieu » dans lequel vivent les

3. Koffka, 1935, p. 27 et suivantes.

4. Voir Mulligan, 1995, p. 189 et suivantes.

5. Voir l'essai de Heider, *The Description of the Psychological Environment in the Work of Marcel Proust* (1989, p. 85-107), particulièrement p. 95 et suivantes.

6. Voir Smith, 1995a pour un survol de l'ontologie husserlienne du monde du sens commun ainsi que de ses problèmes.

7. Cf. Mulligan, 1995.

hommes en question — il va sans dire que ces « choses » n'ont absolument rien à voir avec ce que Kant appelle « choses en soi », *pas davantage* avec les objets que considère la science (ceux qu'elle suppose pour « expliquer » les faits naturels). Le soleil-de-milieu par exemple, n'est pas le soleil des astronomes ; la viande qui est volée, achetée, etc., n'est pas une somme de cellules et de tissus où se produisent des processus physiques et chimiques. Le soleil-de-milieu *n'est pas le même soleil* pour l'homme situé au Pôle Nord, pour celui qui vit dans la zone tempérée, pour l'habitant de l'équateur, et son rayonnement senti n'est pas le même rayonnement pour ces trois hommes (...). Je peux subir, sur le plan *objectif*, toutes sortes d'« actions-efficaces », par exemple des courants électriques et magnétiques, des rayonnements que je ne perçois pas, etc., et tout cela n'appartient certainement pas à mon « milieu » (...). À mon milieu *n'appartient que ce qui est vécu-par-expérience-vécue* comme *agissant efficacement sur moi*.⁸

Le problème soulevé par ce passage est clair. Comme les élèves penchés sur un microscope le savent, la viande que l'on vole ou que l'on achète possède sans aucun doute des cellules et des tissus dotés de propriétés chimico-physiques. Le soleil dont on a l'expérience au Pôle Nord est certainement le même que celui dont on a l'expérience sous les tropiques. Par conséquent, il ne peut être vrai que les choses appartenant à notre environnement pratique, du sens commun, n'ont « rien à voir » avec les objets admis par la science. Mais Scheler continue : La « chose-de-milieu » appartient à un *domaine intermédiaire* entre notre contenu-perceptif et les objets qui le constituent, d'une part, et, d'autre part, les objets objectivement pensés ».⁹

1.3. La biologie constructiviste de Uexküll

Le discours de Scheler sur les royaumes intermédiaires n'est pas sans rappeler la biologie constructiviste de Jacob von Uexküll, que connaissait Scheler. Uexküll, lui aussi, acceptait une ontologie des *milieux* ou des « environnements » (*Umwelten*), compris comme des entités relationnelles ou intermédiaires comblant d'une manière ou d'une autre l'abîme séparant l'animal du royaume de la physique. Chaque animal, soutenait Uexküll, est le créateur de sa propre « réalité externe », d'un *Umwelt* que l'organisme construit pour ses propres besoins. Le premier principe de sa théorie de l'*Umwelt* est : « all animals, from the simplest to the most complex, are fitted into their unique worlds with equal completeness. A simple world corresponds to a simple animal, a well-articulated world to a complex one »¹⁰. D'une part, on regarde ces réalités construites comme séparées les unes des autres à la manière des monades leibniziennes (Uexküll lui-même use à leur endroit de

8. Scheler, 1954, p. 158 et suivantes, traduction française p. 157.

9. *Ibid*, p. 159, traduction anglaise p. 140, traduction française p. 157.

10. Uexküll, 1957, p. 10.

l'expression : « bulles de savon »¹¹). D'autre part, cependant, on reconnaît à ces réalités la capacité d'interagir, même si l'explication de cette interaction est difficile à comprendre. L'œil, nous dit-on, « projette » l'image créée sur sa rétine hors de lui-même, dans l'espace visuel qui environne l'animal. « Si l'œil était privé de cette faculté, la libellule serait incapable d'attraper un moucheron en vol... Le son, l'odeur, le goût et le toucher sont tous transportés hors du corps dans l'espace subjectif de l'animal »¹².

On raconte que Uexküll en est arrivé à cette doctrine quand, contemplant un hêtre dans les bois de Heidelberg, il se rendit compte de la chose suivante :

Ceci n'est pas *un* hêtre, mais plutôt *mon* hêtre — quelque chose que, avec mes sensations, j'ai moi-même construit dans ses moindres détails. Tout ce que je vois, entends, respire ou sens, ce n'est pas des qualités appartenant exclusivement au hêtre, mais bien des caractéristiques de mes organes sensoriels que je projette hors de moi-même.¹³

Reprenons la formulation de la question donnée par Uexküll dans sa *Biologie théorique*¹⁴ : « Toute réalité est apparence subjective — ceci doit être également la pierre angulaire de la biologie ».

La saveur kantienne de la pensée de Uexküll ressort particulièrement dans une lettre adressée à Houston Stewart Chamberlain en 1923 : Uexküll y parle de l'opposition entre ce qu'il nomme l'« espace intuitif » de l'environnement animal et l'« espace des présentations » (*Vorstellungsraum*) de la science. Ce dernier, prétend Uexküll, ne peut plus revendiquer sa réalité. « Seul est réel l'espace intuitif. »¹⁵:

Car nous sommes capables de bâtir un représentant conceptuel où soleils et étoiles tournent à des distances incroyables et sur des durées inconcevables. Mais cet espace conceptuel n'est qu'une édulcoration de notre espace concret, que l'on obtient en négligeant certains éléments importants de ce dernier. [...] Je crains, si je rends publique cette perspective, que l'on me traite à la Galilée — que l'on m'enferme dans une maison de fous ou me ridiculise comme un parfait réactionnaire.

11. Et aussi à la manière de tunnels : « If one represents the environment of an animal at a given moment as a circle, then one can add each successive moment as a new environment-circle. In this way one would obtain a pipe which would correspond in its length to the life of the animal. This pipe will be formed on all sides with characters which one can think of as being built up along and around the life's journey of the animal. This life's journey is thus similar to an environment-tunnel that is closed at both ends. The type of character which can appear in this environment-tunnel is fixed from the start, so that one can designate its breadth and its richness as predestined. But also the temporal length of the tunnel has a predetermined extent, which cannot be exceeded » (Uexküll, 1928, p. 70).

12. Jennings, 1909, p. 333.

13. Schmidt, 1980, p. 10, cité dans Harrington, 1996, p. 41.

14. Uexküll, 1928, p. 2.

15. Harrington, 1996, p. 46. «The world of the physicist counts for the biologist only as a conceptual world [*nur als eine gedachte Welt*], which corresponds to no reality but which is to be assessed as an aid valuable for computation» (Uexküll, 1928, p. 61).

Cependant, je me dois d'être, une fois au moins, franc. Personne, peut-être, ne me comprendra. Néanmoins, le fait demeure : « *Eppur non si muove.* » Ce n'est pas moi qui tourne autour du soleil : c'est le soleil qui se lève et se couche dans ma voûte céleste. La même chose se passe dans cent mille autres voûtes célestes¹⁶.

Ou, dans une nouvelle veine kantienne : « L'espace doit son existence à l'organisation interne du sujet humain qui habille les qualités sensorielles d'une forme spatiale »¹⁷. Ou encore :

Au regard du naïf, seul est visible le monde des apparences — lequel, environné par l'espace et le temps, est plein de sons, d'odeurs et de choses colorées. La recherche scientifique s'emploie, en l'attaquant sur deux fronts, à influencer cette vision candide du monde. La théorie physique s'efforce de convaincre le naïf que le monde qu'il voit est saturé d'illusions subjectives, et que le monde réel est bien plus pauvre, lui qui n'est qu'un immense et éternel ballet tourbillonnant d'atomes qui se déploie d'une façon purement causale. La théorie biologique, au contraire, cherche à attirer l'attention du naïf sur le fait qu'il en voit bien trop peu, et que le monde réel est bien plus riche qu'il ne s'en doute : chaque être vivant répand autour de lui son propre monde d'apparences, qui ressemble dans les grandes lignes à celui du naïf, mais qui s'en distingue néanmoins sous tant d'aspects que ce dernier pourrait consacrer sa vie entière à l'étude de ces mondes sans pouvoir pour autant achever l'entreprise. [...] Et quand enfin nous aurons commencé, pour quelques animaux, à montrer quels environnements les entourent comme autant de solides mais invisibles serres, alors nous pourrons bientôt peupler le monde qui nous entoure d'innombrables autres mondes miroitants qui multiplieront par mille les richesses de notre univers. La biologie offre ainsi au naïf l'enrichissement illimité de son monde ; tandis que le physicien le réduit à l'état de mendiant¹⁸.

1.4. *Le réalisme écologique*

La théorie de la relation animal-environnement développée dans les travaux de Scheler, de Uexküll et des gestaltistes soulève un problème central : elle semble exclure qu'il y ait effectivement un environnement commun aux différentes espèces animales (et rend ainsi inexplicable le fait que la mouche est dévorée par la salamandre). Ce problème est presque résolu par les travaux de Gibson et Barker. On y trouve une nouvelle étape dans le traitement de la question qui nous intéresse, une étape qui accorde enfin son dû à l'environnement externe. Bien plus que les écrits des gestaltistes les plus radicaux, ceux de Gibson et Barker soulignent le fait que l'expérience psychologique ne doit pas être comprise dans les termes d'une succession de relations bipolaires, intervenant dans quelque royaume spécial, entre des actes et des objets intégrés de manière plus ou moins cohérente. Elle doit plutôt être comprise dans les termes d'un *enchevêtrement topologique* grâce auquel l'organisme

16. Cité par Harrington, 1996, p. 46 et suivantes.

17. Uexküll, 1928, p. 4.

18. Uexküll, 1928, p. 62.

sentant est logé ou situé dans (sert en quelque sorte de frontière intérieure à) un environnement, de telle sorte que ses perceptions et ses actions doivent être théoriquement appréhendées comme des événements prenant place dans ce cadre. Cependant, celui-ci n'est pas conçu dans des termes psychologiques : il tombe nettement dans le domaine de la physique. Bien plus, on admet que nos environnements successifs contiennent des lacs, des chaises, des tables, des salamandres, des plages sablonneuses et des appareils topographiques indépendamment même des croyances relatives particulières que nous entretenons à l'occasion¹⁹.

Dans la perception comme dans l'action, selon le point de vue de Gibson et Barker, nous sommes entrelacés avec les choses elles-mêmes, et non, par exemple, avec des « sense-data », avec des « représentations » ou avec des « *noemata* ». Les perceptions, tout comme les actions, sont les accomplissements de créatures douées d'intentionnalité. Partant, la perception n'a rien à faire avec la manipulation psychique des sensations ; elle consiste plutôt en l'acquisition d'une information directe et complexe concernant les objets environnants, information que le sujet obtient grâce au lien que ses activités visuelles, tactiles, gustatives et émotionnelles tissent entre lui et les objets —la chemise en lambeaux, le verre vide, la lance brisée — qui sont pertinents pour sa vie et ses tâches du moment.

Gibson et Barker, comme nous le verrons plus tard, adoptent une conception radicalement externaliste de l'esprit et de l'action. Notre âme, notre esprit n'est pas cartésien : il n'abrite pas de théâtre intérieur où seraient logés des « contenus », des « représentations » ou des « croyances et désirs ». Il échappe par conséquent à la difficulté (qui a infesté le travail de Brentano et de ses successeurs de la première génération) d'expliquer comment cet esprit ou cette âme peut, grâce à l'intentionnalité, saisir des objets qui lui sont extérieurs. Il y a plutôt un organisme percevant et agissant, dont les actions et les perceptions sont toujours déjà inextricablement entremêlées aux parties et aux moments, aux choses et aux surfaces de son environnement externe.

Ni Gibson ni Barker, cependant, ne purent évaluer, dans leurs théories de la relation d'enchâssement entre l'organisme et sa niche, la sophistication ontologique que l'on trouve dans les écrits de Brentano, de Husserl ou d'Ingarden ; ils ne disposaient pas non plus des outils de l'ontologie formelle qui semblent pourtant les plus appropriés au traitement systématique des phénomènes holistes qui nous intéressent. Le présent essai constitue ainsi un premier pas en direction d'un remède à ces inadéquations : il donne aux idées des écopsychologues une forme qui permet de mettre à contribution quel-

19. Cette théorie de la perception directe a été la cible des critiques de Fodor et Pylyshyn, 1981, qui ont beaucoup contribué à assurer que l'œuvre de Gibson demeure mésestimée parmi les philosophes. Ces critiques se rapportent à la question de savoir si l'approche écologique de Gibson peut mener à la découverte de relations nomologiques authentiques dans la sphère psychologique. Elles ne s'adressent pas aux aspects de l'œuvre de Gibson qui sont pertinents à ce qui est discuté ici.

ques-uns des enseignements que nous avons tirés, avant tout, des récents travaux sur la méréologie et la méréotopologie inspirés de la troisième des *Recherches logiques* de Husserl²⁰.

2. Une ontologie bicatégorielle

2.1. *Les continuants et les occurrents*

Comment rendre justice, d'un point de vue ontologique, à la complexité? Comment, plus précisément, des personnes distinctes, comme vous et moi, se réunissent-elles en des tous sociaux divers (comités, équipes, bataillons, réunions, conversations, joutes)? Répondre à cette question, cela requiert que nous distinguions tout d'abord deux catégories d'objets, les continuants et les occurrents, qui servent en quelque sorte de briques de la réalité du sens commun. Les continuants (qui comprennent ce qu'Aristote appelait « substances » ou parfois « choses », « corps » ou « grandeurs étendues ») demeurent identiques à eux-mêmes *à travers* le temps. Leur existence est continue d'un instant à l'autre et d'un jour au suivant. Voici quelques exemples de continuants : vous et moi, mon rocher préféré, la planète Terre, le lac de Constance, les couches supérieures de l'atmosphère terrestre, le système solaire, Pudding Island, ce que les Anglais appellent « Ulster », ce que les Irlandais appellent « Ulster » et, dans l'intervalle entre sa formation et son impact sur le sol, une goutte de pluie. Les occurrents (qu'Aristote appelle « accidents » ou parfois « événements », « processus » ou « états ») surviennent ou se déroulent *dans* le temps²¹. Voici quelques exemples d'occurrents : des sifflements, des rougeurs d'embarras, des courses, mon actuelle migraine, votre connaissance du français, le processus de paix en Irlande du Nord, l'Intifada, l'hypocrisie actuelle de tel Anglais, le discours d'un Anglais qui vous parle de son sens de l'humour.

Les continuants occupent l'espace et se divisent en parties étendues. Certes, des occurrents tels que le rouge aux joues, les marches funèbres, les feux de forêt peuvent également être étendus dans l'espace ; mais l'étendue et la localisation spatiales des occurrents, dans la réalité mésoscopique du sens commun, sont des parasites de l'étendue et de la localisation des continuants qui les supportent.

Un continuant est identique à lui-même du début à la fin de son existence. John enfant est identique à John adulte, malgré les nombreux changements qu'il peut avoir subis au cours des ans. Donc, un continuant n'a pas de parties temporelles : les dix premières années de mon existence font partie de ma vie (à savoir d'un occurrent vaste, complexe et connaissant des phases

20. Voir par exemple Fine, 1995, Johansson, 1989, Simons, 1987, Smith, 1996, Varzi, 1994.

21. Le compte-rendu le plus pertinent de l'ontologie des continuants et des occurrents se trouve dans Ingarden 1964/65. La terminologie est dérivée de Johnson 1921/24.

multiples) et non pas de *moi*. Ce ne sont pas les continnants mais bien les occurrents qui peuvent avoir des parties temporelles : il appartient précisément au mode d'existence des occurrents, pour ainsi dire, de se déployer dans le temps. Les parties d'un occurrent comprennent ainsi ses phases successives. Les parties d'un continuant, par opposition, sont ses bras et ses jambes, ses organes et ses cellules. En fait, les deux structures tout/parties (celle des continnants dans l'espace d'une part, et d'autre part celle des occurrents dans le temps) présentent un certain nombre d'analogies profondes²². Les continnants comme les occurrents manifestent souvent une structure hiérarchique ou combinatoire à niveaux multiples : un individu est constitué d'atomes, lesquels se combinent pour former des cellules, lesquelles se combinent pour former des organes, lesquels se combinent à leur tour pour former l'individu lui-même ; un match de tennis est constitué de volées, lesquelles se combinent pour former des jeux, lesquels se combinent pour former des sets, lesquels se combinent enfin pour former le match lui-même.

Tandis que les continnants peuvent exister par eux-mêmes, les occurrents ont besoin, pour exister, du support des continnants. Ceux-ci sont les *porteurs* de ceux-là. Plus précisément, les continnants et les occurrents sont unis par un lien formel de dépendance spécifique. Ce dernier est ainsi défini :

x est spécifiquement dépendant de y = df. (1) x et y ne partagent aucune partie commune et (2) x est nécessairement tel qu'il ne peut exister si y n'existe pas.

Ma migraine, par exemple, est spécifiquement dépendante de moi. Le lien formel entre un occurrent et un continuant est uniquement un lien de dépendance spécifique *unilatérale*. (Il est ainsi clair que je ne suis pas spécifiquement dépendant de ma migraine.) On rencontre aussi des cas, cependant, où les objets sont unis par des liens de dépendance spécifique *bilatérale*. Considérons par exemple la relation entre John le mari et Mary l'épouse, ou entre les pôles nord et sud d'un aimant, ou entre la hauteur, le timbre et le volume d'un son musical²³. De même, on rencontre des cas où un complexe de liens de dépendance spécifique unit simultanément un objet à plusieurs autres : des baisers, des poignées de main, des collisions. Certains types particuliers d'occurrents relationnels, que Husserl baptise « moments d'unité »²⁴, sont responsables de l'unification, dans un ensemble unitaire unique, d'une pluralité de continnants séparés.

22. Elles sont explorées dans Zemach 1970.

23. Comme Nenon (1997, p.102) le souligne, Husserl lui-même n'utiliserait pas ensemble ces différents types d'exemples. Pour lui, des relations comme celle entre mari et femme ou entre roi et sujets sont simplement des « relations corrélatives » gouvernées par des lois analytiques. Toutefois, Zelaniec, 1996 montre que le fait de fixer une limite entre des exemples « analytiques » et « synthétiques » dans cette sphère est loin d'être un problème trivial. Pour notre perspective actuelle, tous les exemples donnés forment un seul continuum. Voir également Zelaniec, 1992.

24. Husserl, 1900/01, traduction anglaise p. 442.

Les continuants et les occurrents constituent deux ordres de l'être distincts, qui ont joué, ensemble ou séparément, un rôle prédominant dans l'histoire de l'ontologie. D'aucuns, tels Aristote et Ingarden, avaient adopté des ontologies bicatégorielles où les deux ordres avaient leur place. Plus communément, cependant, comme dans le cas de Mach et de Brentano ou de Whitehead et Kotarbinski, on développa des ontologies monocatégorielles qui éliminaient l'une ou l'autre des deux catégories ou en réduisaient l'une dans les termes de l'autre. Ici, en revanche, nous démontrerons qu'il est nécessaire de développer une ontologie qui admette, en plus des continuants, des occurrents, de leurs parties et de leurs combinaisons, des objets d'un autre type. Et surtout, avançons-nous, il existe des tous sociaux qui transcendent la frontière entre les deux catégories. Considérons, par exemple, cette institution qu'est la monarchie britannique : elle semble avoir pour parties, à quelque instant qu'on la prenne de sa longue histoire, à la fois des continuants et des occurrents. Les tous de cette nature, qui englobent des objets venus de catégories ontologiques distinctes, nous les appellerons « transcatégoriels ». Ces derniers ne peuvent être rangés proprement dans aucune des deux catégories, et ont ainsi été négligés par la tradition ontologique.

2.2. *Les occurrents complexes*

Comme nous l'avons vu, les continuants comme les occurrents peuvent se combiner. Équipes, familles, nations sont des exemples de combinaisons de continuants ; réunions, disputes, guerres sont des exemples de combinaisons d'occurrents. Notons en passant que le problème de l'intégrité se pose sous un jour différent pour les combinaisons d'occurrents. En effet, ces derniers ont deux manières de se combiner : premièrement, par composition simultanée — par exemple dans le cas d'un accord musical ou d'un motif coloré —, et deuxièmement, par succession temporelle — comme dans le cas d'une mélodie ou d'une séquence filmée.

Les occurrents peuvent manifester l'unité complexe de divers constituants, ce qui ressort clairement de nos expériences perceptives quotidiennes. Comme l'écrit Ehrenfels :

Des exemples tels que la présentation de l'humidité, dans laquelle et le sens de la pression et le sens de la température semblent être également impliqués, ou ces impressions totales que nous désignons de façon imprécise comme les goûts de différents plats mais qui impliquent clairement aussi des sensations de pression, de température et d'odeur, ainsi que d'autres exemples similaires, indiquent que si nous reconnaissons des qualités de forme (*Gestaltqualitäten*) dans ces sphères, alors, à cause du degré élevé d'unité des complexes présentationnels en question, il faut également accepter la possibilité de qualités de formes qui comprennent des *éléments de catégories différentes*²⁵.

25. Ehrenfels 1890, traduction anglaise p. 97, nous soulignons.

Certaines combinaisons complexes d'occurents (par exemple la performance scénique d'un opéra de Wagner) dépendent de combinaisons de continuants. La représentation d'un opéra est une séquence terriblement complexe d'occurents relationnels, eux aussi complexes, inhérents entre autres aux chanteurs et aux musiciens aussi bien qu'à la scène et à ses sous-bassements. Comme Ehrenfels l'avait également vu, nombre des réalisations les plus impressionnantes de la créativité humaine ont consisté à découvrir de nouvelles manières de combiner des occurents simples en occurents complexes — les « *Gestaltqualitäten* » de Ehrenfels — qui sont alors plus que (et différents de) la somme de leurs parties simples. Les occurents complexes tels qu'une représentation d'opéra jouissent d'une complexité qui embrasse des constituants venus de domaines matériels extrêmement variés. Une simple promesse manifeste une telle complexité : elle a pour constituants des entités de type à la fois linguistique, psychologique, quasi légal et quasi éthique, aussi bien que des entités plus strictement physiques de différents types (y compris les vibrations de l'air et du tympan, et les événements électriques et chimiques qui y sont associés dans le cerveau).

2.3. *Les continuants complexes*

Les continuants simples peuvent jouir d'une intégrité naturelle : c'est le cas des animaux, des planètes et des gouttes de pluie. Chacun de ces objets bénéficie d'une certaine complétude ou clôture : ni trop petits, ni trop grands (par opposition à leurs parties non détachées (mes bras, vos jambes) et aux amas ou agrégats arbitraires), ils ont des frontières complètes et connectées, et leur position par rapport aux autres objets du monde peut être modifiée.

Les continuants peuvent aussi, cependant, être combinés de façon à former des tous plus ou moins complexes, plus ou moins intégrés, qui sont des pièces authentiques du mobilier du monde. À l'un des extrêmes, nous trouvons des assemblages artificiels tels que la machine à écrire de Meinong ou le vaisseau de Thésée²⁶. Au milieu, nous trouvons des combinaisons quasi unitaires qui manquent à la fois d'intégrité complète (ils se décomposent facilement) et de clôture complète (leur position n'est pas facilement modifiable). Voici quelques exemples : les plages sablonneuses, le delta des fleuves, les bouquets d'arbres, les chaînes montagneuses. À l'autre extrême, nous trouvons le type d'entités qui nous intéresse ici au premier chef, à savoir les *touts sociaux*, catégorie richement bigarrée comprenant non seulement les familles et les tribus, les nations et les empires, mais aussi les orchestres et les clubs d'échecs, les bataillons et les équipes de football, en même temps que ces groupements sociaux plus ou moins éphémères qui naissent quand des

26. Les exemples de ce genre, traités par Simons, 1987, seront ici laissés de côté ; leur intégrité peut être admise comme reposant sur de simples facteurs physiques, tels que coller et clouer, et ces problèmes tels qu'ils sont soulevés (se rapportant surtout à la question du principe de leur identité à travers le temps) ne sont pas impliqués ici.

étrangers sont formellement présentés ou se joignent sur la piste de danse²⁷. Ces entités héritent, sinon de toutes, au moins de certaines des marques ontologiques de leurs contreparties simples : elles peuvent au fil du temps subir des changements ; elles possèdent une unité qui ressemble à celle d'un être vivant ; elles n'admettent pas de divisions temporelles (les parties de la Pologne sont la Silésie et la Galicie, et non pas la Pologne sous le règne de Sigismond III, la Pologne à l'ère de la partition, et ainsi de suite) ; elles occupent l'espace ; et, de même qu'une chose peut être fendue en parties plus petites, de même, comme l'ont appris les Tchèques et les Slovaques, un tout social peut, dans certains cas, être divisé en sous-combinaisons distinctes. Certes, les continuants combinés, à l'image de leurs contreparties simples, sont identiques à eux-mêmes du début à la fin de leur existence ; mais cette dernière, l'exemple d'Israël et de la Pologne le montre bien, peut être intermittente. De plus, le cas de l'Autriche illustre ce point, les tous sociaux peuvent être fondus dans, et séparés, d'autres combinaisons sociales.

Les objets sociaux constituent, au cœur du monde du sens commun, une nouvelle dimension de l'être analogue à celle des individus eux-mêmes. Les institutions vivent leur propre vie, elles perdurent malgré la perte ou l'acquisition de membres ; elles possèdent leurs propres qualités, leurs propres états et leurs propres manières de fonctionner en collaboration ou en interaction les unes avec les autres. Et comme les choses appartenant aux niveaux inférieurs, elles sont entièrement dépendantes des circonstances et sont sujettes à des changements dont la structure est plus ou moins régulière et intelligible. La noblesse hongroise existe depuis de nombreux siècles et existera encore pour quelque temps. Les combinaisons de continuants doivent donc être distinguées des *ensembles* du mathématicien ainsi que des agrégats et des assemblages arbitraires. Ce sont des exemples d'unités survivant au changement.

2.4. *Les objets créés par décret*

Comme le savent les juges, les objets sociaux tels que les jurys, les cours de justice, les contrats et les procès font partie de la réalité. Mais, comme l'avait souligné Anton Marty, étudiant de Brentano, ils présentent aussi certaines caractéristiques qu'on associe normalement aux objets du domaine des *abstracta* ou *irrealia*²⁸. Être réel, selon Marty, c'est entrer dans des relations causales. L'existence temporelle d'un objet réel implique typiquement des changements continus et multiples, qui reflètent la variété des relations causales où il est engagé. L'existence temporelle d'une combinaison sociale, en revanche, peut être sur de longues périodes exempte de tout changement ; et

27. Voir Gilbert, 1989, 1993, particulièrement p.122 et suivantes de Gilbert, 1993 sur les « sujets pluriels ».

28. Pour une discussion des idées de Marty sur les collectifs et les autres variétés d'objets non réels, voir Smith, 1994, p. 96 et suivantes.

même quand une combinaison sociale subit une modification, celle-ci ne consiste typiquement qu'en sa naissance puis sa disparition sous l'effet de certains changements spécifiques intervenus dans la réalité. Cet isolement relatif à l'égard de la sphère concrète et causale-énergétique est caractéristique des objets sociaux dépendants tels que les revendications, les obligations, les droits, les dettes, les titres de chevalerie, les rapports de propriété et d'autorité, aussi bien que des *artefacts* culturels tels que les compositions musicales et la littérature.

Chacun de ces derniers est « quelque chose qui, lorsqu'il vient à l'existence, n'est pas produit en tant qu'effet, et qui, lorsqu'il cesse d'exister, ne le fait pas en conséquence de la cessation d'un effet »²⁹. Les objets sociaux en tant que tels n'ont pas d'histoire faite de changements ; mais ils ne se situent pas pour autant hors de l'histoire : l'existence de la combinaison sociale qu'est la *natio hungarica* commence avec la création du premier noble magyar et cesse lorsque meurt le dernier noble magyar. L'existence de l'État du Montana commence avec un certain acte déclaratif accompli à Washington en 1890 et cesse par l'explosion en Amérique de la première bombe cyclotronique lâchée en l'an 2084 par les forces de l'Empire belge en plein déclin. (On se rappelle ici la conception leibnizienne des agrégats comme *phaenomena bene fundata* non réels qui n'appartiennent ni aux substances, ni aux accidents.) Les objets sociaux ont des *realia* pour parties ; mais ils sont apparemment dans une situation d'isolement (causal) relatif à leur égard, n'étant affectés que par ceux de leurs changements qui sont de nature à entraîner la destruction de la combinaison elle-même.

On pourrait être tenté, avec Marty, d'imposer une structure à deux niveaux au royaume des continuants : au niveau inférieur se trouveraient les choses réelles, sujettes aux changements continuels et aux interactions causales ; au niveau supérieur (« survenant ») se trouveraient les combinaisons non-réelles, flottant, pour ainsi dire, au-dessus du niveau réel³⁰. Mais cette position pose un problème : elle n'accorde aucune place aux interactions entre les deux niveaux, aux manières dont notre comportement causal-énergétique ordinaire est restreint (comment, nous le préciserons plus tard) par notre participation à des combinaisons sociales et à d'autres types d'institutions. Certes, Marty a raison d'attirer notre attention sur le fait que nombre d'objets sociaux sont les produits d'un décret (c'est là un grain de vérité qu'on trouve dans les doctrines contractualistes de la science politique aussi bien que

29. Marty, 1908, p. 321.

30. Searle avance un point de vue conforme à ces propos, où le niveau des « faits institutionnels » est vu comme étant construit et soutenu par les croyances, les habitudes et les usages de la part des faits impliqués. Nenon, 1997, p.102 semble imputer à Husserl une telle conception à deux niveaux, mais il tire ici des implications inappropriées de l'usage husserlien du terme « abstrait » comme synonyme de « dépendant » dans la troisième des *Recherches logiques*, un usage qui n'a rien à faire avec les interprétations standards des abstractas comme entités appartenant à des domaines spéciaux et de niveau supérieur, distincts du domaine des substances concrètes, changeantes et corporelles.

dans les explications des phénomènes légaux et politiques basées sur la théorie des actes de langage³¹). Ainsi, de nombreux objets sociaux déjà pleinement développés résultent de promulgations légales, de poignées de main, de contrats et d'affirmations. Mais comment réconcilier cet aspect des objets appartenant au domaine social avec leur faculté de restreindre le comportement?

2.5. *La dépendance générique*

De même que les continuants simples peuvent gagner et perdre des parties (comme le chat Tibbles gagne et perd des molécules), de même les combinaisons de continuants peuvent gagner et perdre des membres et subir au cours du temps d'autres types de changements tout en restant identiques à elles-mêmes. Les bourgades, les villes, les universités et les corporations en général présentent la faculté de se maintenir à travers le temps, quand bien même elles enregistrent une certaine rotation de leurs continuants constitutifs : elles peuvent continuer à exister même si certains de leurs participants sont écartés et si d'autres les remplacent. De surcroît, il existe des objets dépendants ayant pour support des continuants ou des tous combinés, mais capables de survivre au remplacement de ces derniers. Les langages, les religions, les systèmes légaux et bien d'autres sortes d'institutions ne dépendent pas, pour exister, d'individus ou de groupes *spécifiques* ; bien plutôt, ils sont en état de dépendance générique à l'égard de l'existence d'individus ou de groupes jouant certains rôles nécessaires.

Pour saisir le sens dans lequel un objet institutionnel dépend d'un continuant, il faut introduire la notion de dépendance générique. On peut la définir approximativement comme suit :

x est génériquement dépendant des objets du type S =df. X est nécessairement tel qu'il ne peut exister sans qu'il existe un objet du type S.

Un père, dans ce sens, dépend d'un enfant ; un propriétaire de chien dépend d'un chien ; un roi dépend de ses sujets — mais de nul enfant, de nul chien, de nuls sujets spécifiques. Dans le même sens, un langage, une religion ou un système légal sont génériquement dépendants des individus et des groupes qui, par leurs actions, instancient les règles, les croyances et les coutumes correspondantes. Ce type de dépendance générique, comme nous le verrons, est caractéristique d'objets sociaux de nature très variée.

3. **L'ontologie du monde du sens commun**

3.1. *La théorie des unités physico-comportementales*

Les objets sociaux existent dans cette strate mésoscopique de la réalité que nous nommons le monde du sens commun — le mésocosmos. Ils tombent

31. Reinach, 1913 présente sur cette base une « ontologie des relations sociales » qui fait une place, de façon ingénieuse, non seulement aux décrets socio-institutionnels mais également à la réalité sociale prioritaire à toutes les promulgations et toutes les énonciations de la loi positive.

ainsi hors du champ des sciences strictement physiques. Le monde du sens commun est un monde où les gens travaillent, conversent, jugent et évaluent ; un monde d'animaux, de tables, de vêtements et de nourriture ; un monde où nous faisons l'expérience du doux et de l'amer, du rouge et du vert, du chaud et du froid. Le monde du sens commun est avant tout le monde des *choses* que nous utilisons à diverses fins pratiques, des choses qui existent toujours *in situ*, à savoir dans un environnement peuplé d'autres choses réelles.

En plus des choses, le monde du sens commun contient aussi des trous, les écarts entre les choses, et les *media* (par exemple l'eau et la fumée) où se meuvent les choses³² ; il contient encore les ombres, les arcs-en-ciel, les marées et les phénomènes similaires. Dans cette vaste collection de choses et de *media*, on trouve encore des domaines distincts d'organisation qui se recoupent les uns les autres sur un certain nombre de dimensions différentes. Certes, le monde est organisé en choses et en corps séparés ; mais il est aussi organisé en contextes ou en zones sociales et institutionnelles qui se chevauchent et auxquelles les êtres humains participent. Non pas que nous ayons les individus d'un côté et les contextes de l'autre, séparés par un abîme comblé par l'« intentionnalité » ; bien plutôt, pouvons-nous maintenant affirmer, les individus eux-mêmes comme les choses de l'environnement spatial s'insèrent, dans une mesure égale, dans des entités d'un nouveau type inclusif, que l'écopsychologue Barker nomme *unités physico-comportementales*. Ce sont ces dernières qui servent d'environnements successifs aux individus et aux groupes engagés de jour en jour dans des activités diverses.

Voici quelques exemples des unités physico-comportementales privilégiées par Barker (qui fut l'un des premiers assistants de Lewin à l'Iowa Child Welfare Station) : les cours de Wendy le vendredi après-midi, le rendez-vous de Jim avec son professeur, votre déjeuner du mardi, la natation matinale de Frank. De telles unités peuvent être réitérées (peuvent exister en plusieurs exemplaires) :

[Ce] sont des entités phénoménales courantes. Ce sont des unités naturelles en aucun cas imposées par le chercheur. Aux yeux des laïcs, elles sont aussi objectives que les rivières et les forêts — *ce sont des parties de l'environnement objectif, lesquelles, à l'instar de la pluie et des plages sablonneuses, font l'objet d'une expérience directe*³³.

Barker insiste sur le fait que les unités physico-comportementales sont des *parties de la réalité*. Elles sont d'une valeur inestimable pour notre compréhension de l'action et de la cognition humaines : *presque tout comportement humain s'y inscrit*. Tous les rôles sont joués dans des cadres comportementaux ; toutes les organisations en sont constituées ; toutes les biographies sont ordonnées dans leurs termes. Les êtres humains sont de part

32. Voir Fritz Heider, « Thing and Medium », dans Heider, 1959, p. 1-35. Voir également Schoggen, 1989.

33. Barker, 1968, p. 11, je souligne.

en part déterminés par les cadres comportementaux qu'ils habitent, exactement de même que les animaux non-humains sont de part en part déterminés par les niches écologiques où ils ont évolué. Même nos voyages d'un lieu à l'autre ou la paresse rêveuse qui entrecoupe nos activités peuvent être reconnus comme des unités physico-comportementales dans les termes de Barker. Même nos *efforts* plus ou moins fructueux pour nous lancer dans des entreprises standards ne peuvent être compris en tant que tels que dans les termes de la prédominance indépendante des unités physico-comportementales du type inclusif correspondant : c'est en relation avec ces dernières uniquement que nos efforts sont déterminés en tant qu'efforts et que nous pouvons distinguer nos succès de nos échecs. Les cadres comportementaux dans lesquels nous sommes constamment inscrits, il faut l'admettre, sont dans une certaine mesure poreux, en vertu du fait que nous pouvons parfois déplacer le contexte effectif d'instant en instant selon que notre attention est tantôt distraite par une chose ou un individu, tantôt par une ou un autre. Cela, cependant, ne retire rien à leur réalité, ni à leur caractère saillant, ni à leur pénétration virtuellement universelle dans nos vies d'êtres humains. Ce n'est qu'à de rares moments de désorientation totale que nous semblons affranchis de tout cadre comportemental ; mais cela même implique que c'est en relation avec ces cadres que nous sommes normalement orientés.

3.2. *La préhistoire des unités physico-comportementales*

Si on laisse de côté Heidegger et les existentialistes français tels que Sartre et Merleau-Ponty (avec leur travail, inspiré de Lewin et d'autres gestaltistes, sur les « projets » etc.), les recherches philosophiques portant sur les unités physico-comportementales sont pratiquement inconnues. La théorie husserlienne du « monde de la vie » est une première approximation informelle de l'ontologie dont nous avons besoin. Mais à Husserl, également, fait défaut un engagement pleinement réaliste à l'égard de ce qu'il nomme l'« espace environnant » ; et la relation de ce dernier avec les choses physiques situées dans l'espace n'est jamais tirée au clair.

La négligence qui, dans la littérature philosophique, frappe les unités physico-comportementales s'explique en premier lieu par la tendance déjà mentionnée à privilégier les ontologies simplifiées (par-dessus tout celles qui soutiennent que les continuants ou les occurrents sont les seules catégories admissibles) et par le penchant à embrasser une forme ou une autre de monisme ontologique. Car les unités physico-comportementales, cela devrait désormais être clair, sont radicalement transcategorielles. Ce qui a conduit ces philosophes même qui nourrissaient l'ambition de se frotter au royaume du sens commun à terminer leur course avec des théories qui le réduisent à des objets conformes au goût moniste — dans la ligne, par exemple, de la doctrine wittgensteinienne des jeux de langage. En fait, cependant, le langage lui aussi appartient à ces phénomènes qui ne peuvent recevoir une explication cohérente que dans le cadre d'une théorie ontologique des unités physico-

comportementales. Expliquer la réalité humaine du sens commun en termes de langage, cela revient à expliquer le tout au moyen d'une partie qui s'est développée relativement tard. Cela revient également à prévenir toute interaction mutuellement bénéfique entre notre compréhension de cette réalité et notre connaissance des êtres humains en tant que créatures biologiques.

La négligence envers les unités physico-comportementales s'explique en second lieu par le fait que ce sont des objets de nature holiste : ils doivent ainsi être abordés avec des instruments de type méréotopologique, et sont ainsi de nouveau étrangers à la vision du monde nourrie par les philosophes contemporains travaillant avec les outils de la logique des prédicats et de la théorie des ensembles. L'ontologie formelle des cadres, des niches ou des unités physico-comportementales, par conséquent, est largement sous-développée, en dépit de la disposition fortement croissante des récents travaux de métaphysique à admettre, au sein de leurs systèmes catégoriels, des objets de type non traditionnels, tels que les artefacts, les mondes actuels et possibles, les moments (les « tropes » ou les propriétés individualisées).

Mais la négligence envers les unités physico-comportementales s'explique en dernier lieu par la domination exercée par les idées fondationnalistes sur l'esprit des philosophes depuis des siècles : les unités physico-comportementales (ma soupe du soir, votre nage du mardi) appartiennent en effet *par excellence* au royaume de l'opinion pure. En conséquence de quoi on a conclu erronément, ou bien que les objets considérés ne sont pas susceptibles de recevoir un traitement rigoureux, qu'il soit philosophique ou scientifique, ou bien qu'ils n'existent pas (puisque toute « opinion » est fausse).

3.3. *Les propriétés ontologiques des unités physico-comportementales*

Chaque unité physico-comportementale a deux sortes de composantes : premièrement, des êtres humains manifestant certains comportements (prononçant une conférence, s'asseyant, écoutant, mangeant) ; et deuxièmement, les objets non psychologiques requis par ces comportements (chaises, murs, papier, fourchettes, etc.). Chaque unité physico-comportementale possède une frontière qui sépare une structure interne organisée (premier plan) et une structure externe (arrière-plan) — l'horizon de Husserl. Cette frontière elle-même, bien que loin d'être simple, est une partie objective de la nature, qui peut cependant changer en fonction des participants impliqués ou des circonstances du moment. Chaque unité englobe ses composantes, ce qui signifie que la première entoure très précisément (encercle, environne) les secondes : les élèves et le matériel sont *dans* la classe ; le magasin ouvre ses portes à huit heures et les ferme à dix-huit heures. Il est certain que la portion environnante de la réalité n'est pas physiquement distincte de ses voisines. La *portée* de cette portion découpée de la réalité est de nature exclusivement psychologique (elle se rattache, en effet, à la psychologie du sens commun) ; mais elle n'en *existe* pas moins en tant que partie de la réalité physique.

Les unités ont leur propre comportement, gouverné par des lois qui leur sont également propres et qui diffèrent de celles qui règnent sur le comportement des individus concernés (nouvelle conséquence de la transcatégorialité, qui a beaucoup contribué à rendre les unités physico-comportementales rétives à l'approche scientifique). Pour Barker, la meilleure explication des lois qui gouvernent les unités physico-comportementales est celle qui utilise des termes mécaniques, ou au moins artificiels (lesquels rappelleront notre discussion de la théorie des combinaisons d'objets proposée par Anton Marty) :

Le modèle de la machine paraît plus approprié à la représentation de ce qui se passe [dans le royaume des unités physico-comportementales] que le modèle de l'organisme ou de la personne. Par exemple, cette entité (physico-comportementale) peut être « débranchée » et dispersée à volonté par l'opérateur, le président. Il peut ajourner la réunion (pour une pause café) et la convoquer à nouveau. Tandis qu'elle s'est dispersée, certaines de ses parties peuvent être ajustées (un intervenant remplacé). Des propriétés psychologiques de cette nature, les individus n'en ont point³⁴.

Ainsi, l'histoire temporelle d'au moins un grand nombre des unités physico-comportementales qui structurent nos vies n'a pas les mêmes contours que l'histoire temporelle des individus et de leurs expériences respectives. Les unités physico-comportementales ont souvent un début et une fin nets (pensons au début et à la fin d'une course ou d'un accord contractuel). Par opposition, nos douleurs, nos maladies et nos regrets ont la caractéristique de s'amplifier et de s'atténuer. Les unités physico-comportementales et leurs cadres sont aussi parfois marqués par des frontières spatiales plus tranchées et plus souvent rectilignes que les phénomènes naturels tels que les épidémies ou les tempêtes. Cependant, les limites des cadres comportementaux n'ont pas besoin, sous d'autres aspects, d'être tranchées (considérons, par exemple, la question de savoir si l'éternuement du fiancé fait ou non partie de l'unité physico-comportementale qu'est son mariage).

Par ailleurs, les unités physico-comportementales présentent la faculté de se maintenir par elles-mêmes, ce qui les rapproche du royaume biologique. Elles sont typiquement autorégulatrices et peuvent ainsi diriger leurs composantes vers des états caractéristiques et sont à même de limiter les changements qu'ils subissent sous l'effet de perturbations éventuelles³⁵. De légères modifications affectant certaines dimensions données de l'unité peuvent être supportées sans que l'existence continue de cette dernière ne souffre aucun préjudice. Le comportement global de l'unité (par exemple une conférence) ne peut être considérablement altéré sans qu'elle soit détruite. La conférence doit comprendre une introduction ; il doit y avoir un discours, une audience et une discussion. La réunion contient des sous-parties : le président, l'inter-

34. Barker, 1978, p. 34 et suivantes.

35. Barker, 1968, p. 154 et suivantes.

venant, l'interlocuteur et l'audience (de même que dans une phrase, il y a des sous-parties : sujet, verbe, nom, accents toniques, et ainsi de suite).

3.4. *L'ajustement mutuel systématique du comportement et du cadre écologique*

Une unité physico-comportementale est une unité : ses parties sont *unifiées*, mais pas par une quelconque similarité ou communauté de substance.

Le comportement et les objets physiques qui forment conjointement la totalité d'une unité physico-comportementale donnée sont entremêlés de telle sorte qu'ils présentent une structure qui ne doit rien au hasard : il y a, entre les modes de comportement standards présents dans l'unité et l'organisation de ses composantes physiques, une relation d'ajustement harmonieux (les sièges de l'auditoire font face au conférencier ; ce dernier adresse ses remarques à l'audience ; les limites d'un terrain de football sont aussi les limites du jeu ; le début et la fin d'une leçon de musique marquent les limites du mode de comportement musical). Cet ajustement mutuel du comportement et de l'environnement physique s'étend à la structure intérieure fine du comportement, de telle sorte qu'est impliquée une non-transposabilité radicale des modes établis de comportement d'un environnement à l'autre. Les conditions physiques, historiques ou cérémonielles qui ont cours dans des cadres particuliers sont en outre aussi essentielles à certains types de comportement que les personnes dotées de l'autorité, des motivations et des compétences requises³⁶.

Plusieurs forces ou influences aident à produire et à maintenir cet ajustement mutuel ; elles constituent l'unité intertemporelle de l'unité physico-comportementale³⁷. Les forces allant du cadre au comportement incluent d'abord les contraintes physiques exercées par les haies, par les murs, par les corridors ou par des individus portant matraque ; elles incluent ensuite les forces sociales présentes dans l'autorité de l'enseignant, dans les menaces, dans les promesses et dans les mises en garde ; elles incluent encore les effets physiologiques du climat, le besoin d'eau et d'aliments ; et elles incluent enfin les effets des traits physiognomoniques perçus dans l'environnement (les vastes étendues peuvent séduire les enfants, une atmosphère affairiste encourage les comportements affairistes). L'ajustement mutuel peut être renforcé par l'apprentissage et par un processus de sélection des individus concernés, qu'il s'agisse d'autosélection (celle des enfants qui continuent à suivre l'école du dimanche s'ils se sentent capables de se conformer aux modes de comportement établis correspondants), ou qu'il s'agisse de tests d'entrée physiques ou mentaux imposés de l'extérieur. Les forces allant dans la direction inverse, à savoir du comportement au cadre, incluent les innombrables manières dont une succession d'actions distinctes et non coordonnées peut

36. *Ibid*, p. 32.

37. *Ibid*, p. 30 et suivantes.

produire des conséquences non intentionnelles, sous la forme de nouveaux types d'actions ou de nouveaux types modifiés de cadres (à l'exemple de ces sentiers formés sur les coteaux par le passage répété de pieds nombreux)³⁸. Dans le cas, finalement, des unités physico-comportementales impliquant une grande quantité de participants, il y a des influences qui trouvent leur source dans le pouvoir de contrôle que différents membres exercent à différents degrés sur le fonctionnement de l'unité.

3.5. *L'enchevêtrement hiérarchique*

Beaucoup d'unités physico-comportementales surviennent conjointement, de même qu'un embryon de poule, par exemple, est construit comme une hiérarchie enchevêtrée d'organes, de cellules, de noyaux, de molécules, d'atomes et de particules subatomiques. À la fois les modes de comportement établis manifestés par les individus inscrits dans l'unité et les structures stables des objets physiques associés sont normalement susceptibles d'être encore divisés en sous-unités dotées de leurs propres frontières plus ou moins définies et saillantes :

Une unité appartenant au niveau intermédiaire de la structure d'enchevêtrement est en même temps englobante et englobée, en même temps tout et partie, en même temps entité et environnement. Un organe — par exemple le foie — est un tout par rapport à la structure cellulaire qui le constitue ; et c'est une partie en relation avec l'organisme englobant qu'il compose en collaboration avec d'autres organes ; il constitue l'environnement de ses cellules et se trouve lui-même environné par l'organisme³⁹.

Il peut exister plusieurs unités physico-comportementales de niveau inférieur dans un lieu donné, et elles sont typiquement insérées dans des unités plus vastes. Le tracé d'un triangle sur le tableau noir s'inscrit dans le cours de géométrie, qui s'inscrit dans l'école, qui s'inscrit dans le quartier, et ainsi de suite⁴⁰.

Aux yeux de Gibson, la réalité en général est une hiérarchie complexe de niveaux enchevêtrés : les molécules sont enchâssées dans les cellules, les

38. Le système global des sentiers sur le coteau se pose comme une *conséquence non intentionnelle* de plusieurs actions entraînées à une échelle locale. Friedrich von Hayek, 1979 démontre à quel degré une série de phénomènes culturels, incluant les lois, le langage, la religion et le marché, doit son origine à une accumulation imprévue d'effets de décisions et d'actions individuelles dans le temps. L'école autrichienne d'économie, de laquelle Hayek, avec Carl Menger et Ludwig von Mises, est un membre majeur, cherche généralement plutôt à comprendre les phénomènes sociaux de grande échelle dans les termes de leur parties constitutives de petite échelle — ou, en d'autres mots, dans les termes des cadres de comportement dans lesquels les participants individuels sont impliqués. Sur la pluralité des interconnexions entre les idées des philosophes autrichiens et celles des économistes autrichiens, voir Grassl et Smith, dir, 1986. Les idées expliquées ici sur les cadres de comportement et sur l'« accord » de l'organisme avec l'environnement sont également reliées à la notion de « créneau de marché » des économistes. Voir Smith, 1986.

39. Barker, 1968, p. 154.

40. *Ibid*, p. 11 et suivantes, p. 16, 1978, p. 34.

cellules sont enchâssées dans les feuilles, les feuilles sont enchâssées dans les arbres, les arbres sont enchâssés dans les forêts, et ainsi de suite⁴¹. Chaque type d'organisme est *accordé*, dans sa perception et dans son action, aux objets situés à un niveau spécifique de cette hiérarchie complexe — aux objets qui s'associent pour former ce que Gibson nomme une « niche écologique ». (La théorie que Gibson propose pour expliquer cette relation d'accord — en termes de collecte d'information — ne doit pas retenir ici notre attention.) Une niche est ce à quoi un animal est *ajusté*⁴² ; c'est-à-dire que c'est en rapport avec cette niche que l'animal a développé des habitudes comportementales. Une niche ne comprend pas seulement des choses diverses, mais aussi des formes, des textures, des tendances, des frontières (surfaces ou bords), toutes choses qui sont organisées de manière à être disponibles pour l'animal : elles concernent sa survie. Ces caractéristiques de la niche motivent l'organisme ; elles sont de nature à faire intrusion dans sa vie, à le stimuler de multiples manières.

Les perceptions et les actions humaines, pareillement, sont *accordées* aux formes, aux qualités et aux modes de comportement caractéristiques de nos environnements respectifs (mésoscopiques)⁴³. Cette imbrication mutuelle, cependant, s'étend dans notre cas par le biais d'artefacts ainsi que de phénomènes culturels tels que le langage et les institutions connexes, qui comprennent les institutions juridiques, administratives et politiques. Apprendre un langage, c'est aussi accroître l'éventail des objets auxquels nous pouvons spontanément ajuster notre comportement ; c'est ainsi multiplier radicalement les types de niche ou de cadre auxquels nous pouvons spontanément nous ajuster.

Nous pouvons aussi distinguer, en plus de l'enchevêtrement des unités physico-comportementales, un éventail de cas où les cadres s'influencent mutuellement en l'absence même de tout cadre englobant de niveau supérieur dans lequel ils cohabiteraient. Ainsi, des pays limitrophes (particulièrement des nations en guerre ou engagées dans une querelle de frontières), des entreprises concurrentes ou des gangs de rue s'influencent les uns les autres. Dans certains cas, cette influence mutuelle peut donner lieu à, et être contrô-

41. Gibson, 1986, p. 101.

42. *Ibid.*, p. 129.

43. Scheler a également vu le besoin d'accepter le fait que nous soyons dans un certain sens accordé à notre environnement, de manière à ce que nous puissions retirer l'information de ce qui nous environne, même en l'absence de calcul réflexif et conscient : « Ainsi, le « milieu actuel » ne se réduit pas à la série des objets que je perçois quand je marche dans la rue ou quand je suis assis dans ma chambre, mais il comprend aussi tout ce dont *je tiens pratiquement compte*, en tant que cela est *présent ou absent, identique ou différent*, par exemple les voitures et les hommes que j'évite (perdu moi-même dans mes pensées ou alors que j'ai les yeux dirigés au loin sur un autre homme). De même le matelot peut « *compter* » sur une tempête prochaine à partir des variations de son « milieu », sans pouvoir dire que telle modification *déterminée* (par exemple la formation de nuages, la température, etc.) lui sert de signe pour cette prévision » (Scheler, 1954, p. 159, traduction anglaise p. 140, traduction française p. 158).

lée (et parfois à distance) par, de nouveaux types d'unités physico-comportementales telles que (le travail) des commissions négociant le tracé des frontières, des associations commerciales, des organisations internationales (ONU, OMC, BIT, etc.), et ainsi de suite. La codétermination réciproque des unités physico-comportementales est également illustrée par les situations où différents laboratoires de par le globe testent les résultats obtenus par les autres⁴⁴. Grâce à la délégation administrative, à la sous-traitance et aux institutions du gouvernement représentatif, la portée du fonctionnement effectif des unités physico-comportementales peut, en principe, s'étendre à l'infini, ce qui revient à dire qu'elle peut s'étendre bien au-delà même du champ de ce qui peut être accompli, lors d'interactions directes, par l'action et la perception individuelles. L'expérience de planification centrale menée dans l'Europe communiste démontre, cependant, qu'une telle extension connaît des limites⁴⁵.

3.6. *La transcatégorialité et la dépendance générique des unités physico-comportementales*

Une unité physico-comportementale telle qu'une cérémonie religieuse, un championnat de tennis ou une bataille navale, est un objet complexe composé de positions spatiales et temporelles, de comportements, de choses et de personnes reliés entre eux de façon complexe. Ces composantes peuvent comprendre des éléments artificiels (les bâtiments, les rues, les terrains de football, les livres, les pianos, les bibliothèques, les ponts et la chambre des machines d'un navire) ainsi que des traits naturels (les collines, les lacs, les ondes, les propriétés climatiques, les structures lumineuses et sonores). Ces traits et ces éléments peuvent être combinés de façon extrêmement spécifique, par exemple dans une pièce particulière, dans un bâtiment particulier, à un moment particulier, avec des personnes et des objets particuliers, tous distribués dans une structure tout à fait particulière. En général, cependant, ce qui prévaut dans la sphère des entités physico-comportementales est une forme de dépendance générique : un procès doit être conduit par un juge, mais pas forcément par ce juge-là ; la capitale doit être localisée quelque part, mais pas forcément dans cet endroit-ci (et elle peut être déplacée en temps de guerre).

L'unité physico-comportementale comprend des choses et du comportement, mais elle peut, à travers ceux-ci, comprendre aussi une multiplicité d'autres composantes non physiques. Ainsi, l'unité peut comprendre, par exemple, différents types d'éléments linguistiques, légaux et institutionnels, tous combinés dans l'espace et le temps de façon très spécifique. Les phéno-

44. Dans le second livre de ses *Idées directrices*, Husserl utilise des idées très proches de celle-ci pour rendre compte des environnements spéciaux des historiens, des scientifiques et des mathématiciens (voir par exemple Smith, 1995a).

45. Voir Steele, 1992.

mènes impliqués diffèrent non seulement quant à leur constitution matérielle, mais aussi quant à leur forme ontologique : ils comprennent donc des continuants, des événements, des actions, des états et les relations multiples qui se nouent entre ceux-ci. Comme le dit Barker, qui fait écho à des remarques antérieures de Ehrenfels⁴⁶ :

L'incommensurabilité conceptuelle des phénomènes, qui constitue un obstacle majeur à l'unification des sciences, ne semble pas troubler les unités naturelles. À l'intérieur des unités plus larges, les choses et événements venant de sciences qui sont conceptuellement de plus en plus étrangères les unes aux autres sont incorporés et soumis à des règles.⁴⁷

En ce qui concerne notre comportement, donc, la diversité la plus radicale de types et de catégories n'empêche pas l'intégration.

3.7. *Les personnes en tant qu'objets sociaux*

La relation entre un participant et un cadre est une relation de codétermination réciproque, et cela à des degrés divers. Chaque participant possède deux positions à l'intérieur de l'unité. Il en est d'abord une composante, et contribue donc à former l'unité. Il est deuxièmement un individu dont le comportement et dont la nature même d'objet social participant sont partiellement formés par l'unité dont il fait partie (sans que cela affecte son existence continue comme être humain). Schoggen décrit les cadres physico-comportementaux comme consistant en des « constellations hautement structurées et improbables d'objets et d'événements qui contraignent le comportement en accord avec leur propre structuration dynamique »⁴⁸. La personne est colorée et formée, et déterminée de part en part par le contexte comportemental du moment. Puisque ce contexte est sujet au changement, il s'ensuit, comme le signale Schoggen, qu'une personne possède plusieurs degrés de force, plusieurs intelligences, plusieurs maturités sociales, plusieurs vitesses, plusieurs degrés de libéralité et de conservatisme, et plusieurs moralités en fonction du contexte particulier de son comportement. Par exemple, une même personne manifestant un degré prononcé de bêtise face à un problème mécanique peut montrer beaucoup de compétence et d'adresse dans des situations sociales⁴⁹. Comme le dit le phénoménologue hongrois Aurel Kolnai, une société humaine n'est pas seulement composée de parties diverses : elle est composée de parties diverses reliées de multiples manières ; ces parties composantes ne peuvent donc que *se chevaucher*. En d'autres mots, la société humaine consiste en dernière analyse en des individus, mais en ce sens seulement qu'elle se divise en une multitude d'individus en passant par un certain nombre de subdivisions sociales, de telle sorte qu'elle comprend le même individu encore et

46. Ehrenfels, 1890, traduction anglaise p. 110.

47. Barker, 1968, p. 155.

48. Schoggen, 1989, p. 4.

49. Schoggen, 1979, p. 7.

toujours en accord avec ses diverses affiliations sociales, certaines étant factuelles, naturelles et statistiques, d'autres étant en grande partie ou entièrement le résultat de choix volontaires⁵⁰. Une société est ainsi composée des membres d'une communauté, de mariages et de familles, de classes sociales, de cantons, de l'État, de l'Église, et ainsi de suite. À chacune de ces affiliations correspondent, dans la vie de chacun d'entre nous, différentes zones de saillance et de motivation, différents traits des unités physico-comportementales dans lesquelles nous sommes impliqués.

De même que les parties (non détachées) des continnants non collectifs (tels que votre bras et ma jambe) possèdent des traits particuliers, de même les participants aux continnants collectifs, tels que les acteurs, les amiraux, les astronomes et les artistes, possèdent des traits particuliers analogues. Un être humain ne fonctionne pas comme une *partie* d'un objet social, dans le sens méréologique le plus simple ; mais plutôt, en vertu des différents rôles qu'il occupe, comme un *membre* ou un *élément*. Nous pouvons fournir une analyse provisoire de ces traits en faisant appel à l'analyse que donne Brentano, dans sa *Théorie des catégories*, de ce qu'il appelle les « extensions modales » des substances ordinaires. Celles-ci, selon Brentano, peuvent être transformées de façons différentes en de nouveaux types d'objets (par exemple par le biais de leur engagement dans des occurrences de différents types). Si Jean est en train de courir, alors *Jean le coureur* est un continuant modifié (de courte durée) de cette espèce. Si Jean est marié, alors *Jean le mari* est, de la même façon, un continuant modifié (d'une durée normalement un peu plus longue) d'une espèce (institutionnelle) différente. Kit Fine⁵¹ a nommé les objets de cette espèce « *qua objects* » (en référence à la terminologie des ontologistes antérieurs : « Jean *qua* coureur », « Bill *qua* président », « Socrate *quatenus* philosophe », etc.).

Dans notre perspective actuelle, *Jean qua coureur* est, pendant le temps que dure son existence, la somme méréologique de Jean et de la phase actuelle de l'acte de courir qu'il est maintenant en train d'accomplir. *Jean qua mari* est la somme méréologique de Jean et d'un occurrent institutionnel ; mais celui-ci n'est pas uniquement relié à Jean : il est une partie essentielle d'un tout institutionnel plus vaste qui comprend des éléments légaux, religieux, sociaux, fiscaux et biologiques qui sont reliés à une suite d'unités physico-comportementales. Le mari Jean, pouvons-nous dire, est la somme de Jean et de sa portion du lien institutionnel total qui, pour la période en question, l'attache à son épouse. Si leur mariage est annulé, Jean le mari et Mary l'épouse cesseront tous les deux, instantanément, d'exister.

3.8. De la psychologie écologique au droit international

Notre théorie des objets sociaux peut maintenant recevoir la formulation suivante. Il y a des unités physico-comportementales, des structures durables

50. Kolnai, 1981, p. 319.

51. Fine, 1982.

de comportement et d'environnement physique, dans lesquelles nous sommes tous impliqués dans nos activités quotidiennes. De telles unités font autant partie du mobilier de la réalité que les continuants et les occurrents ordinaires (tels que vous et moi). Il s'agit ici, si l'on veut, d'une donnée pré-analytique de la théorie. Ces unités possèdent des parties, par exemple, le Président Jean (lors de la séance d'une commission) et le golfeur Jean (sur le terrain de golf). Elles ont des conséquences : les contrats signés, les ordres donnés, les jugements prononcés, les médailles décernées.

Quelques unités de ce type forment des chaînes élargies : elles sont des instanciations répétées de structures comportementales identiques ou proches en progression historique, qui sont telles que leurs parties et conséquences jouissent elles aussi d'un statut qui semble transcender toute instantiation particulière. Le Président Bill est Président même quand il dort. Les frontières du Luxembourg restent les frontières du Luxembourg même si elles ne sont plus physiquement marquées ni contrôlées par la police.

Ces unités font partie de la réalité. Elles ont pour parties des choses physiques et des comportements. Le cadre physique d'une telle unité (par exemple, le siège de la Bourse) existe même quand le comportement pertinent n'a plus lieu. Mais l'unité elle-même (le marché boursier durant un jour ouvrable) exige un comportement pertinent pour exister. Dans la sphère du comportement animal, de façon analogue, le cadre d'une unité physico-comportementale (la niche écologique) continue à exister même quand, par exemple lorsque les oies sont parties, aucun comportement du type pertinent n'a lieu. Mais l'unité elle-même (les sites de nidification en saison de nidification) exige un comportement du type pertinent pour exister.

Pour voir comment cette théorie pourrait fonctionner, considérons le cas des objets par *fiat* dans le domaine spatial, c'est-à-dire les objets qui surgissent grâce au fait que l'on a tracé des frontières spatiales qui, par exemple, séparent deux parcelles de territoire⁵². Les frontières nationales ainsi que les frontières d'un comté fournissent des exemples de limites créées par *fiat* dans ce sens, au moins dans ces cas où, comme le Colorado, le Wyoming ou l'Utah, elles ne correspondent à aucune discontinuité qualitative de la réalité sous-jacente. La Floride, les États-Unis, l'hémisphère Nord et ainsi de suite sont des objets par *fiat* de nature géographique.

Or, de tels objets par *fiat* sont déterminés de fond en comble par les unités physico-comportementales auxquelles ils sont associés. Une parcelle immobilière est ce qu'elle est et où elle est (et distincte en nature de toute parcelle sous-jacente de territoire physique) en vertu d'actions qui sont accomplies dans les services cadastraux et lors de recherches géodésiques. Une nation est ce qu'elle est et où elle est en vertu d'actions qui sont accomplies dans les ministères, dans les chancelleries et dans les avant-postes militaires. Une œuvre d'art est ce qu'elle est et où elle est en vertu d'actions qui son

52. Voir Smith, 1995, Smith et Varzi, 1997.

accomplies dans les bureaux des historiens de l'art, des galeristes, des conservateurs et dans les ateliers de restauration. Chacun de ces processus d'authentification peut évidemment tomber en panne. Ainsi, par exemple, les activités d'un escroc dans le domaine immobilier peuvent créer des unités physico-comportementales fausses ou inauthentiques que beaucoup n'arrivent pas à distinguer des unités vraies. Jackson⁵³ montre comment le système étatique de droit international (fondé sur le principe de reconnaissance mutuelle) peut même conférer le statut d'État à des « quasi-États » dont le gouvernement putatif n'assure pas le contrôle intérieur du territoire en question. De soi-disant galeristes ont accordé une crédibilité fallacieuse à plusieurs genres de quasi-art. Encore une fois, cependant, la possibilité même de telles pannes présuppose le fonctionnement correct du système des unités physico-comportementales dans le cas normal.

4. En défense du réalisme

4.1. Gibson est-il réaliste?

Il y a une similarité apparente entre la perspective écologique de Gibson et les théories phénoménologiques de la *Lebenswelt*, de l'*Umwelt*, du « milieu » ou de l'« espace corporel », avancées non seulement par Husserl et d'autres phénoménologues, mais aussi par des biologistes constructivistes tels que von Uexküll. Cette similarité pourrait nous amener à mettre en doute la thèse, que nous avons acceptée jusqu'ici, selon laquelle Gibson doit être classé parmi les réalistes. Katz⁵⁴ nous prie de considérer les énoncés caractéristiques suivants, tirés de l'*Ecological Approach to Visual Perception* de Gibson :

L'animal et l'environnement constituent un couple inséparable. Chaque terme implique l'autre. Aucun animal ne peut exister sans environnement. Également, mais de façon moins évidente, un environnement implique un animal (ou au moins un organisme) dont il soit l'environnement⁵⁵.

Les *affordances* de l'environnement sont ce qu'il *offre* à l'animal, ce qu'il fournit, pour le bien ou pour le mal. Par [affordance], je veux dire quelque chose qui se réfère et à l'environnement et à l'animal d'une façon qui n'est impliquée par aucun terme existant. Elle implique la complémentarité de l'animal et de l'environnement⁵⁶.

[U]ne *affordance* n'est ni une propriété objective ni une propriété subjective ; ou elle est les deux, si vous préférez. Une *affordance* est orthogonale à la dichotomie subjectif/objectif. Elle est à la fois physique et psychique, et ni l'un ni l'autre⁵⁷.

53. Jackson, 1990.

54. Katz, 1987.

55. Gibson, 1979, p. 8.

56. *Ibid*, p. 127.

57. *Ibid*, p. 129.

Ces passages exigent, selon Katz, une lecture relativiste selon laquelle, comme pour von Uexküll, les différentes espèces *vivent dans des mondes différents* :

Les animaux terrestres perçoivent-ils l'eau correctement et les espèces aquatiques incorrectement, ou vice et versa? Gibson, en tant que relativiste, nous dit que non. Chaque espèce vit dans un monde différent et, de façon complémentaire, chaque animal perçoit de manière différente. L'eau est une substance dans un monde, et un médium dans l'autre. Elle n'est pas absolument une substance, ni absolument un médium. « L'animal et son environnement sont des termes réciproques ». On ne pourrait jamais dire ce qu'est l'eau sans dire pour qui c'est de l'eau, et inversement⁵⁸.

Il y a deux motivations principales pour les théories représentationnistes et relativistes de la cognition : (1) le problème de l'*erreur*, et (2) le problème de l'incompatibilité globale apparente entre différents systèmes de représentation.

L'erreur perceptuelle indique, selon le point de vue standard, que la perception ne peut pas être uniquement le produit des inputs. Elle nous indique que, dans certains cas au moins (par exemple celui de l'hallucination), les objets perceptuels sont créés ou constitués par le sujet percevant. Le relativiste maintient que le monde donné dans la perception est toujours un monde construit ou constitué dans ce sens. Le relativiste est donc capable de résoudre le problème de l'erreur sans abandonner le but d'une théorie unifiée de la perception, mais seulement au prix, lourd, de couper les racines de sa théorie dans le seul monde réel qui, du point de vue du sens commun, sert d'environnement à la perception. La solution du réaliste au problème de l'erreur nie que ce qui est phénoménologiquement vécu, comme le phénomène unitaire de « perception », soit en réalité un phénomène unitaire du point de vue ontologique. La tâche de fournir une théorie de la perception (de la perception réussie, véridique, liée au monde) est donc à distinguer de cette autre tâche, tout à fait différente, qui consiste à fournir une analyse de l'erreur perceptuelle (des différents types de déviation du cas standard et véridique).

La seconde motivation du relativisme pourrait être formulée ainsi : l'espace perceptuel du sens commun possède, semble-t-il, une structure euclidienne ou une structure assez proche ; l'espace du physicien possède une autre structure, très différente ; et il se peut que les espaces perceptuels des souris et des araignées possèdent encore d'autres structures. Il ne peut être le cas que toutes ces structures soient *vraies de* l'espace tel qu'il est en soi-même. Donc, continue l'argument, notre espace perceptuel, ainsi que ceux de la souris et de l'araignée, ne sont que des « représentations ». C'est une conclusion constructiviste, relativiste, projectiviste et kantienne de ce type que Katz attribue à Gibson.

58. Katz, 1987, p. 120.

Mais, si nous restons sur l'exemple préféré de Katz, l'espace (comme nous pouvons le supposer ici) est un continuum. Comme chaque continuum, il peut être partagé de plusieurs façons mutuellement incompatibles (comme un fromage peut être coupé pour produire des morceaux triangulaires, rectangulaires ou circulaires, mais pas simultanément). Tous les membres d'une famille d'« espaces perceptuels » mutuellement incompatibles peuvent s'avérer compatibles, après tout, si on les interprète comme des expressions de *partitions* distinctes, par exemple des partitions, à des niveaux différents de granularité, d'une seule et même réalité. Le monde (comme un fromage) peut être coupé en morceaux de plus d'une façon. L'avantage de la méréologie comme outil de l'ontologie est qu'elle nous montre comment il en est ainsi.

Chaque langage, chaque théorie, chaque système de comportement animal génère sa propre partition globale de la réalité, dira-t-on de ce point de vue. Les différents systèmes de comportement animal génèrent des partitions correspondantes de la réalité en *niches écologiques*. La perception et le comportement humains génèrent ensemble cette partition mésoscopique de la réalité que nous appelons le monde du sens commun.

Une science des environnements humains présentera un visage bien différent de celui d'une science standard. Ceci a conduit quelques philosophes et chercheurs en sciences cognitives à supposer que les environnements, les cadres et les unités physico-comportementales ne sont que des « phénomènes », que ce sont des constructions subjectives qui doivent être abordées à l'intérieur d'une psychologie représentationnaliste ou d'une psychologie prenant au sérieux le « solipsisme méthodologique ». Le défi, comme Gibson l'a bien vu, est de démontrer comment une science des cadres environnementaux peut être « *consistante* avec la physique, la mécanique, l'optique, l'acoustique et la chimie », puisqu'elle n'est qu'une science qui porte sur « des faits d'ordre supérieur qui n'ont jamais été rendus explicites par ces sciences et sont passés inaperçus »⁵⁹. Pour relever ce défi, il faut développer une théorie réaliste des unités physico-comportementales et des autres types d'objets par *fiat* qui appartiennent à la cognition humaine quotidienne, sans rejeter la physique quantitative standard. Gibson emploie le terme « écologie », précisément pour désigner la discipline qui devrait comprendre ces faits de niveau intermédiaire ; il présente l'écologie comme « un mélange de la physique, de la géologie, de la biologie, de l'archéologie et de l'anthropologie, mais avec un effort d'unification », discipline provoquée par la question suivante : qu'est-ce qui peut stimuler l'organisme?⁶⁰

Comment faire tout cela, c'est maintenant, je l'espère, clair. Les unités physico-comportementales (et leurs contreparties animales) et les objets sociaux avec lesquels elles se combinent sont des parties du continuum spatio-temporel de la réalité, de la même réalité que décrit la physique. Elles

59. Gibson, 1979, p. 17.

60. Gibson, 1996, p. 21.

sont, dans la perspective de la science physique, des parties *délabrées* de cette réalité, des parties que l'on ne pourra jamais comprendre comme les produits d'une combinaison quelconque de plots physiques. Mais elles sont néanmoins des parties de la réalité spatio-temporelle.

Bibliographie

- Barker, Roger G., *Ecological Psychology. Concepts and Methods for Studying the Environment of Human Behaviour*, Stanford, Stanford University Press, 1968
- Barker, Roger G. et al., *Habitats, Environments, and Human Behaviour. Studies in Ecological Psychology and Eco-Behavioural Science from the Midwest Psychological Field Station, 1947–1972*, San Francisco, Jossey-Bass Publishers, 1978
- Brentano, Franz, *Kategorienlehre*, Kastil, A., dir., Hamburg, Meiner, 1933 (traduction anglaise : Chisholm, R. M., Guterman, N., *The Theory of Categories*, The Hague/Boston/London, Nijhoff, 1981)
- Brentano, F., *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, Körner, S., Chisholm, R. M., dir., Hamburg, Meiner, 1976 (traduction anglaise : Smith, Barry, *Philosophical Investigations on Space, Time and the Continuum*, London, Croom Helm, 1988)
- Brunswik, Egon, *Wahrnehmung und Gegenstandswelt. Grundlegung einer Psychologie vom Gegenstand her*, Leipzig/Vienne, Deuticke, 1934
- Fine, Kit, « Acts, Events, and Things », dans Leinfellner, W., et al., dir., *Language and Ontology*, Vienne, Hölder-Pichler-Tempsky, 1982, p. 97-105
- Fine, Kit, « Part-Whole », dans Smith et Smith, dir., 1995, p. 463-486
- Fodor, Jerry, Pylyshyn, Zenon W., « How Direct is Visual Perception? Some Reflections on Gibson's 'Ecological Approach' », *Cognition*, 9, 1981, p. 139-196
- Gibson, J. J., *The Senses Considered as Perceptual Systems*, London, George Allen and Unwin, 1966
- Gibson, J. J., *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton-Mifflin, 1979 (réédition : Hillsdale, NJ, Lawrence Erlbaum, 1986)
- Gilbert, Margaret, *On Social Facts*, New York, Routledge, Chapman and Hall, 1989
- Gilbert, Margaret, « Group Membership and Political Obligation », *The Monist*, 76, 1993, p. 119-131
- Grassl, Wolfgang, Smith, Barry, dir., *Austrian Economics : Historical and Philosophical Background*, New York, New York University Press, London/Sydney, Croom Helm, 1986
- Harrington, Anne, *Reenchanted Science. Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1996

- Hayek, F. A., *Law, legislation and liberty : a new statement of the liberal principles of justice and political economy*, Chicago, University of Chicago Press, vol. III, 1979.
- Heider, Fritz, *On Perception and Event Structure, and the Psychological Environment, Selected Papers (Psychological Issues, Vol. 1, No. 3)*, New York, International Universities Press, 1959
- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, 2 vol., Halle a. d. S., Max Niemeyer, 1900/01 ; seconde édition : *Logical Investigations*, 2 vol., 1913/21 (traduction anglaise de la seconde édition : Findlay, J. N., London, Routledge and Kegan Paul)
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Biemel, M., dir., 1952 (traduction anglaise : Rojcewicz, R., Schuwer, A., *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book : Studies in the Phenomenology of Constitution*, Dordrecht, Kluwer, 1989)
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Biemel, W., dir., 1954 (traduction anglaise : Carr, David, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology : An Introduction to Phenomenological Philosophy*, Evanston, Northwestern University Press, 1970)
- Ingarden, R., *Der Streit um die Existenz der Welt*, 2 vol., Tübingen, Niemeyer, 1964/65 (traduction anglaise partielle du premier volume : Springfield, Thomas, 1964)
- Jackson, Robert H. *Quasi-States : Sovereignty, International Relations and the Third World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990
- Jennings, Herbert Spencer, « The Work of J. von Uexküll on the Physiology of Movements and Behaviour », *The Journal of Comparative Neurology and Physiology*, 19, 1909, p. 313-36
- Johansson, Ingvar, *Ontological Investigations. An Inquiry into the Categories of Nature, Man and Society*, London, Routledge, 1989
- Johnson, W. E., *Logic*, 3 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1921/24
- Katz, Stuart « Is Gibson a Relativist? », dans Costall, A., Still, A., *Cognitive Psychology in Question*, Brighton, Harvester, 1987, p. 115-127
- Koffka, Kurt, *Principles of Gestalt Psychology*, London, Routledge and Kegan Paul, 1935
- Kolnai, Aurel, « Identity and Division as a Fundamental Theme of Politics », dans Smith, B., dir., *Structure and Gestalt. Philosophy and Literature in Austria-Hungary and Her Successor States*, Amsterdam, John Benjamins, 1981, p. 317-346

- Marty, Anton, *Untersuchung zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, volume 1, Halle a. S., Max Niemeyer, 1908 (réédition : Hildesheim, Olms, 1976)
- Michaels, Claire F., Carello, Claudia, *Direct Perception*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1981
- Mulligan, Kevin, « Perception », dans Smith et Smith, dir., 1995, p. 168-238
- Reed, Edward S., *James J. Gibson and the Psychology of Perception*, New Haven/London, Yale University Press, 1989
- Reinach, Adolf « Die apriorischen Grundlagen des bürgerlich Rechtes », *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1, 1913 (traduction anglaise : Crosby, J., « The A Priori Foundations of Civil Law », *Aletheia*, 3, 1983, p. 1-142)
- Scheler, Max *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 4th edition, Bern, Francke, 1954 (traduction anglaise : Frings, M. S., Funk, Roger L., *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Value*, Evanston, Northwestern University Press, 1973)
- Schmidt, Jutta, *Die Umwelthehre Jakob von Uexkülls in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der Vergleichenden Verhaltensforschung*, Inaugural Dissertation, University of Marburg, 1980
- Schoggen, P., *Behavior Settings. A Revision and Extension of Roger G. Barker's Ecological Psychology*, Stanford, Stanford University Press, 1989
- Searle, John R., *The Construction of Social Reality*, New York, The Free Press, 1995
- Simons, Peter M., *Parts. An Essay in Ontology*, Oxford, Clarendon Press, 1987
- Smith, Barry, « Austrian Economics and Austrian Philosophy », dans Grassl et Smith, dir., 1986, p. 1-36
- Smith, Barry, *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, Chicago/LaSalle, Open Court, 1994
- Smith, Barry, « On Drawing Lines on a Map », dans Frank, Andrew U., Kuhn, Werner, dir., *Spatial Information Theory. A Theoretical Basis for GIS* (Lecture Notes in Computer Science 988), Berlin/Heidelberg/New York, Springer, 1995, p. 475-484
- Smith, Barry, « Common Sense », dans Smith et Smith, dir., 1995a, p. 394-436
- Smith, Barry, « Mereotopology : A Theory of Parts and Boundaries », *Data and Knowledge Engineering*, 20, 1996, p. 287-303
- Smith, Barry et Smith, David Woodruff, dir., *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995
- Smith, Barry et Varzi, Achille C., « Fiat and Bona Fide Boundaries : Towards on Ontology of Spatially Extended Objects », *COSIT '97 : Conference on Spatial Information Theory* (Springer Lecture Notes), Berlin/Heidelberg/New York, Springer Verlag, 1997

- Steele, David, Ramsay *From Marx to Mises. Post-Capitalist Society and the Challenge of Economic Calculation*, La Salle, Open Court, 1992
- Varzi, Achille C., « On the Boundary between Mereology and Topology », in Casati, R., Smith, B. et White, G., dir., *Philosophy and the Cognitive Sciences*, Vienne, Hölder-Pichler-Tempsky, 1994, p. 423-442
- Von Ehrenfels, Christian, « Über 'Gestaltqualitäten' », *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 14, p. 242-292, 1890 (traduction anglaise : « On 'GestaltQualities' », dans Barry Smith (dir.), *Foundations of Gestalt Theory*, Munich/Vienne, Philosophia, 1988, p. 82-123)
- Von Uexküll, Jacob, *Theoretische Biologie*, Berlin, J. Springer, 1928
- Zelaniec, W., *The Recalcitrant Synthetic A Priori*, Lublin, Artom, 1996.
- Zelaniec, W., « Fathers, Kings, and Promises: Husserl and Reinach on the A Priori », *Husserl Studies*, 9, 1992, p. 147-177.
- Zemach, E. M., « Four Ontologies », *Journal of Philosophy*, 76, 1970, p. 213-247

Philosophiques

philosophiques

Kafka et Brentano

Barry Smith

La critique de la raison en Europe centrale

Volume 26, numéro 2, automne 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004986ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004986ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Smith, B. (1999). Kafka et Brentano. *Philosophiques*, 26 (2), 349–371.

<https://doi.org/10.7202/004986ar>

Résumé de l'article

Un mince fil dans la vaste littérature sur Kafka concerne la connaissance qu'avait Kafka de la philosophie, et plus précisément l'utilisation, dans les récits de Kafka, de quelques-unes des idées principales de Franz Brentano. Kafka a suivi des cours de philosophie à l'Université Charles, cours donnés par des étudiants de Brentano, Anton Marty et Christian von Ehrenfels. Il fut aussi, pendant plusieurs années, membre d'un groupe de discussion organisé par des partisans orthodoxes de la philosophie brentanienne à Prague. Le présent essai résume ce que l'on sait des relations entretenues par Kafka avec le mouvement brentanien. Il porte sur les idées brentaniennes qui concernent l'évidence de la perception intérieure, la conscience oblique, l'introspection active, le jugement correct et incorrect et la conscience en tant qu'espèce de tribunal intérieur, dans le but d'éclairer certains aspects centraux de l'œuvre de Kafka, incluant son style. Nous porterons une attention particulière sur *Die Verwandlung* et *Der Prozess*, et nous offrirons une interprétation de ce dernier texte selon laquelle le procès de Joseph K. se passe entièrement dans l'esprit de K. lui-même.

Kafka et Brentano

BARRY SMITH

University of Buffalo

Phsmith@acsu.buffalo.edu

RÉSUMÉ. — Un mince fil dans la vaste littérature sur Kafka concerne la connaissance qu'avait Kafka de la philosophie, et plus précisément l'utilisation, dans les récits de Kafka, de quelques-unes des idées principales de Franz Brentano. Kafka a suivi des cours de philosophie à l'Université Charles, cours donnés par des étudiants de Brentano, Anton Marty et Christian von Ehrenfels. Il fut aussi, pendant plusieurs années, membre d'un groupe de discussion organisé par des partisans orthodoxes de la philosophie brentanienne à Prague. Le présent essai résume ce que l'on sait des relations entretenues par Kafka avec le mouvement brentanien. Il porte sur les idées brentaniennes qui concernent l'évidence de la perception intérieure, la conscience oblique, l'introspection active, le jugement correct et incorrect et la conscience en tant qu'espèce de tribunal intérieur, dans le but d'éclairer certains aspects centraux de l'œuvre de Kafka, incluant son style. Nous porterons une attention particulière sur *Die Verwandlung* et *Der Prozess*, et nous offrirons une interprétation de ce dernier texte selon laquelle le procès de Joseph K. se passe entièrement dans l'esprit de K. lui-même.

ABSTRACT. — There is a narrow thread in the vast literature on Kafka which pertains to Kafka's knowledge of philosophy, and more precisely to Kafka's use in his fictional writings of some of the main ideas of Franz Brentano. Kafka attended courses in philosophy at the Charles University given by Brentano's students Anton Marty and Christian von Ehrenfels, and was for several years a member of a discussion-group organized by orthodox adherents of the Brentanian philosophy in Prague. The present essay summarizes what is known about Kafka's relations to the Brentanist movement. It draws on Brentanian ideas on the evidence of inner perception, on oblique consciousness, on active introspection, on correct and incorrect judgment, and on consciousness as a species of inner tribunal, in order to throw light on central features of Kafka's writings, including stylistic features. Special attention is directed towards *Die Verwandlung* and *Der Prozess*, and a reading of the latter is offered according to which the trial of Joseph K. occurs entirely within the mind of K. himself.

[N]ous sommes comme des troncs d'arbres dans la neige. En apparence, ils reposent moelleusement et un petit coup serait suffisant pour les faire rouler. Non, cela ne peut se faire, puisqu'ils sont fermement unis au sol. Mais regardez, même ceci n'est qu'apparence.¹

1 Le cercle du Louvre

Un mince fil dans la vaste littérature sur Kafka se rapporte à la connaissance qu'avait Kafka de la philosophie et plus précisément à la fécondité des ten-

1. « Die Bäume », Kafka, 1970, p. 19 (traduction anglaise de W. et E. Muir, *Kafka*, 1971, p. 382).

tatives d'interpréter les écrits de Kafka à la lumière des idées principales de Franz Brentano. De telles tentatives ont été carrément écartées, entre autres par Max Brod, qui a nié le rôle de toute théorie dans les écrits de Kafka (Kafka parlait en images parce qu'il pensait en images). Comme Arnold Heidsieck l'a minutieusement documenté dans sa récente étude du contexte intellectuel de l'œuvre de Kafka, les œuvres de fiction de Kafka sont bien informées des débats publics et académiques au cours de la première décennie du vingtième siècle sur la physiologie, la psychologie cognitive et linguistique, la philosophie de l'esprit et du langage ; la loi positive et la théorie de la loi naturelle ; les procédures criminelles, l'éthique et la religion².

Kafka s'est instruit et impliqué jusqu'à un certain niveau dans ces débats, entre autres par la fréquentation de ses collègues étudiants (dont Hugo Bergmann et Emil Utitz), par les cours de philosophie auxquels il a assisté à l'Université Charles de Prague (des cours donnés entre autres par les étudiants de Brentano, Christian von Ehrenfels et Anton Marty), et par son adhésion durant trois années à un groupe de discussion organisé par des adhérents orthodoxes de la philosophie brentanienne de Prague. Le livre de Heidsieck fait le survol des théorèmes philosophiques qui sont ou bien intensément satisfaisants ou bien inadéquats selon les brentaniens de Prague, et il tente de montrer comment « Kafka embeds them almost serially in his developing themes and paradigms »³. Ici, je me concentrerai sur deux de ces « théorèmes philosophiques » : la doctrine brentanienne de l'intentionnalité et le compte-rendu du jugement éthique chez Brentano.

Grâce au travail des historiens des idées des dernières décennies, nous commençons à comprendre quelque peu cette entité culturelle complexe qu'était le « fin de siècle » viennois.⁴ L'explosion d'énergie intellectuelle qui se rencontre dans les travaux de Brentano, Husserl, Weininger, Wittgenstein, Kraus, Mahler, Schœnberg, Loos, Klimt, Hofmannsthal, Musil, Broch, Schnitzler et Freud fut, pour une part, le produit de la très particulière fécondation croisée qui caractérisa la vie intellectuelle de l'Autriche. Mais ce fut aussi, au moins en partie, le produit d'une plus large influence politique qui marqua la fin de l'empire des Habsbourg.⁵ Les idées du libéralisme éclairé que soutinrent les intellectuels européens au cours du XVIII^e et du XIX^e siè-

2. Heidsieck 1994, p. 2 et suivantes.

3. *Ibid.*, p. 48.

4. Consulter particulièrement les écrits de Carl E. Schorske, plus précisément ceux de 1960/1961 et de 1967 (réédition dans Schorske, 1980), et maintenant aussi Nyiri, dir., 1981.

5. C'est en partie le reflet du caractère interdisciplinaire des études universitaires telles qu'elles s'étaient développées en Europe centrale, ce qu'illustre de manière frappante l'éducation de Kafka. Sur le caractère encyclopédique du savoir autrichien, voir en général Johnston, 1972, ch. 10 et suivants, et 19 et suivants, ainsi que Grassl et Smith, 1986. Ce n'est pas par hasard que l'unité du mouvement scientifique (cf. par exemple Neurath, 1938) naquit à Vienne. La phénoménologie peut aussi être considérée comme ayant été affectée par ce mouvement de pensée (cf. Küng, 1975).

cles se révélèrent non viables⁶, en Autriche du moins, et l'effondrement de la foi libérale (et, plus généralement, de la foi en la politique comme moyen de perfectionnement de l'humanité) contribua à une introversion caractéristique des intellectuels autrichiens, à un éloignement de la société qui était aussi un rapprochement des régions plus profondes du soi isolé de l'individu.

Le présent essai est consacré non à Vienne mais à Prague, où les mêmes pressions politiques se faisaient sentir. Il se penche plus spécialement sur l'œuvre de Franz Kafka et sur le mouvement brentanien de Prague avec lequel Kafka eut un bref contact dans sa jeunesse. Une introversion systématique est bien entendu évidente dans presque toutes les pages des écrits de Kafka. On la sent toutefois aussi dans les travaux des disciples de Brentano pour lesquels la psychologie (science descriptive des structures de la conscience de l'individu) sert de discipline fondamentale fournissant des fondements théoriques définitifs non seulement à la logique et à l'éthique, par exemple, mais aussi aux disciplines que sont la politique et le droit.⁷

Kafka entre à l'Université allemande de Prague en novembre 1901. Ses cinq années d'études consistent en majeure partie en une fréquentation enthousiaste des cours de droit. Il avait projeté à l'origine d'étudier la philosophie et un certain nombre de cours de philosophie étaient en fait obligatoires à l'époque pour les étudiants en droit. Il semblerait donc que nous pouvons écarter la proposition suivant laquelle Kafka assistait à ces cours dans le seul but de satisfaire le règlement universitaire. Nous avons des preuves convaincantes du fait que Kafka, pendant ce temps et durant un certain nombre d'années après, montra un intérêt prononcé pour la philosophie, et spécialement pour la philosophie de Brentano⁸. Il assista aussi à des cours de chimie⁹, d'histoire du droit, de médecine légale, d'histoire de l'art et de l'architecture, de littérature allemande, d'économie et de science politique.

Les cours de philosophie auxquels Kafka s'inscrivit au cours de la première année universitaire étaient les suivants :

- Semestre d'hiver 1901/02 : Ehrenfels : Philosophie pratique (4h/semaine)
- Semestre d'été 1902 : Ehrenfels : Esthétique du drame Musical (1h/semaine)
- Semestre d'été 1902 : Marty : Problèmes fondamentaux de la psychologie descriptive (3h/semaine)

6. Cf. Schorske, 1960/1961 et 1967, Smith, 1978, et, pour une défense particulièrement claire de la thèse de Schorske envers ses critiques (particulièrement Johnston, 1972, et ailleurs), cf. Nyiri, 1982.

7. Cf. Brentano, 1924, I.3, et 1934.

8. C'est certainement sous la pression de circonstances financières que Kafka décida finalement de passer sa licence de droit (cf. Wagenbach, 1958, spécialement p. 242 où la liste des membres de la classe terminale de Kafka au Gymnase Allemand de Prague est reproduite).

9. *Ibid.*, spécialement p. 106-114 et Neesen, 1972. Pour un regard plus sceptique, voir Binder, 1966, p. 58 et suivantes, et 1980, vol. 1.

Par « psychologie descriptive », Marty entendait la psychologie de son maître Brentano¹⁰, philosophe et psychologue fortement influencé par Aristote et la scolastique ainsi que par Descartes, et qui exerça à son tour une large influence sur les intellectuels d'Europe centrale au cours des décennies qui marquèrent le tournant du siècle¹¹. Ses élèves comprenaient, outre Marty et Ehrenfels¹², Freud, Thomas Masaryk (qui fut, par la suite, le fondateur et premier président de la République de Tchécoslovaquie), Meinong, Husserl, Stumpf et Twardowski¹³.

Brentano lui-même fut maltraité par les autorités politiques viennoises. Ses étudiants furent toutefois capables d'obtenir des postes universitaires en Autriche et de propager la philosophie brentanienne au point qu'elle acquit le statut de philosophie semi-officielle de l'Empire. Les brentaniens les plus orthodoxes se réunissaient autour de Marty à Prague, dont le cercle comprenait aussi d'anciens élèves de Brentano tels que Oskar Kraus et Alfred Kastil. Les brentaniens praguais s'acquittèrent de la tâche de développer et de répandre les doctrines de Brentano avec une ferveur quasi religieuse. Un de leurs groupes se rencontrait régulièrement au Café Louvre sur la Ferdinandsstrasse afin de « s'entraîner » aux modes de pensée brentaniens ainsi qu'à des débats et des disputes philosophiques. Hugo Bergmann, Emil Utitz et Oskar Pollak, très proches compagnons d'école de Kafka¹⁴, étaient admis dans ce cercle, et Bergmann à son tour semblerait y avoir recruté Kafka. Des preuves attestent que, au moins entre les années 1903 et 1906, Kafka participa fréquemment aux réunions de ce qui était appelé « le cercle intime des brentaniens »¹⁵.

10. Voir Brentano, 1982. Pour une transcription des leçons données par Marty sous ce titre, voir Marek et Smith, 1987.

11. On ne mettra pas seulement l'accent sur la relative ampleur de l'éducation universitaire d'Europe centrale, qui contribua au cosmopolitisme caractéristique des cités centre-européennes. Il y a aussi d'importantes différences dans la manière dont la palette de disciplines était divisée en groupes de sujets, la relative prédominance du droit étant un facteur particulièrement important ici (cf. Smith, 1978).

12. J'ai parlé brièvement d'Ehrenfels — le père tuteur de la Gestalt Psychologie — en appendice d'une précédente version du présent essai (Smith, 1981). Ehrenfels fut pendant plusieurs années une figure familière à Prague. Voir, par exemple, le journal de Kafka du 4 février 1912 : « Amusante scène quand le professeur Ehrenfels, qui devient de plus en plus élégant et qui — avec son crâne chauve qui dessine nettement à la lumière une courbe légèrement bombée en son sommet, avec sa voix de stentor qu'il module comme un instrument de musique, et un sourire confiant lors de la réunion — déclare qu'il est en faveur du mélange des races. » Nous savons qu'en 1913, Kafka assistait encore aux séminaires d'Ehrenfels (cf. son journal du 21 octobre 1913).

13. Sur l'influence de Brentano en général, voir Haller, 1978. Sur Brentano et Freud voir Heaton, 1981.

14. Bergmann fit plusieurs contributions importantes à la philosophie, particulièrement à celles de Bolzano et Brentano ; Utitz devint un esthéticien distingué, et Pollak un historien de l'art. C'est Pollak qui reçut et critiqua les premières expériences littéraires de Kafka (cf. Bezzel, 1975, Binder, 1980, et les références qui y sont données).

15. Wagenbach, 1958 ; Neesen, 1972 ; Binder, 1966, p. 58 et suivantes.

Tel qu'Utitz le décrivit, le Cercle du Louvre était une communauté de penseurs :

Dans une lutte commune, nous nous rencontrions pour des soirées de discussion sans fin. Franz Brentano n'était, bien entendu, pas présent. Mais sa puissante empreinte marquait n'importe quel de nos propos, que celui-ci exprimât une interprétation correcte de ses enseignements ou quelque objection à ceux-ci.¹⁶

Max Brod était aussi associé au Cercle du Louvre. Nous pensons qu'il commença à participer à ces réunions quelque temps après Kafka, et probablement avant que leur amitié intime ne se fut établie. Mais Brod ne semble jamais avoir vraiment appartenu au cercle intime des brentaniens, et il fut en fait cérémonieusement exclu de tous rapports avec le groupe après avoir publié dans une revue littéraire de Berlin une nouvelle qui comprenait une caricature du brentanisme religieux. Il nous donna lui-même la description de son expulsion :

Quand j'entrai dans l'arrière-salle du Café Louvre, tout le monde était rassemblé dans une humeur bavarde et une copie de *Gegenwart*, qui était sorti peu avant la réunion, était posée sur la table. J'étais arrivé avec Kafka. Ce fut Émile Utitz qui m'accusa en premier. [O]n en débattit quelque temps. Une série de délibérations suivirent, comme si ce qui se passait était une infraction au tribunal d'honneur estudiantin. Et personne ne prit ma défense, alors que tous les participants me connaissaient déjà (octobre 1905) depuis deux ans. Soudain l'un d'entre eux prit mon parti — Kafka. Il était normalement si calme en société, donnant l'impression d'être presque apathique [...]. Mais alors Kafka me chuchota [...] qu'il vaudrait mieux que nous partions tous les deux et que nous abandonnions le cercle de Brentano pour toujours. Et nous le fîmes.¹⁷

Kafka, peu après cet événement, reprit toutefois contact avec quelques membres du Cercle du Louvre. Deux mois plus tard, il signa avec Pollak, Utitz et, entre autres, la belle-mère de Bergmann, Berta Fanta, la dédicace d'un livre de psychologie théorique¹⁸ qui fut offert à Hugo Bergmann à l'occasion de son anniversaire, « en mémoire de nos luttes communes »¹⁹. Comme Neesen l'a fait remarquer dans son excellent ouvrage sur Kafka et Brentano :

16. Utitz, 1954, cité par Wagenbach, 1958, p. 107.

17. Brod, 1960, p. 260, cité par Neesen, 1972, p. 28.

18. L'ouvrage était celui de Busse, 1903, une étude de psychophysique (principalement un aperçu de la manière dont était traitée à l'époque la relation entre le corps et l'esprit).

19. Wagenbach, 1958, p. 216, note 426. Berta Fanta créa dans sa demeure un salon régulier des intellectuels praguais, qui était fréquenté par plusieurs des membres du Cercle du Louvre. Les invités des réunions de Fanta ne comptaient pas que Kafka, Bergmann, Oskar Kraus et Ehrenfels, mais aussi Albert Einstein, qui fut un temps professeur de physique à Prague, Phillipe Frank, un autre physicien qui fut par la suite membre du Cercle de Vienne, et le mathématicien Gerhard Kowalewski, qui décrivit les soirées de Fanta dans son autobiographie (1950). On ne discutait pas que de sujets philosophiques ; Brod nous dit, par exemple, qu'au

« Il serait inexplicable que Kafka ait participé pendant longtemps aux réunions d'un cercle de philosophes dont le thème ne lui était d'aucun intérêt ».²⁰

Neesen, et avant lui le biographe de Kafka, Klaus Wagenbach, ont essayé de montrer que non seulement la psychologie de Brentano mais aussi son éthique contribuèrent un peu à déterminer la forme et le contenu de l'œuvre littéraire de Kafka ; que par le biais de sa participation aux soirées du Louvre, Kafka acquit des moyens qui contribuèrent au développement du mode particulier de description de la conscience qui est un trait typique de ses expériences littéraires, et que la psychologie philosophique sous-tendant ce procédé de représentation de l'expérience consciente est une interprétation de la psychologie descriptive de Brentano²¹.

Le détail de leur argument fut soumis à un examen critique minutieux, particulièrement par Harmut Binder, qui révèle que même en ces points où les écrits de Kafka suggèrent une affinité conceptuelle ou de terminologie avec les idées brentaniennes, les écarts avec Brentano sont souvent plus significatifs que les similitudes. Binder soutient qu'on peut plus facilement rendre compte de nombre d'aspects du style d'écriture et de pensée de Kafka, qui semblent admettre une explication se référant à une influence brentanienne, en se basant sur des considérations tout à fait indépendantes de la part de Kafka²². Ce qui n'implique toutefois pas que l'interprétation de Wagenbach-Neesen soit vide de substance. Binder est le tout premier à être prêt à accepter l'évidence biographique d'un contact plus ou moins soutenu entre Kafka et les brentaniens, et il semblerait donc profitable de prêter attention aux affinités que l'on peut trouver entre lui et Brentano. Qui plus est, Kafka et Brentano sont, comme nous l'avons déjà vu, des représentants d'un vaste mouvement de pensée de l'Autriche de la fin de siècle. Ils révèlent un subjectivisme commun, un intérêt pour la vie intérieure du sujet individuel, aux

cours des soirées de tout un hiver, un certain M. Hopf, aussi professeur à Prague et ami d'Einstein, donna un cours combinant un aperçu de la théorie de la relativité et une introduction à la psychanalyse freudienne (Wagenbach, 1958, p. 174).

20. Neesen, 1972, p. 34.

21. L'interprétation de Wagenbach-Neesen fut aussi défendue par Harder, 1962. D'autres travaux sur Kafka et la philosophie européenne, par exemple ceux de Emrich, Bense, Demetz et Pondrom, dont les titres des ouvrages sont donnés en bibliographie, ignorent presque totalement l'arrière-plan brentanien particulier à Prague et son rapport très particulier à Kafka. Emrich et Bense se contentent de quelques parallèles entre la pensée de Kafka et la *Fundamentalontologie* heideggerienne, et l'essai de Demetz est une présentation intéressante mais bien trop brève de l'arrière-plan judaïque typique des intellectuels de la Bohême tels que Husserl, Freud et Kafka. Même Pondrom, qui souligne nombre de parallèles intéressants entre Kafka et le meilleur des étudiants de Brentano, Edmund Husserl, parallèles se centrant sur la notion de *faire procès au monde*, passe complètement à côté de la relation entre Kafka et Brentano. Sur la pensée de Ehrenfels et son influence, voir Fabian, dir., 1986 et Ash, 1995. Sur l'influence de Brentano en général, voir Smith 1994. Sur Brentano et Freud, voir Heaton 1981.

22. Binder, 1966, p. 56-91, vol. I, p. 287.

dépens des aspects de la réalité humaine qui ont leurs fondements dans la vie extérieure de la société. Et alors qu'il serait faux de voir en Kafka l'interprète d'un simple brentanisme, on peut montrer que la conception de la conscience qui sous-tend ses écrits repose certainement en partie sur des thèmes brentaniens, même ceux-ci sont modifiés, comme nous le verrons, par une sorte de scepticisme qui s'avère en définitive étranger à la philosophie de Brentano. Toutefois, avec la publication du livre de Heidsieck, qui offre une richesse de détails textuels et biographiques additionnels supportant l'argument d'origine de Wagenbach-Neesen, un scepticisme de la sorte de celui évincé par Binder essuie un coup sérieux.

2 L'évidence de la perception intérieure

Il sera donc nécessaire, pour comprendre l'approche kafkaïenne de la conscience, d'examiner au moins quelques détails de la psychologie théorique de Brentano. Brentano commence par avancer une distinction fondamentale entre deux sortes de phénomènes qu'il appelle respectivement phénomènes physiques et phénomènes psychiques. Des exemples de phénomènes physiques seraient « une couleur, une forme, un paysage que je vois, un accord que j'entends, la chaleur, le froid, une odeur que je sens, ainsi que des formations similaires apparaissant dans l'imaginaire ».²³

Les phénomènes psychiques ou mentaux sont simplement, par contraste, nos actes mentaux eux-mêmes :

l'audition d'un son, la vision d'un objet coloré, la sensation du chaud et du froid, ainsi que des états similaires de l'imaginaire [...] la pensée d'un concept général (s'il y a véritablement une telle chose) [...], chaque jugement, chaque souvenir, chaque espérance, chaque inférence, chaque conviction ou croyance, la colère, l'amour, la haine, le désir, un acte de volonté, une intention, l'étonnement, l'admiration, le dédain, et ainsi de suite.

Brentano distingue encore la perception intérieure de la perception extérieure, en référence à leurs objets : les actes de perception intérieure sont les perceptions qui ont des phénomènes psychiques pour objets, les actes de perception extérieure ceux qui ont des phénomènes physiques pour objets. Mais cela laisse obscur ce que « percevoir » un phénomène psychique peut précisément vouloir dire. Brentano n'entendait pas par là, comme nous le montrerons plus tard, l'introspection de ses propres états intérieurs de conscience. Il désirait plutôt attirer l'attention sur le fait que chaque état conscient est associé à une conscience de soi, qu'un phénomène ou un état mental qui ne remplirait pas cette condition ne serait pas du tout un « état conscient ». Ce n'est pas comme si cet élément de conscience de soi était conçu comme un acte supplémentaire qui existerait d'une façon quelconque dans l'esprit à côté de la conscience extérieure première (ce que la terminologie brentanienne de

23. Brentano, 1924, vol. I, p. 111 et suivantes (p. 79 et suivantes de l'édition anglaise).

perception « intérieure » et « extérieure » peut malencontreusement suggérer). C'est plutôt un moment ou une partie constituante de la conscience première seulement abstraitement isolable, un moment ne pouvant par nécessité qu'exister enchâssé dans un plus grand ensemble le circonscrivant²⁴. Le moment-acte de la perception intérieure peut être conçu comme un acte de *vivre-au-travers* son objet (le phénomène psychique correspondant) sans aucun *objet-cible* du type de celui que possèdent typiquement les actes de perceptions extérieures et (si ceux-ci existent) d'introspection²⁵.

La thèse brentanienne de la primauté de la perception intérieure a pour conséquence que la vie intérieure, la perception intérieure de phénomènes psychiques peut seule apporter une connaissance certaine. *Les seuls objets dont nous pouvons avoir une appréhension absolument certaine sont, tel qu'il le conçoit, seulement ceux dont nous pouvons affirmer d'un savoir absolument évident qu'ils sont en réalité tels qu'ils apparaissent à la conscience*. Ceci a pour conséquence que nos perceptions extérieures, c'est-à-dire nos expériences des phénomènes physiques, *peuvent toujours être trompeuses*. Cette thèse représente une forme de cartésianisme en ceci que l'argument brentanien sur le doute que suscitent les perceptions extérieures repose sur le même genre d'intuition que la discussion de l'illusion perceptuelle de Descartes dans les *Méditations* : les revendications brentaniennes d'une perception intérieure, source d'une connaissance absolument certaine, rappellent celles de Descartes à propos de ces vérités imperméables au doute méthodique qu'il croit avoir isolées²⁶.

Ainsi, quand nous percevons des phénomènes extérieurs, nous ne pouvons savoir avec une évidence absolue que l'objet de nos perceptions est tel qu'il le paraît (nous pourrions, par exemple, être victime d'une hallucination), alors que nous pouvons savoir avec une évidence absolue que tel ou tel état particulier de conscience existe et qu'il est structuré de telle ou telle façon. Brentano prétend qu'illusions et hallucinations sont étrangères au monde de la perception intérieure quand on a bien compris cela.

Ce qu'il entend par cela peut, je pense, être expliqué ainsi : on obtient une évidence absolue seulement si un jugement et ce qui est jugé, c'est-à-dire, pour Brentano, l'objet dont l'existence est affirmée, sont d'une manière ou d'une autre unis en une seule totalité accessible à la conscience, de façon à ce que la rectitude du jugement puisse être directement saisie. Une telle unité est impossible pour les jugements de la perception extérieure, puisque ici les

24. La théorie de ces moments ou de ces parties dépendantes est présentée en détail dans Smith et Mulligan, 1981. Elle fut exposée pour la première fois par Husserl dans ses premiers écrits sur la logique et l'ontologie formelle, et forme la base indispensable de ses écrits suivants, particulièrement ceux qui se rapportent à la phénoménologie du temps et de la perception sensorielle.

25. Cette interprétation de la théorie de Brentano sur la perception interne est esquissée par Küng, 1978.

26. Cf. Küng, 1978.

objets visés sont donnés comme transcendant l'acte de juger lui-même. Considérez toutefois des jugements réflexifs de conscience de soi tels que « Je pense » ou « J'ai une image visuelle d'une surface rouge ». De tels contenus de jugements ne sont, comme nous l'avons vu, que de simples moments abstraitement isolables d'actes-totaux qui les comprennent (l'acte de penser, d'avoir telle et telle image visuelle, etc.). Ainsi, le type d'unité désirée entre le jugement et ce qui est jugé est pour ainsi dire *déjà* à portée de la main : nos expériences des phénomènes psychiques sont déjà d'elles-mêmes des expériences ayant la qualité d'une évidence absolue. On peut être trompé en supposant qu'il y a un motif de rouge et de vert (cette expérience comme totalité constituant un objet de la perception intérieure dont l'existence est donnée comme absolue dans l'expérience elle-même) ; le concept d'illusion ne peut avoir pied ici.²⁷

Ce qui nous concerne en premier lieu, ce sont les conséquences de la position de Brentano sur notre compréhension du monde extérieur. Il est très important de noter que Brentano lui-même *ne nie pas* que les objets de la perception extérieure existent en dehors de notre conscience, pas plus qu'il ne nie qu'ils sont tels qu'ils nous apparaissent. Il soutient seulement que nous n'avons pas d'évidence inconditionnelle qu'ils existent ainsi. Le monde extérieur, dont notre appréhension est construite (par exemple, linguistiquement) sur la base de l'appréhension de myriades de phénomènes physiques, est réduit à quelque chose qui est seulement probable, comparé à la certitude absolue de l'existence des objets de la perception intérieure. La pensée de Brentano est caractérisée par un réalisme sobre en ce qui concerne le monde de l'expérience, et il s'abstient ainsi de tirer de sa doctrine de la perception intérieure quelque conséquence explicitement sceptique : Brentano se sentait tout à fait à l'aise dans le monde où il croyait vivre²⁸. Mais pour quiconque ne serait pas solidement ancré dans la réalité ordinaire et qui aurait été en contact avec la philosophie brentanienne, le glissement du réalisme à une forme ou une autre d'idéalisme ou de scepticisme est aisé à faire, et le sceptique brentanien trouvera qu'il peut, tel Descartes, sanctionner des modes d'expérience où la réalité extérieure projetée par la conscience est troublée ou malicieusement déformée à la lumière des normes d'exactitude assumées par notre expérience de tous les jours. Comme nous le verrons en détail par la suite, ces modes d'expérience différents, et la singulière *plasticité du monde* qui leur correspond, constituent un thème récurrent dans les écrits de Kafka.

27. Une interprétation utile des arguments de Brentano mentionnés ici est donnée par Chisholm, 1981 ; cf. en particulier sa discussion de la *certitude empirique* (qui correspond en gros à ce que nous avons appelé ici « évidence absolue »).

28. Cf. Katkov, 1877.

3 La conscience oblique

Quand Regor Samsa se lève un matin, il ne se sent pas seulement comme un insecte nuisible, il *est* un insecte nuisible : autrement dit, tout dans son monde extérieur appuie sa conviction que telle est sa nouvelle forme. Au monde extérieur normalement admis est substitué un monde très différent possédant des qualités particulières. Au même moment toutefois, la réalité *intérieure* de Samsa/Kafka présente des formes et des lignes directrices solides qui passent généralement inaperçues. Du point de vue de nos normes admises concernant la réalité extérieure, une brèche menace bien sûr de s'ouvrir dans la structure de l'expérience de Samsa, une brèche due au fait que le mode d'apparence des objets du (de son) monde extérieur, y compris celui de son propre corps physique, ne s'imbrique pas dans la réalité qui semble continuellement menacer de resurgir chaque fois qu'il a des rapports avec elle (avec ce qu'il pense être la réalité extérieure). Le sentiment de cette brèche est toutefois évité par le déplacement continu de réinterprétations des données qui y parviennent, réinterprétations qui sont le fait de Samsa.

Du point de vue du sceptique brentanien, une brèche de ce type apparaît dans les expériences de n'importe quel individu ; pour la plupart d'entre nous, cette brèche semble être solidement et, comme nous le supposons, correctement mise à l'écart une fois pour toutes, sinon nous adoptons des postulats naturalistes sur la réalité extérieure. Adopter ces postulats consiste en ceci qu'au moins en principe, chaque donnée émanant du monde extérieur aura la priorité sur nos attentes intérieures, sur les rapports entre contenus mentaux dont le motif dérive exclusivement de facteurs internes.

Il est bien entendu extrêmement difficile de donner une description claire de cette « brèche », puisque les traits caractéristiques du *réel* et du *subjectif* y ont été permutés : pour Brentano, seul le monde intérieur a véritablement un caractère de réalité ; le monde extérieur, que nous prenons habituellement comme norme de réalité, a perdu toutes ses prétentions à un caractère d'absolu (même si, en même temps, on ne nie pas qu'il existe).

Kafka semble toutefois avoir réussi, au moins en partie, à représenter cette brèche de manière littéraire. Il ne fait pas directement appel à quelque procédé d'introspection ou à l'observation directe d'expériences mentales. L'idée même d'un tel procédé est, dans la pensée de Brentano, trompeuse. L'observation ou l'attention, processus mentaux impliquant que nous dirigeons délibérément notre attention vers un objet, peuvent bien entendu prendre place dans le domaine de la perception extérieure. Mais Brentano soutient que l'observation directe et attentive de sa propre colère, par exemple, ou de tout autre phénomène psychique est impossible puisque, bien entendu, dès que notre attention se serait tournée vers de tels phénomènes, dès que nous serions véritablement en train de vivre notre regard d'observateur, les phénomènes originaux auraient disparu : nous ne serions plus convenablement fâchés ou craintifs mais plutôt attentifs.

Cette tentative d'introspection commence donc vraiment à ressembler à celle d'un chien qui cherche à attraper sa propre queue. Chaque fois que nous supposons que nos propres états psychiques sont devenus les objets de notre attention, que nous avons réussi dans notre effort de les observer, nous sommes, prétend Brentano, victimes d'une illusion provenant de ce que nous avons par erreur supposé que les phénomènes psychiques peuvent jouer le rôle d'objets qui se tiendraient tranquilles, comme si cela se pouvait, alors que notre attention se concentrerait sur eux.

Kafka était aussi conscient de l'impossibilité d'une observation de soi qui ne serait pas illusoire, bien qu'il l'associe à un scepticisme et à un détachement du monde clairement étrangers à la pensée de Brentano :

Combien misérable est ma connaissance de moi quand elle est comparée, disons, à la connaissance de ma chambre [...]. Et pourquoi? Il n'y a pas d'observation du monde intérieur telle que celle du monde extérieur. La psychologie descriptive est en somme probablement au moins un anthropomorphisme, la recherche d'une limite. Le monde intérieur ne peut être que vécu, il ne peut être décrit. La psychologie est la description du reflet du monde terrestre à la surface des cieux, ou plus exactement, la description du reflet que nous imaginons de nous-mêmes, nous qui sommes complètement absorbés par la terre, car il n'y a point de reflet, nous ne voyons que la terre où que nous regardions.²⁹

Et de nouveau, dans son journal du 9 décembre 1913 :

Il n'est pas possible de noter et d'évaluer toutes les circonstances qui influencent l'humeur du moment, même celles qui sont au travail à travers elle, et qui finalement sont au travail dans l'évaluation, d'où le fait qu'il est faux de dire que je me sentais décidé hier, que je suis au désespoir aujourd'hui. De telles différences prouvent seulement que l'on désire s'influencer soi-même, éloigné le plus loin possible de soi, caché derrière des préjugés et des fantaisies, pour créer temporairement une vie artificielle, comme quelquefois quelqu'un dans un coin d'une taverne, suffisamment dissimulé derrière un petit verre de whisky, entièrement seul avec lui-même, qui ne s'entretient qu'avec de fausses et improbables images ou rêveries.

La perception intérieure doit donc être résolument distinguée de toute forme d'introspection.

Pour comprendre la pertinence de ceci, rappelons la définition que donne Brentano de la perception intérieure comme conscience de phénomènes psychiques. Il répartit de tels phénomènes en trois classes qui prétendent épuiser toutes les expériences mentales : les *représentations*, les *jugements* et les *phénomènes d'amour et de haine*³⁰. Ainsi, les phénomènes psychiques sont soit des représentations de paysages, de nuances de couleur et de ton, etc., soit des jugements (que tel ou tel objet existe), soit des phénomènes

29. Kafka, 1953, p. 72 (traduction originale de l'auteur que nous avons traduite une nouvelle fois ici). Comparer Heidsieck, 1994, p. 64.

30. Brentano, 1924, vol. I, tome II, ch. 6.

d'amour et de haine (catégorie qui comprend, pour Brentano, toutes les émotions et sensations, y compris les sensations de volonté), ou une combinaison des trois. C'est la catégorie des jugements qui illustre peut-être le plus clairement ce qui est impliqué dans la perception intérieure. En jugeant quelque chose, par exemple que cette figure rouge et verte existe, nous avons devant nous, en premier lieu, certains phénomènes physiques, les objets de notre perception extérieure (dans ce cas-ci, les données « rouge » et « vert » dans notre champ visuel). Mais nous *avons alors aussi connaissance* de ce qui se passe dans notre esprit ; nous sommes conscients — *obliquement* — du jugement lui-même comme d'un phénomène psychique, comme de quelque chose de vécu-au-travers qui peut être plus ou moins délibéré, plus ou moins approprié à son contexte, plus ou moins garanti par l'évidence, et ainsi de suite. De la même façon, en voyant directement devant nous la figure elle-même, nous sommes conscients, obliquement, de notre vision de celle-ci. Et c'est cette *conscience oblique*, présente dans toutes nos expériences mentales quelles qu'elles soient, qui est ce que Brentano entend par perception intérieure.

Parce que les perceptions intérieures sont, de par leur nature, des moments dépendants de totalités d'actes plus inclusifs qui comprennent aussi des moments de perception extérieure, et parce que la conscience oblique d'un acte mental présuppose aussi qu'il y a une quelconque conscience directe de l'objet de l'acte, il s'ensuit qu'il est impossible de communiquer les données de la perception intérieure, excepté en association avec une structure adéquate de perception extérieure. Nous voudrions d'abord, pour une telle structure, en appeler seulement à l'expérience ordinaire, mais étant donné les tendances et les habitudes avérées de l'esprit, cela placerait des obstacles presque insurmontables dans notre voie de restitution des données de la vie intérieure, puisqu'en de telles circonstances les attentions du lecteur suivraient leur cours naturel (elles seraient dirigées vers le déroulement externe de l'action). Mais il semblerait que les formes et les structures particulières de la conscience intérieure pourraient être rendues accessibles, être mises en représentation, si l'esprit du lecteur pouvait être d'une manière ou d'une autre distrait de son intérêt pour ce qui se déroule dans un monde extérieur figuré, de telle façon qu'il ne soit pas dirigé vers la représentation de simples et futiles actes d'introspection. Je crois que ceci peut être réalisé si l'ordre attendu du monde extérieur est présenté de manière brute, pas à pas, mais d'une certaine manière interrompu.

Considérez par exemple dans le passage suivant la manière dont notre attention s'enchaîne dans la vie intérieure du narrateur :

Je marchais, imperturbable. Mais puisque, en tant que piéton, je craignais l'effort de gravir le chemin de montagne, je le flattais peu à peu, le laissais s'incliner vers une distante allée. Les pierres s'évanouissaient à volonté et le vent disparut.

Je marchais d'un pas brusque et alors que je descendais je levai la tête, raidis mon corps et croisai mes bras derrière ma tête. Parce que j'aimais les forêts de

pins, je passai par des bois de la sorte, et parce que j'aimais regarder silencieusement les étoiles, les étoiles apparurent lentement dans le ciel, comme de coutume. Je ne vis que quelques nuages moutonnés qu'un vent soufflant juste à leur hauteur tirait dans l'air, à l'étonnement du piéton.

À l'opposé et à quelque distance de mon chemin, probablement séparée de lui par une rivière, je fis jaillir une énorme montagne dont le plateau, recouvert de broussailles, jouxtait le ciel. Je pouvais voir très nettement les petits rameaux des plus hautes branches et leurs mouvements. Cette vue, ordinaire comme elle peut l'être, me rendit si heureux que j'en oubliai, tel un petit oiseau sur un branchage de ces broussailles, de faire se lever la Lune. Elle se trouvait déjà derrière la montagne, sans doute irritée par cette attente.³¹

Le mode narratif des écrits de Kafka est, à un point frappant, la description d'une expérience par son acteur principal. Mais Kafka ne recourt pratiquement jamais à l'expression d'une introspection active. La description d'une conscience oblique du monde intérieur est plutôt réalisée par contraste avec l'ordre typique ou attendu de la réalité extérieure, par une césure de l'imbrication normale entre l'intérieur et l'extérieur. Cette qualité de littéralité obstinée des écrits de Kafka semble être le moyen de prendre au dépourvu le lecteur quand son attente d'un ordre naturel ou raisonnable du monde extérieur à laquelle elle conduit est bouleversée. Les descriptions que fait Kafka d'une réalité dépouillée ne sont jamais superflues, ne sont jamais introduites, par exemple, à des fins d'ornement. Mais il ne se donne pas non plus grand mal pour parvenir à un réalisme psychologique ou social particulier dans ses tableaux, surtout en ce qui concerne ses personnages secondaires. La description de la réalité extérieure sert plutôt une fin prédominante qui est de permettre l'exposition de quelque aspect particulier de la conscience oblique.

4 De notre connaissance du bien et du mal

La réputation de Brentano en Autriche durant les premières décennies de notre siècle, en dehors du petit cercle des philosophes et psychologues théoriques, était principalement celle d'un éthicien. Son ouvrage *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (*De l'origine de la connaissance morale*) était aussi familier à Vienne que l'étaient, par exemple, les *Principia Ethica* de Moore (qui, d'une certaine manière, lui ressemblent)³² pour les intellectuels de Bloomsbury à Cambridge. Cette popularité était en partie due au fait que

31. « Beschreibung eines Kampfes », Kafka, 1970, p. 207 et suivantes (traduction anglaise de 1971, p. 22).

32. La préface des *Principia Ethica* de Moore contient le passage suivant : « When this book had been already completed, I found, in Brentano's "Origin of our Knowledge of Right and Wrong", opinions far more closely resembling my own, than those of any other writer with whom I am acquainted. » Consulter aussi le compte-rendu de Moore sur les travaux de Brentano, publié en 1903.

Brentano avait réussi dans cet ouvrage à capter l'essentiel de la vision du monde partagée par les intellectuels centre-européens de son époque, et il serait donc surprenant que nous ne trouvions pas quelques échos de la pensée éthique de Brentano dans les écrits de Kafka³³.

Comme on l'a déjà fait remarquer, trois catégories fondamentales de phénomènes psychiques sont reconnues par Brentano : les représentations, les jugements et les phénomènes d'amour et de haine. Chaque action consciente est accompagnée ou fondue dans un ou plusieurs de ces phénomènes : par exemple, l'action de décapiter peut être accompagnée chez le bourreau de la perception intérieure de son propre dégoût. On supposera maintenant aisément que c'est à la dernière de ces catégories que se rapportent les questions éthiques. Ainsi, les critères proposés par les philosophes pour la détermination d'une conduite éthiquement correcte ou incorrecte tendirent à consister en affirmations assurant que la rectitude éthique devait être déterminée à la lumière de certaines considérations relatives aux sentiments et aux émotions : l'action qui est bonne est l'action qui est sentie bonne, ou qui est accompagnée de *bonne volonté*, ou qui participe au bonheur, etc.

La plus importante et, aux yeux de Brentano, la plus fallacieuse de ces doctrines est celle de l'utilitarisme, qui affirme que la justesse ou la fausseté éthique d'une action est mesurée directement selon le plaisir ou la douleur qu'elle engendre. Cette conception de l'éthique est du même acabit que les doctrines du naturalisme positiviste devenues prédominantes parmi les philosophes du XIX^e siècle, qui se fondaient sur le rejet de la possibilité d'une évidence apodictique dans la sphère de l'éthique, comme dans toutes les autres sphères, d'ailleurs. Husserl et les néo-kantiens mirent fin, au tournant du siècle, à la prédominance du positivisme dans le monde germanophone mais son premier défi sérieux fut la doctrine brentanienne du caractère fondamental du jugement pour l'éthique. La conviction de Brentano quant à la possibilité d'une évidence apodictique provient de sa conception des implications de l'existence de certaines variations dans la qualité de l'évidence en général, et donc aussi dans la qualité des actes mentaux sur l'évidence. Considérez, par exemple, relativement à la catégorie la plus simple de phénomènes psychiques (la catégorie des représentations), le fait que nous puissions percevoir un paysage plus ou moins clairement et que notre perception puisse avoir un plus ou moins grand degré de contenu intuitif ; ou le fait que nous puissions être conscients de nous rappeler le visage ou le numéro de téléphone d'une connaissance plus ou moins distinctement ; ou le fait que

33. Une fois encore, cependant, la possibilité d'une influence directe ne doit pas être sous-estimée. Wagenbach, en effet, voit les idées de Brentano comme ayant eu une influence très précise sur les écrits suivants de Kafka : « L'influence du cercle de Brentano [...] peut difficilement être sous-estimée, en particulier en tant qu'élément du développement de son rigorisme éthique tardif fondé sur une sorte de nécromancie du jugement (*Urteils magie*) », 1958, p. 116.

nous puissions imaginer le futur ameublement d'une pièce vide avec plus ou moins d'acuité ; et ainsi de suite. Chacun de ces trois types de représentations présente des variations claires et indéniables dans la qualité de l'évidence associée. Alors que ces variations peuvent dépendre en partie d'une aptitude innée (une bonne vue, par exemple), elles peuvent aussi dépendre d'un entraînement, qui peut à son tour être encouragé par des conventions morales et des arrangements institutionnels particuliers à la société.

Ces variations dans la qualité de l'évidence sont également un fait bien connu dans la sphère du jugement. Ainsi, d'une part, nous pouvons être conscients qu'une croyance spécifique, qui fut la nôtre pendant plusieurs années, reposait simplement sur l'autorité ou la coutume, sur une information mal vérifiée, ou sur une émotion ou un sentiment dont les origines n'ont jamais été explicitement considérées. D'autre part, nous pouvons être conscients qu'une croyance repose sur des données factuelles que nous avons soumises aux tests les plus rigoureux, ou qu'elle repose sur l'évidence immédiate (l'évidence de la perception intérieure), soit immédiatement, soit par le biais d'étapes déductives qui elles-mêmes reposent sur une évidence immédiate. L'idée de certitude absolue, de la plus grande évidence immédiate possible d'un jugement — qui n'a rien à voir avec les *sentiments* de certitude qui peuvent l'accompagner — s'obtient en considérant, sur la base d'un examen de tous les axes de variation possibles dans la qualité de l'évidence, le type de jugement qui présenterait, dans les circonstances favorables requises, l'évidence maximale concevable sur un tel axe.

Brentano veut défendre la thèse qu'un jugement a pour qualité d'être susceptible d'évidence absolue. Il soutient que cette thèse relève parfaitement du sens commun : il n'y a rien, dans notre expérience ordinaire de tous les jours ou dans la pratique du scientifique, qui puisse raisonnablement nous conduire à douter qu'un tel caractère soit quelque chose d'objectif. Ainsi, bien que quelques-uns des axes de variations que nous avons considérés reposent sur la présence ou l'absence d'éléments subjectifs (par exemple, la force de l'engagement émotionnel), cette présence ou cette absence d'éléments subjectifs n'est pas à son tour quelque chose d'objectif. La qualité de certitude est objective en cela qu'elle ne repose pas sur la répartition particulière, à l'intérieur d'une population donnée, de dispositions à contrôler ses propres prémisses, à examiner des arguments, etc., non plus que sur les techniques de construction d'une théorie etc., dans l'existence à n'importe quel stade donné. Qu'un jugement ait un pouvoir d'évidence ou de certitude absolue est quelque chose qui relève seulement du jugement et qui resterait vrai même si une intuition correspondante de la part du sujet jugeant ne se réalisait jamais.

Une autre manière d'exprimer le fait qu'un jugement a en lui-même le pouvoir d'être exercé avec une évidence absolue est de dire que le jugement est *vrai*. Pour Brentano bien sûr, les seuls jugements dont le caractère d'évidence absolue peut être saisi par des sujets pensants tels que les êtres humains

sont les jugements relatifs aux phénomènes psychiques — ce qui n'implique pas qu'ils soient les seuls jugements à être vrais³⁴.

Il y a une analogie dans la sphère de l'éthique des jugements de faits : les jugements de faits peuvent être exercés avec un plus ou moins grand degré d'honnêteté, etc., et les phénomènes d'amour et de haine, d'approbation et de désapprobation, peuvent, dans une certaine mesure, être troublés par des éléments extérieurs ou des éléments qui entrent en conflit avec ces derniers. Ainsi, nous pouvons cerner un analogue éthique à la notion d'évidence absolue — l'évidence d'un acte d'amour, par exemple, accompli de manière à participer de la plus grande clarté, immédiateté, etc., possibles. Que, dans les faits, des actes présentent toujours cette particularité n'est pas ici la question : nous avons seulement le souci d'établir la cohérence de cette notion et la consistance du tableau du monde éthique qu'elle présente. L'analogue éthique de la *vérité* est, en ce cas, la qualité de *justesse* ainsi déterminée : une action est éthiquement correcte si elle repose, ou pourrait en principe reposer, sur des actes d'amour ou d'approbation participant à un caractère établi de pureté maximale. Et c'est la connaissance de la justesse ou de la fausseté éthique, le *jugement* éthique, et non l'amour ou la haine, le plaisir ou le déplaisir, qui forme le fondement de l'éthique brentanienne.

Le champ des actions dont le caractère évident de bonté est donné de manière immédiate par un tel critère de justesse peut en fait être très limité (il serait confiné au genre d'exemple suivant : parvenir à la connaissance de la vérité, encourager l'amitié, faire le mieux le plus largement possible). Il n'est pas possible de fabriquer de paire de lunettes éthique qui nous permettrait de saisir immédiatement le degré de justesse éthique d'une action dans les circonstances hautement complexes au sein desquelles se posent normalement les problèmes éthiques. Comment alors, si c'est possible, faire en sorte que l'éthique brentanienne s'occupe non pas seulement de simples truismes mais plutôt de véritables dilemmes éthiques dans la réalité quotidienne?

Notons en premier lieu que le statut des problèmes éthiques complexes n'est pas, en principe, différent de celui des problèmes factuels ayant un même degré de complexité. Ce n'est qu'avec un relativement petit nombre de jugements scientifiques qu'on parvient à une évidence véritablement adéquate : l'application quotidienne de la science au monde matériel repose sur le développement de pratiques coutumières qui ne se fondent que partiellement sur cette évidence. L'utilité de ces expédients masque le fait que, dans le développement de notre connaissance du monde matériel, il y a, à n'importe quelle étape, un seuil au delà duquel aucune solution certaine ne peut être apportée à des jugements. Et Brentano soutient que ce qui s'applique à la sphère des jugements de faits s'applique aussi à la sphère de l'éthi-

34. De l'hypothèse que seuls les jugements relatifs aux phénomènes psychiques sont vrais, il s'ensuivrait, bien entendu, que le monde réel tel que nous le concevons normalement n'existe tout simplement pas.

que. Dans cette dernière aussi, le besoin continuel de solutions à des problèmes complexes (tels que ceux qu'affrontent, par exemple, juges ou politiciens) mena à des réseaux complexes de procédés empiriques à différents niveaux ainsi qu'au retranchement progressif des coutumes et conventions qui y sont associées, de telle manière que l'architecture du droit dans son ensemble peut être considérée, d'un certain point de vue, comme un instrument de résolution des dilemmes éthiques de la société évoluant très lentement. Le fait que de tels expédients doivent être acceptés dans la sphère de la praxis ne doit pas impliquer qu'il est injustifié de considérer la manière dont le seuil de l'évidence peut en principe être étendu. Et cela ne sanctionne pas davantage l'affirmation selon laquelle la résolution des problèmes éthiques est — comme le croient les positivistes — simplement objet de convention. La théorie éthique de Brentano est, plus que tout autre chose, l'affirmation de l'*objectivité* de la valeur éthique et de l'existence (qu'on ne peut peut-être pas découvrir factuellement) de solutions intrinsèquement optimales à *tous* les dilemmes éthiques. De la même manière qu'une proposition est en elle-même vraie ou fausse indépendamment de notre reconnaissance de sa valeur de vérité, une action est éthiquement correcte ou incorrecte indépendamment de notre appréhension de sa valeur morale.

5 Le tribunal intérieur

Nous pouvons maintenant déterminer plus précisément le rôle joué par le jugement, et plus spécifiquement par le jugement qui a caractère d'évidence, dans la sphère de l'éthique. Une action est éthiquement correcte si elle peut en principe reposer sur des actes d'amour ou d'approbation qui participent à un caractère de pureté maximale. Même là où il est impossible d'établir un lien direct entre une action visant un objet aimé et un jugement de la justesse de l'acte d'amour qui la sous-tend, il doit pourtant être possible de vérifier la justesse de cette action par des moyens indirects, à savoir par des chaînes de jugements (qui ont un caractère d'évidence et qui se rapportent aux phénomènes psychiques du sujet impliqué) soumises aux critères suffisants de témoignage, de clarté, etc., qui ont été établis ci-dessus. Mais alors, les processus impliqués dans l'attestation de la justesse de nos actions, dans le fait de *rendre un jugement* sur soi-même (processus comprenant la réunion et le classement de données pertinentes de la perception intérieure, la mise à l'épreuve de conclusions, etc.), transforment la vie intérieure de l'individu éthique en une sorte de tribunal.

Nous pouvons peut-être comprendre l'importance du subjectivisme radical qui sous-tend l'éthique brentanienne en considérant à nouveau la situation sociale et politique de la fin de l'Empire des Habsbourg. Après plusieurs siècles d'un régime autocratique, l'Autriche fit la brève expérience d'une forme d'organisation politique libérale et démocratique, expérience qui se termina abruptement. Son échec fut, paradoxalement, le résultat de

son succès initial. Elle avait placé un pouvoir (limité) entre les mains de bourgeois libéraux et éclairés qui firent beaucoup pour libérer l'Empire du joug de l'absolutisme. Toutefois, avec l'essor de la démocratie, le pouvoir et l'activisme politique passèrent progressivement dans les mains de meneurs de mouvements politiques de masse très peu éclairés qui menaçaient d'éliminer ces conventions de justice et de mesure qui sont précisément les conditions préalables d'un ordre social démocratique³⁵. Le chaos politique qui s'ensuivit s'acheva par le retour du pouvoir en des mains autocratiques.

Cette foi inébranlable dans le pouvoir d'amélioration sociale de la pensée libérale, foi partagée par les intellectuels européens tout au long du XIX^e siècle, était de ce fait anéantie, de telle façon que cela affecta la vie intellectuelle autrichienne pendant plusieurs décennies³⁶. Brentano réagit à l'effondrement du libéralisme en se tournant vers une doctrine éthique abstraite et idéalisée qui renfermait à la fois des éléments libéraux et traditionalistes, mais qui reposait sur des fondements essentiellement individualistes. La génération d'intellectuels autrichiens qui lui succéda, qui ne comprenait pas seulement Kafka mais aussi, par exemple, Weininger et Wittgenstein, fit face au dilemme en abandonnant entièrement les prémisses libérales, se détournant de la société en embrassant des doctrines éthiques encore plus individualistes³⁷. Ainsi perçoivent-ils le mécanisme de l'ordre social et politique avec l'incompréhension d'un somnambule. Et pourtant, leurs pensées et leurs actions ne se déroulent pas dans un espace éthiquement vide. Elles sont plutôt marquées par une confusion éthique omniprésente (la culpabilité). Là où un sérieux effort est fait pour briser cette confusion, pour substituer quelque lumière à l'obscurité éthique, comme, par-dessus tout, dans *Le Procès*, on peut le voir comme n'impliquant que ces processus internes qui, dans le système de Brentano, transforment l'esprit de l'individu concerné en ce qui équivaldrait à un tribunal.

L'individu confus dans son éthique ne peut résoudre son dilemme intérieur, ne peut vivre une vie éthiquement satisfaisante, que s'il en arrive au point où il peut *se juger* lui-même. Ceci n'est possible que s'il connaît la portée de ses moyens physiques et mentaux, que s'il peut entièrement appréhender l'importance de ses propres limites et s'il a la patience de ne pas vouloir les transgresser de manière illusoire³⁸.

35. Les mouvements impliqués ici étaient, en dehors des différents nationalismes établis de l'Empire, le pan-germanisme, le socialisme chrétien et, en réponse à ces deux derniers, le sionisme (cf. Schorske, 1967). Les doctrines subséquentes du nazisme sont très clairement issues de mouvements de ce genre.

36. Cf. Schorske, 1980.

37. L'individualisme anti-libéral était souvent associé à une forme de conservatisme paisible auquel se rattachait un respect de la loi et de l'autorité pour eux-mêmes, point de vue qui considérait toute forme de conviction révolutionnaire comme immorale. Cf. Smith, 1978, p. 429 et suivantes.

38. « La connaissance complète de soi-même. Être capable de saisir l'entière de ses facultés comme une petite balle. Être capable d'accepter le plus grand déclin comme quelque

6 Le cas de Joseph K.

Le récit de Kafka dans *Le Procès* est à la frontière entre le droit et la psychologie, en exploitant par-dessus tout l'ambiguïté entre le jugement comme acte mental et le jugement comme procédé légal. Cette ambiguïté n'est jamais résolue parce que notre conception commune de la limite entre le monde intérieur et le monde extérieur (social) a été suspendue. Un certain ensemble de phénomènes psychiques, particulièrement ceux qui sont liés au constant besoin de justification de K., peuvent être considérés comme déterminant eux-mêmes une réalité projetée, confondue ou enchâssée dans la réalité extérieure ordinaire. De la même manière que la conception qu'a Gregor Samsa de lui-même et de son corps détermine sa morphologie et son comportement dans le « monde extérieur » hybride qu'il a créé, le procès continué vécu par K. à l'intérieur de lui-même est aussi un procès réel dans le monde extérieur où il s' imagine vivre. Puisque ce monde est en partie une création, le procès aussi n'est jamais que partiellement réel (il ne peut être sanctionné que par les actes mentaux de K. lui-même).

Il nous est dit au tout début du texte de Kafka que les autorités faisant procès à K. ne font pas leur enquête afin de déterminer sa culpabilité. Plutôt, elles ne font, « tel qu'il est écrit dans la loi », que « suivre le chemin de sa culpabilité ». K. est arrêté ; mais on fait bien comprendre que cette arrestation ne doit se mettre en travers ni de sa profession ni de sa vie de tous les jours. Quand K. cherche le tribunal, il n'a d'abord aucune idée de l'endroit où il est sensé aller. Mais il se rappelle soudain la déclaration à l'effet que le tribunal « suivrait le chemin de la culpabilité », et il voit « qu'il s'ensuit immédiatement que le bureau d'enquête doit se trouver au haut de la rampe de l'escalier qu'il a choisi par accident ». Le tribunal est donc là où K. lui-même a ordonné qu'il soit, comme s'il le portait avec lui en tant que partie de ses effets personnels. Et alors qu'il s'assied dans le prétoire, il réalise que le jugement lui-même n'est jugement que s'il le *reconnaît comme tel*. Une défense devant la cour n'est pas vraiment permise, mais seulement tolérée — et il y a même quelques disputes concernant ce point. Et la procédure se fait en général à huis clos, même pour l'accusé. Car ce ne sont pas les faits réellement présentés à la cour qui sont décisifs, mais ce qui a lieu autour, dans la chambre de délibération et dans les corridors voisins. Il y a une chance que l'innocence de l'accusé joue un rôle dans l'acquittement qui pourrait effectivement avoir lieu, bien qu'un acquittement soit bien sûr quelque chose de rare, et qui ne se produit jamais en influençant d'une manière ou d'une autre le juge. Toutefois quand cela arrive, non seulement les mandats de comparution et tous les autres documents du procès doivent être détruits, mais on doit aussi rendre inexistants l'acquittement et le procès lui-même.

chose de familier et de conserver pourtant une certaine souplesse » (Journal du 8 avril 1912). Ou, comme le formule Neesen (1972, p. 143) : « Seul dans la sérénité, dans la prise de conscience de ses propres possibilités et avec une patiente modestie, peut-on vivre une vie satisfaisante. »

À la fin, on demande à K. de décider lui-même de reconnaître ou de ne pas reconnaître la cour. « La cour ne veut rien de vous. Elle vous acceptera si vous venez, et elle vous libérera si vous partez. » Et alors que K. est conduit à son supplice, il se sait devoir être lui-même son propre bourreau. Qui donc, se demande K., était le juge qu'il n'a jamais vu, et où donc était le tribunal où, jusqu'à la fin, il n'est jamais arrivé?³⁹ Le juge, la cour et le procès lui-même sont des projections de l'expérience intérieure de K., des projections du monde de la perception intérieure dans le monde des faits extérieurs. Et au moins un aspect du pouvoir agissant derrière cette projection est la conviction de K. qu'une action moralement correcte lui demande de parvenir à un jugement absolument évident. Parce qu'il pense que c'est quelque chose qu'il ne peut atteindre que par un processus de débat, processus qui présupposerait toute une série d'investigations et de discussions et parce que, comme il en est vaguement conscient, il est incapable d'être honnête avec lui-même, il crée une série d'événements ayant la nature d'un procès judiciaire, obscurément perçu comme tel, et qui ferait le travail pour lui : « Puisqu'on se clarifie soi-même au moyen d'un jugement, et puisque ce jugement doit avoir lieu au centre du moi, ce moi devient une sorte de tribunal [...] ».⁴⁰

Là où, comme dans l'Autriche de la fin de l'Empire des Habsbourg, le respect de la société en tant qu'arbitre moral est détruit, ce rôle doit échoir à la *conscience* du sujet individuel. Là où récompense et punition éthiques ne peuvent plus être considérées comme des événements dans le monde, elles doivent être conçues comme résidant *en l'action elle-même*.

Culpabilité et punition ne sont pas deux choses distinctes ; elles sont une. Il est alors possible d'en retirer au moins ce réconfort, qu'il n'est pas de criminel qui échappe vraiment à la punition qu'il mérite. Les fondements philosophiques de ce monde introverti furent décrits par Brentano et, plus radicalement encore, par Weininger et Wittgenstein. Mais c'est Kafka qui montra avec le plus d'acuité à quoi il pourrait bien ressembler de vivre dans un tel monde, un monde dans lequel le sujet individuel est à tel point entraîné à l'intérieur de lui-même que la conviction d'un ordre extérieur de la réalité commence lentement à revêtir la forme d'une superstition.

Bibliographie

- Ash, Mitchell G., *Gestalt Psychology in German Culture 1890-1920 : Holism and the Quest for Objectivity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995
- Bense, M., *Die Theorie Kafkas*, Berlin, Kiepen Hauer and Witsch, 1952

39. Ce résumé du *Procès* est tiré de celui de Neesen, 1972, p. 202.

40. *Ibid.*, p. 205, et cf. aussi à la même page : « puisque le tribunal est en Joseph K. lui-même, il devient compréhensible qu'il n'ait pas à interrompre le cours normal de sa vie. Et pour la même raison il est partout où K. le cherche, ainsi que là où il ne l'attend pas. »

- Bergmann, H., *Untersuchungen zum Problem der Evidenz der inneren Wahrnehmung*, Halle, Niemeyer, 1908
- , *Das philosophische Werk Bernard Bolzanos*, Halle, Niemeyer, 1909
- Bezzel, C., *Kafka-Chronik*, München, Hanser
- Binder, H., *Motiv und Gestaltung bei Franz Kafka*, Bonn, Bouvier, 1966
- , *Kafka-Handbuch*, 2 vol., Stuttgart, Kröner, 1980
- Brentano, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. 2^e édition, avec une introduction de Oskar Kraus, Leibniz, Meiner, 1924 (1^{ère} édition : 1876) (traduction anglaise : McAlister, L.I., *Psychology from an Empirical Standpoint*, London, Routledge, 1973)
- , *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 3^e édition révisée, avec une introduction de Oskar Kraus, Leipzig, Meiner, 1934 (1^{ère} édition : 1899) (traduction anglaise : Chisholm, R.M., et Schneewind, E.H., *The origin of our Knowledge of Right and Wrong*, London, Routledge, 1969)
- , *Deskriptive Psychologie*, Hamburg, Felix Meiner, 1982 (traduction anglaise : Müller, Benito, *Descriptive Psychology*, London/New York, Routledge, 1995)
- Brod, M., *Streitbares Leben — Autobiographie*, Munich, Kindler, 1960
- , *Franz Kafka — Eine biographie*, 3^e édition, Frankfurt, Fischer, 1974
- Busse, L., *Geist und Körper — Seele und Leib*, Leipzig, Dürr, 1903
- Chisholm, R. M., *The First Person*, Hassocks, Harvester, 1981
- Demetz, P., « Kafka, Freud, Husserl : Probleme einer Generation », *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, 7, 1955, p. 59-69
- Emrich, W., *Franz Kafka*, 2^e édition, Frankfurt, Athenäum, 1960
- Fabian, Reinhard, dir., *Christian von Ehrenfels : Leben und Werk*, Amsterdam, Rodopi, 1986
- Grassl, Wolfgang et Smith, Barry, « A Theory of Austria », dans Nyiri, J. C., dir., *From Bolzano to Wittgenstein : The Tradition of Austrian Philosophy*, Vienne, Hölder-Pichler-Tempsky, Dordrecht, Reidel, 1986, p. 11-30
- Haller, R., « Wittgenstein und die wiener Schule », dans *Studien zur österreichischen Philosophie*, Amsterdam, Rodopi, 1978, p. 163-188 (traduction anglaise dans Nyiri, J. C., dir., 1981, p. 91-112)
- Harder, M.-L., *Märchenmotive in der Dichtung Franz Kafkas*, dissertation, Fribourg, 1962
- Heaton, J. M., « Brentano and Freud », dans Smith, B., dir., *Structure and Gestalt — Philosophy and Literature in Austria-Hungary*, Amsterdam, Benjamins, 1981, p. 161-194
- Johnston, W.M., *The Austrian Mind — Intellectual and Social History 1848-1938*, Berkeley, University of California Press, 1972
- Kafka, F., *Hochzeitsvorbereitung auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, New York, Schöen, 1953
- , *Sämtliche Erzählungen*, Frankfurt, Fischer, 1970

- Katkov, G., « The World in Which Brentano Believed He Lived », dans Chisholm, R. M., et Haller, R., dir., *Die Philosophie Franz Brentanos*, Amsterdam, Rodopi, 1978, p. 11-28
- Heidsieck, Arnold, *The Intellectual Contexts of Kafka's Fiction : Philosophy, Law, Religion*, Columbia, Camden House, 1994
- Kowalewski, G., *Bestand und Wandel — Meine Lebenserrinerungen — zugleich ein Beitrag zur neueren Geschichte der Mathematik*, Munich, Oldenbourg, 1950
- Küng, G., « The Phenomenological Reduction as Epoché and as Explication », *The Monist* 59, 1975, p. 63-80
- , « Zur Erkenntnistheorie von Franz Brentano », dans Chisholm R. M., et Haller, R., dir., *Die Philosophie Franz Brentanos*, Amsterdam, Rodopi, 1978, p. 169-82
- Marek, Johannes et Smith, Barry, « Einleitung zu A. Marty's 'Elemente der deskriptiven Psychologie' », *Conceptus*, 21, 1987, p. 33-48 (introduction de l'éditeur aux extraits des conférences de Marty : *ibid.*, p. 49-66)
- Marty, A., *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, vol.1 (seul volume publié), Halle, Niemeyer, 1908
- Moore, G. E., *Principia Ehtica*, Cambridge, University Press, 1903
- , « Review of Franz Brentano : *The Origin of the Knowledge of Right and Wrong* », *International Journal of Ethics*, 14, 1903a, p. 115-123
- Neesen, P., *Vom Louvrezirkel zum Prozess — Franz Kafka und die Psychologie Franz Brentano*, Göppingen, Kümmerle, 1972
- Neurath, O. et al., *International Encyclopedia of Unified Science*, vol. 1, n°1, Chicago, University of Chicago Press, 1938
- Nyiri, J. C., « Intellectual Foundations of Austrian Liberalism », à paraître dans Smith, B. et Grassl, W., dir., *Austrian Philosophy and Sical Thought*, München, Philosophia, 1982
- , dir., *Austrian Philosophy : Studies and Texts*, Munich, Philosophia, 1981
- Pondrom, C. M., « Kafka and Phenomenology. Joseph K's Search for Information », *Wisconsin Studies in Comtemporary Litterature*, 8, 1967, p. 78-95
- Schorske, C. E., « Politics and the Psyche in *fin de siècle* Vienna, Schitzler and Hofmannsthal », *American Historical Review*, 66, 1960/1961, p. 930-946
- , « Politics in a New Key : An Austrian Triptych », *Journal of Modern History*, 39, 1967, p. 343-386
- , *Fin-de-Siècle Vienna*, New York, Knopf, 1980
- Smith, B., « Law and Eschatology in Wittgenstein's Early Thought », *Inquiry*, 14, 1978, p. 425-441

- , « Kafka and Brentano : A Study in Descriptive Psychology », in Smith, B., dir., *Structure and Gestalt — Philosophy and Litterature in Austria-Hungary*, Amsterdam, Benjamins, 1981
- , *Austrian Philosophy : The Legacy of Franz Brentano*, La Salle and Chicago, Open Court, 1994
- Smith, B. et Mulligan K., « Pieces of a Theory », à paraître dans Smith, B., dir, *Parts and Moments — Studies in Logic and Formal Ontology*, Munich, Philosophia, 1982
- Utitz, E., « Erinnerungen an Franz Brentano », *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität*, 4, 1954
- Wagenbach, K., *Franz Kafka — Eine Biographie seiner Jugend — 1883-1912*, Berne, Francke, 1958
- Weininger, O., *Geschlecht und Chracter — Eine Prinzipielle Untersuchung*, Vienne, Braumüller, 1903

Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997, 119 p.

Alain Beaulieu

La critique de la raison en Europe centrale
Volume 26, numéro 2, automne 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004898ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/004898ar>

[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

Beaulieu, A. (1999). Compte rendu de [Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997, 119 p.] *Philosophiques*, 26 (2), 373–375.
<https://doi.org/10.7202/004898ar>

Comptes rendus

Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Paris, PUF, 1997, 119 p.

Contrairement à ce que son titre laisse penser, ce livre ne s'adresse pas en premier lieu aux amateurs d'exégèse biblique. Malgré les références aux textes sacrés, le Paul dont il est ici question n'est ni un apôtre ni un saint. Fier de son expérience au sein de diverses organisations d'intellectuels de gauche, Badiou tente plutôt de tirer les conséquences de l'hypothèse à peine fantaisiste qui fait de Paul « un Lénine dont le Christ aurait été le Marx équivoque » (p. 2). La question posée dans cet essai, plus explicite dans d'autres textes du même auteur, est la suivante : saurions-nous reconnaître les vrais résistants de notre époque, celle de la mondialisation et de l'homogénéisation identitaire? Plus radicalement : que font les révolutionnaires à l'heure de l'émergence de la pensée unique placée sous l'égide de notre régime capitalisto-démocratique dominant? Le Paul que propose d'étudier Badiou porte donc moins la soutane qu'il ne revêt l'habit du résistant à l'époque des débuts du despotisme militaire de l'empire romain. Et son époque est *mutatis mutandis* encore la nôtre. C'est le caractère intemporellement révolutionnaire de Paul que Badiou souhaite mettre en évidence, jusqu'à mobiliser, de façon peu orthodoxe, un vocabulaire politiquement moderne pour rendre compte de l'entreprise de Paul. Celui-ci devient ainsi le chef de parti ou de faction, un activiste qui rencontre des adhérents, des sympathisants et des opposants et qui, de surcroît, doit veiller à l'organisation des collectes.

Badiou voit dans l'œuvre de Paul celle d'un grand militant en tant que ce dernier, comme dans toute grande politique, a un message à livrer. Cette annonce consiste essentiellement pour Paul, au cours des différentes épîtres, à propager sa foi dans le seul Événement-Résurrection. Pour élaborer sa propre théorie de l'événement, Badiou tire parti de la relativisation par Paul des messages périphériques du Christ et des miracles qui viendraient témoigner de son caractère divin. Pour Paul, l'essentiel se magnifie dans le strict Événement de la résurrection. Événement qui ne requiert nulle preuve, qui n'est absolument pas objet de connaissance et qui n'en appelle qu'à la seule conviction individuelle. Ce qui renvoie à l'une des préoccupations majeures de toute l'œuvre de Badiou, à savoir celle de l'événement indémontrable, inconnaissable et inconditionné propre à engendrer de l'impensable et de l'inimaginable. En ce sens, l'œuvre de Paul devient emblématique de la philosophie d'aujourd'hui, nous dit Badiou, non seulement parce qu'elle pose la question de la reconnaissance possible du résistant, mais aussi parce que nous vivons dans une époque où, plus que jamais, la conceptualisation trouve ses limites et où l'événement en général devient l'enjeu décisif de la pensée.

Si Paul nous est si présent, c'est parce qu'il est parvenu, par ses prédications centrées autour du seul Événement-Résurrection, à pousser l'expérience événementielle à une certaine limite en universalisant un fait singulier donné comme commencement absolu et n'engageant que la seule conviction du croyant. C'est au nom de cette refondation événementielle à caractère universel que Paul deviendra dissident à la fois de la sagesse grecque, de la religion juive et des Chrétiens faibles (ceux, par exemple, qui se disputent autour de la question, si peu significative aux yeux de Paul,

de la circoncision). Il militera au nom de la reconnaissance de cette cause impersonnelle qu'est l'Événement-Résurrection et qui doit pouvoir générer une conviction nouvelle chez les gens, qu'ils soient juifs, grecs, femmes ou hommes de tous lieux. D'où la puissance d'universalité du message paulinien.

Ce qui fascine Badiou, ce sont les conditions d'une telle « singularité universelle » (p. 14), conditions qui seraient également celles de notre philosophie aujourd'hui. Ce qui veut dire que (si l'on excepte le contenu de la résurrection du Christ) la tâche de Paul demeure exemplairement la nôtre encore aujourd'hui : rendre compte des événements, ces inconnaissables, ultimement dans leur puissance de transformation universelle. Comme on le voit, la question de la résultante historique de la diffusion du message christique par Paul au niveau religieux est laissée de côté au profit d'un examen de l'événement dans sa puissance à générer des révolutions pour lesquelles l'œuvre de Paul devient exemplaire. L'événement singulier est toujours, pour parler comme Mallarmé (l'un des principaux chevaux de bataille de Badiou avec Gödel et Cantor), tel un coup de dés qui tranche dans le réel jusqu'à pouvoir prétendre à l'universalité d'une nouvelle fondation. Au cours de l'histoire, Badiou croit que certains philosophes et artistes ont su décrypter dans le coup de dés de Paul son caractère universel jusqu'à faire résonner, en écho, le style paulinien dans leurs œuvres. Au nombre de ces héritiers de la pensée événementielle de Paul, Badiou examine les cas de Pascal, qui a dû créer un discours lui permettant de concilier sa foi religieuse avec les progrès de la science, du cinéaste Pasolini, qui projetait de réaliser un film sur la vie de Paul transposée dans nos métropoles contemporaines, et de Nietzsche, qui se voyait lui-même comme un destin pour l'humanité, un événement en soi.

Le lecteur ne manquera pas de remarquer combien l'opacité stylistique des dernières sections tranche avec la limpidité des précédentes. Mais peut-être n'est-ce là un obstacle que pour les nouveaux adeptes de la pensée de Badiou. Quoi qu'il en soit, cette dernière partie rassemble huit théorèmes typiques de son style qui découlent de la pensée axiomatique paulienne de l'événement. Citons-en deux : « L'événement seul, comme contingence illégale, fait advenir une multiplicité en excès sur elle-même et donc la possibilité d'outrepasser la finitude » (p. 85) et « Un sujet fait loi non littérale de l'adresse universelle de la vérité dont il soutient le processus » (p. 92). Pour une meilleure compréhension de ces théorèmes, il est souhaitable d'avoir en tête quelques notions spécifiques (l'Un, la finitude, la multiplicité, la procédure de vérité) thématiques dans les précédents livres de Badiou et principalement dans *L'être et l'événement* (Paris, Seuil, 1988).

En somme, le livre *Saint-Paul. La fondation de l'universalisme* constitue un formidable plaidoyer en faveur d'une pensée de l'événement. On ne peut que saluer l'inventive interprétation de Paul par Badiou, qui en fait rejaillir une contemporanéité possible. Cependant, malgré le soin avec lequel Badiou souligne, dans le prologue, son caractère « héréditairement irrégulier », on se demande quand même si son livre n'est pas à placer dans une certaine mouvance interne au champ de la philosophie française depuis une dizaine d'années en faveur d'un retour à la parole sacrée, voire même à l'élaboration contagieuse d'une sorte de philosophie religieuse. En effet, on peut dire que l'époque du grand mépris post-soixante-huitard affiché à l'égard des textes religieux et fondateurs est aujourd'hui devenue, au moins en France, quelque chose du passé. Outre la dernière génération de phénoménologues (Marion, Chrétien, Henry, disciples de Lévinas) rassemblés autour de préoccupations théologiques

communes, on voit aussi les initiateurs de la déconstruction (Derrida, de façon récurrente) et de la postmodernité (Lyotard dans son livre posthume sur saint Augustin) se replier sur des textes religieux pour y puiser des éléments d'une philosophie présentée comme originale. La pensée de Badiou, contemplateur déclaré de la religion, est-elle à placer dans ce panorama philosophico-religieux? Badiou a-t-il arrêté son choix sur saint Paul de façon aussi désintéressée qu'il l'affirme? C'est à se demander si on en a déjà terminé avec le problème des singularités posé en termes strictement conceptuels. L'avenir nous dira si saura persister ce caractère intempestif, jusqu'à maintenant triomphant dans les écrits « antiphilosophiques » de Badiou, qui demeure quand même aujourd'hui le penseur le plus original en France.

ALAIN BEAULIEU

Université de Paris VIII Vincennes-St-Denis

Philosophiques

philosophiques

Ginisti, Jean-Pierre, *La logique combinatoire*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je? » n° 3205), 1997, 127 p.

Yvon Gauthier

La critique de la raison en Europe centrale
Volume 26, numéro 2, automne 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004928ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/004928ar>

[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. (1999). Compte rendu de [Ginisti, Jean-Pierre, *La logique combinatoire*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je? » n° 3205), 1997, 127 p.] *Philosophiques*, 26 (2), 375–376. <https://doi.org/10.7202/004928ar>

Comptes rendus

Ginisti, Jean-Pierre, *La logique combinatoire*. Paris, PUF (coll. « Que sais-je? » n° 3205), 1997, 127 p.

Ce petit livre est une excellente introduction à la logique combinatoire et à ses applications dans les sciences humaines, y compris l'informatique appliquée. J.-P. Ginisti a en effet réussi à condenser en un mince volume un aperçu historique et une synthèse théorique qu'on peut compléter utilement par les travaux de J.-P. Desclés, en particulier *Langages applicatifs, langues naturelles et cognition* (Paris, Hermès, 1990).

Ce sont davantage les applications en linguistique, en psychologie ou en philosophie (chez Desclés) que les fondements logiques ou les questions fondationnelles de la logique combinatoire qui intéressent l'auteur. On sait que c'est Schönfinkel qui, dès 1924, a voulu construire une logique de la quantification sur la seule notion de fonction conçue comme opération ou action sur un opérande, c'est-à-dire une donnée. C'est l'idée d'une combinaison applicative ou d'une application d'un objet sur un autre qui est à l'origine de la logique combinatoire (p. 11). Un autre fondateur, H.B. Curry, a cherché dès 1930 la solution des paradoxes de l'auto-application dans une logique des combineurs qui voulait éviter les variables liées (ou apparentes, comme le disait Russell). Mais la logique combinatoire en a engendré d'autres, et ce n'est pas de ce côté qu'on doit chercher ses résultats les plus féconds. L'isomorphisme de Curry-Howard, malheureusement ignoré dans l'ouvrage, est le fait de Curry, qui a remarqué en 1958 que les types ou catégories d'objets de la logique combinatoire sont isomorphes aux énoncés de la logique propositionnelle (intuitionniste). Howard a généralisé l'isomorphisme qui constitue l'acte de naissance de la théorie constructive ou intuitionniste des types dont P. Martin-Löf est le principal promoteur. Remarquons que cette théorie moderne des types n'a plus grand-chose en commun avec la théorie originale de Russell, qui avait dû inventer les types ramifiés pour rendre compte des variables liées, puisque les types dont il s'agit sont de toutes sortes, aussi bien logiques que grammaticaux. Après une brève introduction historique (chap. I), l'auteur présente la théorie des combineurs élémentaires (identité, permutation, combinaison, etc.) avec les techniques de réduction des formules combinatoires (chap. II). Le chapitre III est consacré à l'algèbre des combineurs et aux techniques d'expansion qui sont l'inverse des techniques de réduction des expressions. Le chapitre IV contient quelques éclaircissements sur les travaux de Schönfinkel et Curry ainsi qu'un bref exposé du calcul-lambda de Church (p. 84-85), qui est apparenté à la logique combinatoire, puisque l'abstracteur lambda était destiné à faire abstraction des variables liées. La logique illative ou les systèmes illatifs de la logique combinatoire font l'objet du cinquième chapitre. Les systèmes illatifs ou inférentiels traitent de la déduction en termes d'une axiomatisation de la théorie des combineurs, alors que le chapitre VI porte sur un système déviant, la logique des foncteurs de prédicats de Quine de 1960. La conclusion dresse un bilan sommaire des acquis de la logique combinatoire tout en escamotant les problèmes fondationnels, la consistance par exemple, afin de mettre mieux l'accent sur les applications, des langages de programmation à la philosophie. À ce titre, il faut citer l'analyse sémantique qu'a faite J.-P. Desclés de l'argument ontologique du *Proslogion* de saint Anselme, le « *id quo nihil maius cogitari possit* » (« ce de quoi (ou de quoi) rien de plus

grand ne peut être pensé ») qui utilise la double négation. Ou encore, K. Dosen, en s'appuyant sur Wittgenstein (*Tractatus* 4.0312 et 5.4611), a voulu montrer que les constantes logiques ne représentent pas des objets, mais sont des articulations syntaxiques ou des signes de ponctuation. Mais ce ne sont là que des indices de structure (règles structurales ou syncatégorématiques) pour le contenu opératoire, dirait Gentzen, qui a insisté sur le caractère externe de la symétrie structurale pour le calcul des séquents. La structure externe, par exemple un seul conséquent pour la logique intuitionniste (alors qu'en présence du tiers exclu la logique classique va devoir accueillir plus de structure (symétrie) pour accommoder la double négation), ne signifie pas que la logique intuitionniste ne diffère de la logique classique que par l'exclusion d'un tiers ; c'est bien plutôt l'interprétation des constantes $\vee$ et $\exists$, par exemple, qui justifie l'intuitionnisme. La logique combinatoire, par l'isomorphisme de Curry-Howard, retrouve en partie le chemin interne du contenu en insistant sur le caractère constructif de la fonctionnalité ou de l'opérativité (de la flèche de l'implication, par exemple) mieux que l'interprétation ensembliste des connecteurs (où le fer à cheval $\supset$ peut être inversé en symbole d'inclusion $\subset$).

Le livre de J.-P. Ginisti est utile et sa bibliographie est pertinente, malgré le parti pris de la logique combinatoire appliquée au détriment des problèmes fondationnels. Le vœu de Schönfinkel et de Curry est partiellement réalisé, si on pense que la logique, et l'algèbre selon le mot de Kronecker, ne sont qu'un calcul de l'alphabet (*Buchstabenrechnung*). La logique combinatoire aura montré, un peu comme la phonologie pour la phonétique, que pour simplifier les choses on peut prendre un petit nombre de majuscules (les combineurs) pour remplacer les minuscules (variables) d'un alphabet quelconque.

YVON GAUTHIER
Université de Montréal

Philosophiques

philosophiques

Geneviève Brykman (dir.), *Ressemblance et dissemblances dans l'empirisme britannique*, Nanterre, Publications du Département de Philosophie Paris X-Nanterre (coll. « Le temps philosophique » n° 6), 1999, 172 p.

Sébastien Charles

La critique de la raison en Europe centrale
Volume 26, numéro 2, automne 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004908ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004908ar>

[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

Charles, S. (1999). Compte rendu de [Geneviève Brykman (dir.), *Ressemblance et dissemblances dans l'empirisme britannique*, Nanterre, Publications du Département de Philosophie Paris X-Nanterre (coll. « Le temps philosophique » n° 6), 1999, 172 p.] *Philosophiques*, 26 (2), 376–379.
<https://doi.org/10.7202/004908ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2000

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Comptes rendus

Geneviève Brykman (dir.), *Ressemblance et dissemblances dans l'empirisme britannique*. Nanterre, Publications du Département de Philosophie Paris X-Nanterre (coll. « Le temps philosophique » n° 6), 1999, 172 p.

Deux ans après *Berkeley et le cartésianisme* paru également sous sa direction (nous en donnions une recension dans *Horizons philosophiques* 9, 2, 1999, p. 136-139), Geneviève Brykman nous propose un nouvel ouvrage collectif dans la même collection mais qui, au lieu de se concentrer sur un seul penseur, nous propose une étude thématique évoquant les rapports entre ressemblance et dissemblances dans l'empirisme britannique, analysé de ses balbutiements (Bacon et Hooke) à notre début de siècle (Russell, la phénoménologie). L'ouvrage présente huit articles d'auteurs différents s'ordonnant autour de la thématique retenue, précédés par un bref avant-propos de G. Brykman.

Les contributions étant classées chronologiquement, il est normal de commencer par le texte de Philippe Hamou qui dévoile une figure encore peu connue du monde philosophique, celle de Robert Hooke, précurseur non négligeable de l'empirisme anglais. Dans le cadre du thème retenu, le choix de Hooke s'explique aisément par son recours au concept de « sans pareil » ou de « non pareil ». Il s'agit d'une expérience originaire, telle celle d'Huygens découvrant l'anneau de Saturne ou celle de Hooke explorant l'inconnu grâce au microscope, qui montre le rôle nouveau accordé à la science, celui de la découverte de l'extra-ordinaire. Il s'agit d'être présent à la nouveauté (c'est le sens de la notion d'*autopsia* chez Hooke), puis de dégager des lois permettant de l'appréhender au mieux. Pour Hooke, la nature doit être interrogée dans toute sa diversité phénoménale — elle est un « maître de mécanique » (p. 28) — et les recherches ne doivent pas se réduire à l'artifice humain, bien plus limité, mais s'ouvrir à tout ce que les techniques modernes nous permettent de découvrir. D'où l'indéniable supériorité de la science moderne par rapport à celle des Anciens, réduite qu'elle était à ce qui se donnait à voir et incapable de franchir les bornes naturelles de l'espèce humaine.

Les trois textes qui suivent focalisent leur attention sur la philosophie de Berkeley. Geneviève Brykman s'intéresse pour sa part à la proposition berkeleyenne qui veut qu'une idée ne ressemble qu'à une autre idée (le « principe de ressemblance », que les commentateurs anglo-américains désignent par l'expression *likeness principle argument*). Critiquant la lecture qu'en a faite Ph. Cummins, Geneviève Brykman montre que cet argument doit être vu dans sa finalité réfutative, et replacé dans son contexte historique. D'où la lecture qu'elle propose du statut de l'idée chez Descartes, et de la différenciation entre qualités primaires et secondaires chez Boyle et Locke. Vient ensuite l'évocation de la figure singulière de Simon Foucher, qui refuse de voir une quelconque ressemblance entre les idées et les choses du monde naturel. À ce niveau de l'analyse, G. Brykman montre, contre R. Watson, toute la portée critique du principe de ressemblance chez Berkeley. En établissant le fait que les idées de chaque registre sensoriel sont hétérogènes, Berkeley sape le fondement du réalisme philosophique qui repose sur une comparaison des sensations entre elles, censées renvoyer à une

même substance. Dès lors, Dieu seul peut garantir que la concordance entre les idées et l'immatérialisme est bien l'arme idéale à opposer au scepticisme et à l'athéisme.

Roselyne Dégremont s'interroge de son côté sur la notion d'identité chez Berkeley. À partir de la définition de quatre thèses essentielles, parfois contradictoires — (1) la notion d'identité, étant abstraite, est dépourvue de sens ; (2) chaque idée est si particulière que, par principe, elle n'est jamais « la même » qu'une autre, à la fois entre « sujets » percevants et pour le même sujet percevant ; (3) différentes personnes peuvent percevoir la même chose ; (4) s'agissant du « même », seul importe ce qu'on dit, non ce qui est —, elle parvient à résoudre contradictions et difficultés en suivant Berkeley dans son opposition entre ontologie de la différence et sémiologie du même. Cela l'amène à montrer qu'il n'existe aucune contradiction à dire que nous pouvons parler des « mêmes choses », mais qu'il est plus délicat de parler d'un « même esprit ». Le problème de l'identité personnelle est dès lors évoqué et ce, d'autant plus que nous n'avons de l'esprit, selon Berkeley, qu'une notion et non une idée. Seules des idées peuvent être perçues et l'esprit est ce qui perçoit et non ce qui est perçu. Contre Locke et Leibniz, Berkeley nie le fait que la conscience fasse l'identité personnelle et réduit cette dernière à une mêmété constatée par autrui ou vécue intuitivement par chacun.

Le texte suivant, de Laurent Jaffro, tente de faire le point sur la question de la différence entre sensation et imagination chez Berkeley. Selon ce dernier, si cette différence n'est pas solidement fondée, l'immatérialisme bascule dans le solipsisme — mais il en va de même pour le matérialisme des Lumières, qui postule que les choses en soi nous sont inconnues et que nous n'en connaissons que ce que nous en percevons (cette question n'est donc pas problématique pour l'immatérialisme seul). Ce que Berkeley lui-même a bien compris, comme Philonous le souligne à Hylas : « In short, by whatever method you distinguish *things* from *chimeras* on your own scheme, the same, it is evident, will hold also upon mine » (Luce-Jessop, II, p. 235). L'article, pour intéressant qu'il soit, semble poser problème au niveau de sa thèse même qui dit que, pour Berkeley, « l'ordre est postérieur et extérieur aux choses ; les choses n'expriment rien par elles-mêmes » (p. 87). Cette thèse est capitale car elle est au fondement même de l'interprétation de L. Jaffro. Selon lui, penser l'inverse serait croire que Dieu a un plan, que sa volonté dépend de sa sagesse, et faire de Berkeley un disciple de Malebranche ou de Leibniz sur ce point. Soit, mais c'est oublier un peu vite la doctrine de la Providence berkeleyenne ou le statut délicat de l'archétype et privilégier le philosophe au théologien. Dans l'*Alciphron* par exemple (sixième dialogue, §§ 16 et 17), Berkeley justifie avec la plus grande fermeté la liaison providentielle des événements mondains (son discours est fort proche des thèses de Bossuet en la matière) et l'on voit mal comment la volonté divine s'exprimerait providentiellement sans une sagesse s'exerçant en vue du meilleur. Proche de Leibniz, Berkeley va même jusqu'à reprendre l'argument augustinien qui veut que le mal ne soit qu'une question de point de vue : « To me it seems that a minute philosopher is like a conceited spectator, who never looked behind the scenes, and yet would judge of the machinery ; who, from a transient glimpse of a part only of some one scene, would take upon him to censure the plot of a play » (Luce-Jessop, III, p. 249-250). Sans Providence, comment expliquer également le sens de nombreux sermons de Berkeley, et notamment de celui qui porte sur la venue du Christ ? Il faudrait donc nuancer les propos de L. Jaffro à la lumière de la théologie berkeleyenne.

De l'univers conceptuel berkeleyen, Jean-Pierre Cléro nous mène à celui de Hume en proposant de s'interroger sur le statut de l'imagination dans sa pensée. Il

montre que les termes *imagination* et *fancy* ne sont pas interchangeables car ils renvoient à des contenus différents. Après avoir défini la nature de l'imagination, puis les contradictions qu'elle recouvre dans la philosophie humienne (activité/passivité, liberté/ordre, vivacité/faiblesse, finitude/infinitude), l'auteur en vient à conclure, à partir d'une judicieuse lecture du *Traité de la nature humaine* et de l'*Enquête sur l'entendement humain*, que la résolution de ces antinomies ne se comprend qu'à partir d'une différenciation notionnelle : « *Fancy* est donc liée à l'impression de liberté que nous éprouvons en imaginant alors que [...] *imagination* occupe plutôt les domaines plus réglés et plus systématiques de l'*imagination* » (p. 100-101).

Michaël Biziou propose quant à lui une analyse intéressante de l'analogie célèbre de la « main invisible » d'Adam Smith. Faisant de l'analogie un concept-clef de la philosophie de Smith, il montre qu'elle permet de réduire une souffrance spirituelle née de la volonté d'expliquer le monde. Parce qu'elle permet de réduire l'inconnu au connu, l'analogie calme les inquiétudes de l'esprit face à ce qui lui paraît incompréhensible. D'où l'idée que les premières analogies sont de purs anthropomorphismes (la volonté des dieux donne sens aux phénomènes inconnus), puis de vrais mécanomorphismes (l'incompréhensible est subsumé sous des lois générales). Mais l'esprit, après avoir circonscrit ses inquiétudes grâce au schème mécaniste, se doit encore d'expliquer la cause d'un tel univers, cause particulière et non générale puisqu'il n'existe qu'un seul monde. « C'est donc parce qu'elle est face à un objet pour lequel elle ne peut pas imaginer de loi générale que la philosophie est conduite au théisme » (p. 130-131). Ce qui explique que l'analogie de la main invisible découle d'un théisme original qui n'a pour but que de calmer la curiosité insatiable de l'esprit humain.

Avec Ali Benmakhlouf, nous quittons le xviii^e siècle pour le xx^e, et Hume pour Russell. Pourtant les problèmes restent identiques, et seule la science nouvelle permet de les formuler différemment. Pour Russell, la réalité n'est, pour les êtres humains, que de l'ordre d'une connexion tirée de la similitude des apparences. Ce qui distingue le sentiment de réalité du rêve, ce sont les corrélations entre les divers ordres perceptifs, et notamment ici ceux de la vue et du toucher. Ce sont ces mêmes corrélations qui me permettent de reconnaître quelqu'un déjà aperçu, et donc de lui donner une identité. Quant à l'identité personnelle, elle repose également sur ces corrélations, mais également sur les pensées et les souvenirs propres à chacun. L'identité, pour Russell, ne renvoie pas à une entité abstraite mais à des corrélations qui permettent d'appréhender un individu comme étant une seule et même personne. Dès lors, et Ali Benmakhlouf de conclure, « si nous continuons cependant à parler de personnes comme de sujets, cela ne peut être que pour des « convenances linguistiques et grammaticales » mais non en vérité et selon la grammaire de la pensée » (p. 150).

Enfin, la dernière contribution, celle de Jocelyn Benoist, nous transporte dans le monde de la phénoménologie où la notion de ressemblance a ici encore une grande importance. Pour J. Benoist, la théorie husserlienne de la ressemblance qui est exposée dans la *Philosophie de l'arithmétique* et dans les *Recherches logiques* ne se comprend qu'à la lecture des œuvres de Meinong, de Stumpf et de Ehrenfels. Dans la *Philosophie de l'arithmétique*, la ressemblance est de l'ordre des « relations primaires » (qui deviendront ensuite les « relations matérielles »), opposées aux « relations intentionnelles », relations qui concernent les contenus impliqués. Par la suite, dans les *Recherches logiques*, la question de la ressemblance va connaître une promotion toute particulière. En effet, en devenant « un modèle extraordinairement puissant pour penser l'ensemble des relations matérielles (non causales) qui unissent les diffé-

rents termes de notre expérience du monde » (p. 171), elle permet à la phénoménologie de s'affranchir de l'héritage empiriste humien.

Cet ouvrage à huit voix, par l'éclairage qu'il donne de la notion philosophique capitale qu'est la ressemblance et par les analyses qu'il procure des philosophes qui ont tenté de la penser, est destiné à être un instrument de travail non négligeable pour les spécialistes concernés par une telle notion et par les philosophes qui l'ont traitée. On ne peut que recommander à G. Brykman de nous fournir un troisième ouvrage collectif de qualité semblable dans les années qui viennent.

SÉBASTIEN CHARLES

Université d'Ottawa

Marcel Conche, *Le sens de la philosophie*, La Versanne, Encre Marine, 1999, 69 p. et *Le destin de solitude*, La Versanne, Encre Marine, 1999, 59 p.

Sébastien Charles

La critique de la raison en Europe centrale
Volume 26, numéro 2, automne 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004909ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/004909ar>

[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

Charles, S. (1999). Compte rendu de [Marcel Conche, *Le sens de la philosophie*, La Versanne, Encre Marine, 1999, 69 p. et *Le destin de solitude*, La Versanne, Encre Marine, 1999, 59 p.] *Philosophiques*, 26 (2), 380–383.
<https://doi.org/10.7202/004909ar>

Comptes rendus

Marcel Conche, *Le sens de la philosophie*. La Versanne, Encre Marine, 1999, 69 p. et *Le destin de solitude*. La Versanne, Encre Marine, 1999, 59 p.

Pour ceux et celles qui connaissent intimement l'œuvre de Marcel Conche, ces deux courts ouvrages (qui regroupent chacun le texte de deux conférences et un avant-propos), parus simultanément en avril 1999, rappellent à grands traits l'œuvre d'une vie et insistent sur l'événement tragique (la mort de l'être aimé) qui est venu en approfondir le sens, événement désormais inscrit dans tous les derniers textes de Marcel Conche. Parce qu'ils se rejoignent sur bien des points, il m'a semblé judicieux d'en proposer une analyse commune.

Parce qu'elles sont chronologiquement les plus anciennes, je traiterai en premier lieu des deux conférences regroupées dans *Le sens de la philosophie*. L'avant-propos de l'ouvrage évoque la collusion entre philosophie et science qui remonte à l'Antiquité grecque et s'interroge sur la possibilité d'une philosophie perçue comme « science rigoureuse ». Pour Conche, cette collusion témoigne avant tout de l'oubli de l'essence même de la philosophie, qui est d'être une réflexion placée sous l'égide de la mort. Or, comme tout savoir sur la mort nous échappe, il ne saurait y avoir de science philosophique puisque la philosophie échoue à constituer un objet qui lui est, par nature, inconnaissable. Dès lors, la philosophie ne peut être vue que comme recherche et non comme aboutissement : elle n'est qu'une enquête sur le réel, sur un réel tout aussi en changement que les philosophes qui cherchent à le penser. Reste, pour le philosophe, à penser le réel sous l'idée de vérité, et ce, même si le fond des choses lui est caché, « à moins qu'il n'y ait pas de "fond des choses", la surface étant ce qu'il y a de plus profond. Ce que l'on requiert du philosophe est seulement qu'il aime la vérité tout entière, et la dise telle qu'elle se présente à lui, sans concession aucune » (p. 16).

« Le scepticisme et le sens de la philosophie » — conférence prononcée le 5 décembre 1998 à Toulouse sur l'initiative du G.R.E.P. (Groupe de Recherche pour l'Éducation et la Prospective) Midi-Pyrénées — expose d'emblée le paradoxe propre à toute philosophie sceptique : si philosopher, c'est rechercher le vrai par l'usage de la raison, le sceptique qui refuse de croire que la vérité nous est accessible est-il philosophe? Bien évidemment, répond Conche, car on peut penser sous l'idée de vérité sans pour autant l'atteindre — ce qui distingue le sceptique du dogmatique qui pense la détenir. Or, l'histoire de la philosophie devrait nous avoir appris que le dogmatisme n'a été qu'une suite d'échecs métaphysiques. Sa tentative d'englober le réel a buté sur la réalité même qui le débordait de toutes parts. D'où la conclusion sans appel de Conche : « le scepticisme métaphysique est le lot commun de tous les philosophes aujourd'hui » (p. 23). Comment, dès lors, continuer à philosopher? Si le savoir absolu nous est refusé, reste la méditation, qui peut et doit déboucher sur des « convictions vécues » (p. 24), non définitives bien sûr, mais néanmoins solides et sur lesquelles la vie de chacun peut se fonder. Et Conche d'en donner un exemple personnel, celui de la souffrance des enfants pensée comme mal absolu qui l'a amené à refuser moralement l'existence de Dieu et à promouvoir un nihilisme ontologique proche de celui de Pyrrhon, pour qui le réel est apparence pure. Mais, contrairement à Pyr-

rhon, Conche ne néantise pas toute chose. L'ordre des valeurs ne lui est pas indifférent, et cette valorisation rend la mort plus cruelle, qui fait de ce que nous aimons une chose aussi éphémère qu'une feuille bruissant sous le souffle du vent, et de notre vie une forme de combat perdu d'avance contre l'absurde. « Du reste, la tonalité fondamentale d'une vie qui se sait mortelle est nécessairement la tristesse. La sagesse tragique, héroïque, exige que cette tristesse soit surmontée chaque jour et tout au long du jour ; elle exige aussi que, notamment eu égard à autrui, il faut se garder d'assombrir, il soit fait droit à la joie. Bref, sur le fond du nihilisme, la clef de la sagesse est le courage » (p. 33). C'est là accomplir notre devoir d'être humain à l'égard de nos semblables.

Ce devoir, Marcel Conche en donne une extension maximale qui est de ne pas attenter à la vie d'autrui. Ce qui explique son refus de l'avortement, de la guerre et, paradoxalement, son acceptation de l'euthanasie et du suicide. Mais ce paradoxe s'explique aisément si l'on comprend qu'aider à mieux vivre équivaut parfois à aider à mieux mourir. Suivent des considérations esthétiques sur la « dérive esthétique de l'art » (p. 39) qui, heureusement, n'atteint pas une autre beauté, celle de la nature, qui s'offre toujours à ceux qui l'apprécient et qui ne conçoivent pas le monde comme un produit de consommation mais d'admiration. Reste également la beauté du corps humain, tant célébrée par les Grecs, et celle de l'âme. La conférence se clôt d'ailleurs sur la question de sa possible immortalité. Si Marcel Conche a toujours prêché en faveur de son annihilation (ce fut par le passé une de ses « convictions vécues »), la mort récente de sa femme l'a amené à travailler de l'intérieur cette conviction. Mais n'est-ce pas là la moindre des choses pour un philosophe sceptique toujours en chemin? « Quel chemin? On ne le sait qu'après coup. Le philosophe se définit, étape par étape, en regardant en arrière. "Qui suis-je?" se demande-t-il. Il ne le sait qu'à la fin — une fin qui intervient du dehors, avec l'accident de la mort. Alors, le chemin est, par force, à son terme. Mais ce n'était rien de plus qu'un chemin » (p. 46).

« La philosophie et son au-delà » — texte remanié du Discours de réception prononcé à l'Académie d'Athènes le 5 juin 1997 — s'intéresse également au questionnement sur le sens de la philosophie, mais en évoquant l'idée de son au-delà. Dans un premier moment, Conche expose de nouveau les raisons de son refus d'une science philosophique. Il faut en revenir à l'étonnement philosophique face au monde pour pouvoir penser en dehors de tout cadre conceptuel préétabli. C'est ce qui fait de chacun un authentique philosophe. « Le philosophe ne philosophe pas pour justifier ce à quoi il accorde déjà sa créance, mais pour chercher ce qu'il doit croire. Croire ne sera en aucun cas savoir » (p. 53). Et c'est à chaque philosophe de tracer sa propre voie de pensée à partir de ses propres expériences mais aussi par la médiation des grands textes, et notamment, pour Conche, ceux des Grecs. Chez ces derniers, c'est la figure de Socrate qui se détache, car il est celui qui permet de comprendre ce qu'est l'au-delà de la philosophie : « L'amour seul fait que la vie rayonne sans cesse au-delà de la vie. Ce que je dois à Socrate est une leçon d'amour » (p. 58). Aimer comme Socrate, c'est vouloir rendre autrui meilleur, c'est vouloir que nos valeurs nous survivent et que ceux qui les partagent nous succèdent. Le sens de la philosophie, pour Conche, ou plutôt le sens de sa philosophie, c'est de « rendre les armes à la sagesse de l'amour » (p. 62), en acceptant son statut d'être mortel et, grâce à l'amour porté à d'autres (ceux que Conche nomme les « enfants de son âme »), éprouver, malgré toute la tristesse de se savoir fini, une certaine sérénité agrémentée d'un ineffable sourire de contentement.

Dans l'avant-propos du *Destin de solitude*, Marcel Conche rappelle que son « athéisme » (mais Conche, qui vide le concept de Dieu de tout contenu, est-il vraiment « a-thée »?) implique une solitude essentielle qu'autrui parvient parfois à combler momentanément à travers l'amour qu'il transmet. Mais la perte de l'être aimé renvoie chacun à sa solitude, dont le seul bienfait peut être l'émergence d'une authentique réflexion philosophique.

C'est là d'ailleurs le thème du premier texte (« Le mal de solitude et son bienfait ») lu en mars 1999 à l'Université Charles de Gaulle Lille 3, sous les auspices du Centre Éric Weil. La solitude du sage, comme épreuve d'authenticité, peut être perçue comme constructive. Il en va de même pour la solitude du créateur, dont la positivité est évidente. Mais la solitude est bien évidemment aussi un mal, et le Philoctète de Sophocle est l'archétype d'une telle souffrance qui atteint une profondeur inégalée quand le Dieu de consolation n'est pas invoqué. Là où le croyant trouve son réconfort, Philoctète ne trouve que le néant. « Solitude chrétienne. Mais, si le Ciel est vide, solitude grecque » (p. 27). D'où, chez les Grecs, cette idée d'affronter seul la solitude avec la gloire comme seule et unique finalité. Il s'agit de laisser derrière soi un nom, une légende. On comprend dès lors pourquoi « la solitude absolue est celle des humains qui, après leur mort, continuent à être repoussés du monde des vivants, au lieu d'y être sinon honorés, vénérés, au moins accueillis, acceptés » (p. 33).

Dans un monde désenchanté, nous sommes confrontés à la solitude des Grecs, mais aussi des Romains (Marcel Conche rappelle à juste titre la réaction de Cicéron à la mort de sa fille Tullia), lorsque l'être aimé nous quitte — et Marcel Conche ici de narrer avec poésie et pudeur l'épreuve de la disparition de sa femme. Sans l'être aimé, le monde change de nature et rien n'est plus pareil. Mais cet événement qui touche le cœur ébranle aussi les fondements de la raison : la fugacité des étants paraît irrationnelle. D'où, parfois, la volonté de se « raconter des histoires » (p. 42) en pensant possible l'immortalité personnelle. Reste une interrogation dont la profondeur témoigne de sa force : « les matérialistes m'étonnent d'admettre si facilement que ce qui, dans ce monde d'éphémères, était, à mes yeux, ce qu'il y avait de plus réel, puisse brusquement n'être plus rien. Dire que la mort est "naturelle" ne suffit pas à rendre clair l'événement de la mort. Au contraire, cela l'obscurcit, car cela aggrave l'énigme, en dissipant l'illusion » (p. 42). Le questionnement demeure, et la mort de l'être aimé est l'occasion de philosopher encore et toujours : « Le philosophe ne prie pas : il questionne ; il médite. La mort est génératrice de la philosophie, a dit Schopenhauer : oui, et plus que notre mort, qui n'est jamais vécue, celle qui est vécue dans la douleur qui déchire : la mort d'autrui. » (p. 43).

« La solitude et le sacré » est le texte d'une conférence lue à Angers le 20 mars 1999, sous les auspices de la Société Angevine de Philosophie. Marcel Conche fait ici de la solitude l'essence même de l'homme car seul ce dernier peut prendre conscience de ce fait. Quant au sacré que le titre de la conférence évoque, il renvoie, dans un monde sans Dieu, au *démonique* qui peut habiter certains êtres humains qui se distinguent du commun des mortels par cette qualité étrange. La définition que donne Conche de cette qualité est la suivante : ce sont des individus singuliers, dont « l'œuvre est la vie même, une vie qui embellit celle des autres » (p. 54). Ces individus sont gouvernés par l'idée du meilleur, à vivre et à partager. Et la philosophie, en tant qu'elle est soumise à l'idée de vérité et au tout de l'existence, doit tenir compte de ce démonique et du mystère qu'il constitue. Le sacré n'est plus, reste le démonique, la

part de mystère qui agit dans l'ordre naturel et traverse certains êtres — mystère que la raison ne peut saisir mais que la philosophie peut chercher à penser.

Ces deux courts ouvrages de Marcel Conche représentent, à nos yeux, une forme de testament philosophique. À la fin de sa vie, un philosophe se retourne sur son passé et analyse ses convictions vécues qui tracent le chemin d'une existence, qui est aussi un chemin de pensée. Ce trajet, aussi unique que l'individu qui le fait sien, témoigne d'une manière très personnelle de philosopher que ceux qui savent l'apprécier reprendront à leur compte, non pour l'imiter, ce qui est impossible, mais pour s'en servir comme jalon dans leur propre cheminement. C'est là renouer avec l'idéal antique de sagesse que la philosophie, trop souvent plus préoccupée de résultats positifs et de méthode rigoureuse que de recherche réelle et de dialogue authentique avec soi et avec la tradition, a eu trop tendance à négliger depuis l'avènement de la modernité.

SÉBASTIEN CHARLES

Université d'Ottawa

Laurent-Michel Vacher, *Découvrons la philosophie avec François Hertel*, Montréal, Liber, 1995, 195p.

Jean-Claude Simard

La critique de la raison en Europe centrale
Volume 26, numéro 2, automne 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004984ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/004984ar>

[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

Simard, J.-C. (1999). Compte rendu de [Laurent-Michel Vacher, *Découvrons la philosophie avec François Hertel*, Montréal, Liber, 1995, 195p.] *Philosophiques*, 26 (2), 383–386. <https://doi.org/10.7202/004984ar>

Comptes rendus

Laurent-Michel Vacher, *Découvrons la philosophie avec François Hertel*, Montréal, Liber, 1995, 195p.

Que voilà donc un ouvrage frustrant! Un projet fort intéressant, aux qualités évidentes, et qui eût dû en effet être réalisé depuis longtemps, mais qui demeure en deçà de sa portée potentielle. Son originalité consiste en effet à vouloir nous initier à la philosophie par le biais d'un penseur né au Québec, en l'occurrence François Hertel. Cette avenue, nouvelle et importante, n'avait à ma connaissance jamais été empruntée auparavant. En effet, les seuls ouvrages qui s'étaient engagés dans cette voie peu explorée étaient ceux de la défunte collection « Balises » (L'Hexagone/Minerve) qui, on s'en souvient, a proposé un temps des textes européens classiques, mais contextualisés en fonction de la situation particulière du Québec, ou encore les deux ouvrages de Jacques Beaudry sur Lavigne (*Autour de Jacques Lavigne, philosophe*) et Houde (*Roland Houde, un philosophe et sa circonstance*), qui présentaient ces auteurs en accompagnant le tout d'une brève anthologie de leurs textes. Dans ce dernier cas, cependant, il s'agissait d'une introduction à leurs travaux respectifs plutôt qu'à l'univers philosophique comme tel.

Le projet Vacher est donc original à ce premier titre. Ajoutons encore au solde positif de l'entreprise la pertinence du choix de Hertel. En philosophie québécoise, à l'instar de Lavigne, Hertel est considéré aujourd'hui comme un important précurseur, même si, à son époque, il a parfois fait figure de marginal. Une initiation à la philosophie par un choix de ses textes est, par conséquent, un dessein fort louable. Malheureusement, les objectifs de ce projet stimulant et novateur en brouillent les pistes, ce qui constitue à mon sens un problème majeur. Vacher y poursuit deux lièvres qui, je le crains fort, risquent d'emprunter des sentiers divergents. On se trouve en présence d'un essai destiné à nous initier à la philosophie, soit, et c'est fort bien. Mais Vacher nous propose aussi un livre attaché à servir ses options personnelles. Comme il l'affirme sans ambages, tous ses travaux — et celui-ci ne fait nullement exception — sont des « machines de guerre au service de la cause matérialiste » (p. 14). Il ramène donc la riche et ondoyante pensée de Hertel à un seul ouvrage, *Mystère cosmique et condition humaine*, texte très tardif (1975), qui génère d'ailleurs peu d'impact et qui n'est pas, à mon sens, particulièrement représentatif de l'ensemble de l'œuvre. De sorte que dix-huit des vingt extraits retenus dans l'anthologie en sont issus. Pourquoi? C'est que *Mystère cosmique et condition humaine* défend une forme de naturalisme agnostique assez proche de celui de Vacher lui-même, qui ne cache pas ses affinités évidentes avec le vitalisme pancosmique de Hertel. Les deux seuls autres textes utilisés, tirés respectivement de *Nous ferons l'avenir* (1945) et de *Cent ans d'injustice? Un beau rêve : le Canada* (1967), portent pour leur part sur la question nationale.

Si on aborde à présent le contenu même de *Découvrons la philosophie*, il se trouve qu'il est malheureusement à l'avenant. La biographie de Hertel? Huit lignes en page 12. La contextualisation de sa pensée, de l'époque, ainsi que la signification de son œuvre pour les Québécois d'alors ou ceux d'aujourd'hui? Un paragraphe en page 12, un autre en page 14. Son rôle d'intermédiaire culturel entre le Québec et la France

de 1949 à sa mort? L'élève n'en apprendra rien. Pourtant, Hertel s'est volontairement exilé à Paris durant les trente-six dernières années de sa vie et il a dirigé des revues tout en éditant nombre de textes. L'évolution importante de sa pensée? Le présentateur estime n'avoir pas à en tenir compte (page 13). Il serait pourtant utile de savoir qu'avant de perdre assez tôt la foi de façon définitive, Hertel avait longtemps étudié pour entrer dans les ordres, plus précisément chez les Jésuites. Pour l'époque — l'entre-deux-guerres —, la chose est loin d'être banale. Son apport à la pensée québécoise? Nada. Hertel, éveillé de conscience et précurseur de la modernité philosophique au Québec? Nil. Faut-il rappeler qu'il avait enseigné à Pierre Trudeau, Jacques-Yvan Morin et Camille Laurin, figures de proue de notre histoire? Et n'eût-ce pas été la moindre des choses que de mentionner *Leur inquiétude* (1936) et *Pour un ordre personnel* (1942), deux ouvrages novateurs à l'importance historique incontestable, le second ayant même déclenché une controverse mémorable avec Charles de Koninck? On pourrait continuer longtemps ainsi, mais à quoi bon? En un mot comme en mille, Hertel méritait mieux et l'importance d'un tel projet, qui, il faut bien le dire, s'impose depuis longtemps, eût justifié un traitement plus équitable. En fait, la lecture de l'ouvrage m'a bizarrement rappelé une époque révolue, celle des années soixante-dix, où certains enseignaient la philosophie dans les collèges grâce au petit manuel rouge de Politzer. Il y avait la bonne philosophie, matérialiste et de préférence marxiste. Quant à l'idéalisme, au spiritualisme, au personnelisme, à l'existentialisme, et j'en passe, c'étaient des erreurs dénaturées et condamnables produites par l'esprit humain lorsqu'il est en proie aux vapeurs délétères de l'obscurantisme, de l'idéologie ou de la mauvaise foi. Vacher préfère départager les choses grâce aux vagues concepts de pensée traditionnelle et de pensée moderne (page 14), en se ralliant évidemment à cette dernière, derrière laquelle il faut ranger entre autres le matérialisme, le progressisme et la laïcité. Le résultat est évidemment moins fruste et plus avenant, mais il ne rend justice ni à l'histoire ni à Hertel lui-même, précurseur direct du personnelisme au Québec. Que Vacher fasse ensuite montre d'un style clair et agréable, que ses nombreux commentaires juxtaposés soient judicieux, que les entrées du glossaire infrapaginal qui accompagne le tout soient, en général, excellentes, que le choix des textes offre malgré tout un panorama de quelques problèmes philosophiques majeurs, bref que la réalisation présente en somme d'indéniables qualités ne suffit pas à racheter l'entreprise. Handicapé dès le départ par ses prises de position tendancieuses et son dogmatisme d'un autre âge, le projet peut difficilement atteindre son principal objectif. Cette initiation à la philosophie par l'œuvre de Hertel n'est, en réalité, qu'une présentation commentée de celui de ses ouvrages qui a l'heur de rejoindre les conceptions du présentateur. Il est vrai que même chez les philosophes, le naturalisme agnostique n'était pas une position répandue durant les années soixante-dix au Québec, ce qui peut, à la limite, justifier une utilisation extensive de *Mystère cosmique et condition humaine*. Mais l'entreprise de Vacher est-elle vraiment pédagogique et la polémique, même indirecte ou souterraine, peut-elle initier efficacement à la philosophie des élèves du collégial? Poser la question, c'est déjà y répondre. Quelle tristesse que la portée d'un tel ouvrage, le seul de son genre au Québec, soit ainsi limitée par des partis pris aussi dommageables!

Il me faut aussi toucher un mot d'un paragraphe qui m'a fait sursauter, comme d'ailleurs tous les collègues à qui je l'ai fait lire par curiosité. Ce passage est si étonnant qu'on me pardonnera de le citer *in extenso* :

[I]l importe de ne pas se laisser impressionner outre mesure par les grandes prétentions que proclame la philosophie. N'oublions pas qu'elle a intérêt à répandre d'elle-même une image flatteuse et qu'elle ne s'en prive pas — comme on l'a vu par exemple lors de la réforme de l'enseignement collégial en 1993. À en croire ses avocats, elle serait la « gardienne des valeurs fondamentales », « dépositaire des principes universels de la sagesse et du savoir », « spécialiste attitrée de la pensée rationnelle et critique », et ainsi de suite. [S'agit-il de citations? Si oui, Vacher ne donne en tout cas aucune indication sur leur source éventuelle.] *Qu'il s'agisse là d'une propagande éhontée et dénuée de la moindre vraisemblance*, on s'en convaincrait facilement..., etc., etc. (p. 11 ; je souligne).

Et Vacher fait suivre cette invective de la liste des philosophes qui ont milité pour le nazisme entre 1925 et 1945, incluant bien sûr Heidegger.

On ne peut laisser passer cette charge à fond de train dans un ouvrage qui se pique d'éduquer philosophiquement la jeunesse. (Oublions l'allusion à la réforme collégiale ; porte-parole de la *Coalition nationale pour la défense de la philosophie*, j'aurais beaucoup à dire, mais l'on pourrait être tenté d'y voir un plaidoyer *pro domo*. Mieux vaut donc laisser border). Il m'est cependant impossible de passer le reste sous silence. D'abord, étymologiquement et historiquement, la charge porte à faux : quoi qu'on en ait dit, la philosophie est bien née comme recherche de sagesse. Ensuite, d'un simple point de vue pédagogique, on se demande bien comment l'auteur compte ensuite encourager d'autres enseignantes ou enseignants à utiliser son manuel. Ne coupe-t-il pas au préalable la branche sur laquelle on tente la plupart du temps d'asseoir les élèves? Qu'il veuille défendre une conception autre de la philosophie, c'est évidemment son droit le plus strict. Mais à qui destine-t-il son ouvrage? D'un point de vue stratégique, ce genre de philippique n'a pas sa place dans un texte d'initiation. Avec de tels défenseurs, la philosophie n'a vraiment pas besoin d'adversaires acharnés. Comme se plaisait à dire Voltaire : « Seigneur, délivrez-moi de mes amis ; mes ennemis, je m'en charge ». Enfin, au strict plan philosophique, le fait qu'il y ait eu des philosophes nazis, dont Heidegger, est gravissime, mais ne justifie en rien les affirmations de l'auteur. Il y eut aussi une politique nazie, une littérature nazie, voire une médecine ou une chimie nazies (pensons seulement aux terribles exemples du docteur Rascher ou encore de Fritz Haber). Même si, on l'accorde, le cas de la philosophie est en effet difficile pour des raisons faciles à évoquer, on ne condamne pas pour autant depuis lors les prétentions de la littérature, les visées intrinsèques de la politique, encore moins les objectifs avoués de la médecine ou de la chimie. Alors? Pour en finir avec ce passage déplacé, comment cette diatribe enflammée est-elle conciliable avec l'approximation de la philosophie — ce sont les propres termes de Vacher — offerte en page 9 : « la philosophie est cette partie de la culture humaine qui cherche à traiter, par la réflexion et l'analyse, les questions les plus générales et les grandes énigmes de la vie »? Tout bien considéré, je crois que notre auteur s'est ici laissé emporter par le ton polémique de son anthologie et a tout bonnement dépassé les bornes.

Encore une fois, on ne désavouera pas l'idée de base de cet ouvrage, qui était louable et s'imposait tout à fait. Mais si l'on se met en frais d'arpenter sérieusement la contrée philosophique, mieux vaut retenir les services d'un géographe moins partial (ou devrais-je dire moins... orienté?). Car, pour reprendre le titre proposé par Vacher lui-même, on veut découvrir un territoire dont l'exploration passionnée fait encore notre joie et non la cartographie mentale du guide. Quant à Hertel, il faudra sans doute attendre quelque temps encore l'anthologie qui rendra vraiment justice à sa pensée. En ce qui me concerne, je continuerai à utiliser les manuels en vigueur dans

le réseau. Ils n'ont sans doute pas l'avantage de cibler, dans le bestiaire philosophique mondial, une variété locale. Mais si le safari de la québécoiserie est à ce prix, mieux vaut l'oublier, du moins jusqu'à ce qu'on y fasse preuve d'un peu plus de discernement. De cette façon au moins, on sera assuré de ne pas tirer sur les chasseurs.

JEAN-CLAUDE SIMARD

Collège de Rimouski

Roland Jaccard, *L'enquête de Wittgenstein*, Paris, PUF (coll. « Perspectives critiques »), 1998, 95 p.

Pasquier Lambert

La critique de la raison en Europe centrale
Volume 26, numéro 2, automne 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004941ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/004941ar>

[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

Lambert, P. (1999). Compte rendu de [Roland Jaccard, *L'enquête de Wittgenstein*, Paris, PUF (coll. « Perspectives critiques »), 1998, 95 p.] *Philosophiques*, 26 (2), 386–388. <https://doi.org/10.7202/004941ar>

Comptes rendus

Roland Jaccard, *L'enquête de Wittgenstein*.

Paris, PUF (coll. « Perspectives critiques »), 1998, 95 p.

Ce court essai, audacieux et incisif comme son auteur sait l'être, nous présente une incursion profonde et fascinante dans la vie et l'esprit de Wittgenstein. L'auteur, connu pour ses nombreux ouvrages sur la psychanalyse et la morale, s'intéresse davantage à la légende de Wittgenstein qu'à sa philosophie, prétextant qu'en réalité il n'y a pas de « philosophie de Wittgenstein », ce qui n'est certes pas tout à fait faux puisque Wittgenstein s'est imposé davantage comme l'inventeur d'une méthode, et donc d'un nouveau mode de penser, que d'une philosophie à proprement parler. La compréhension de Wittgenstein passe donc ici par la tentative de préciser le sens de la lutte que celui-ci engage avec l'existence. Parler de Wittgenstein, ce ne serait pas aborder une philosophie proprement dite, mais une méthode de résolution/dissolution des problèmes philosophiques qui prend la forme d'une « laborieuse enquête » morale et philosophique « sur les fins ultimes de l'existence » (p. 2).

Ce qui fait la qualité de ce livre, c'est que cette « légende » ne déborde fort heureusement presque jamais du cadre des faits reconnus comme ayant été bel et bien vécus par Wittgenstein et que, lorsqu'elle le fait, le lecteur est toujours conscient du jeu voulu par l'auteur. Le livre possède donc non seulement un charme littéraire mais une pertinence pour les recherches wittgensteiniennes, grâce à la richesse de ses développements et sa capacité à saisir en si peu de pages une grande quantité d'informations sur Wittgenstein, lesquelles peuvent nous aider à mieux connaître et comprendre l'homme qu'il était.

Ce livre répond donc d'une certaine façon aux multiples questions que plusieurs se posent sur Wittgenstein : était-il un saint, un désespéré, un génie ou un détraqué ? Il fut un peu tout cela en luttant sans cesse contre le suicide et la folie, développant un rapport insolite à la vie et à la pensée. L'auteur expose les diverses rencontres de Wittgenstein avec Russell, avec Hitler, avec les œuvres de Schopenhauer, Weininger, Kraus, Kierkegaard, les œuvres musicales de Mahler ou de Wagner et finalement, avec quelques poèmes de Trakl, en qui il avait reconnu « la voix de l'authentique génie », mais qu'il ne put rencontrer personnellement, le poète étant déjà mort lors de son arrivée à Cracovie au début de la première Guerre. Si ce petit ouvrage va plus loin que la simple biographie, c'est par la façon qu'a son auteur de relever les faits historiques en les mettant en perspective par des citations significatives de Wittgenstein. Les propos de Wittgenstein viennent donc éclairer des faits qui resteraient parfois obscurs et muets, et même trompeurs, s'ils étaient simplement rapportés.

L'auteur se plaît à mettre Wittgenstein en contraste avec des êtres qui nous apparaissent aujourd'hui comme ayant été les personnages les plus odieux et les plus pervers que le siècle ait connus, soit Hitler et Weininger. Wittgenstein, tout comme Kraus, avait conclu à propos de *Sexe et caractère*, le livre de Weininger, qu'il était réellement l'œuvre d'un génie, mais que cette œuvre était valable pour autant qu'on lui oppose un « non » catégorique. Il reste que Wittgenstein s'est retrouvé confronté à lui-même par ce livre : il souffre d'être juif, d'être homosexuel, de ne pas avoir de cou-

rage. Weininger, au fond, dénonce « le mensonge, la duplicité, l'amoralisme, l'absence de foi, la cruauté, les aberrations sexuelles » (p. 17), que Wittgenstein tient aussi en horreur. Avant de se suicider, Weininger renie le livre dans lequel il a dépeint le criminel qu'il était. La mort et le suicide sont d'ailleurs à l'époque des lieux communs. Wittgenstein aurait été jusqu'à dire que chez lui, il importait peu de savoir que vous aviez tué quelqu'un, mais on accordait beaucoup d'importance à la manière dont vous racontiez comment vous l'aviez fait.

Hitler, quant à lui, ne reniera jamais *Mein Kampf* ; il ira lui aussi jusqu'au suicide, obsédé par ce Juif rencontré à l'école de Linz. L'auteur semble défendre ou du moins accepter la thèse, quelque peu abusive et sujette à caution, de K. Cornish dans son récent livre traduit en français, *Wittgenstein contre Hitler*. Dans ce livre, Cornish avance certaines « thèses » et certaines « hypothèses ». Ses hypothèses sont que Wittgenstein et Hitler se sont connus et que leur rencontre a été décisive de part et d'autre. Ensuite, que Wittgenstein n'aurait été rien de moins qu'un agent recruteur du cercle des espions de Cambridge au service du communisme. Cornish se base sur des faits tels que ceux-ci : Wittgenstein avait appris le russe, fit un voyage en Russie et s'y vit offrir un poste à l'université, une offre quelque peu surprenante si l'on considère qu'à l'époque, la Russie était encore très fermée. Les thèses, maintenant, sont d'abord que la conception wittgensteinienne de la pensée, suivant laquelle tout énoncé concernant l'esprit doit avoir des critères publics et vérifiables, s'oppose radicalement à la conception raciste de la pensée de Hitler. Il faudrait remonter à leur source philosophique commune : Schopenhauer. La doctrine de la « non-propriété privée » (*no-ownership theory*) de l'esprit aurait été complètement pervertie par Hitler. La thèse principale, enfin, est que sans les Wittgenstein et l'opposition vigoureuse du philosophe de la famille, il n'y aurait pas eu de Hitler. Mais peut-on affirmer raisonnablement que le destin de Hitler a été lié d'aussi près à celui de Wittgenstein? L'une des failles principales — et elle est de taille — de l'argumentation de Cornish est que la seule publication connue de Wittgenstein à l'époque était le *Tractatus*, et ce livre ne défend absolument pas les mêmes idées que celles défendues à partir des années 1930. La pensée de Wittgenstein n'a été accessible que par un petit nombre d'étudiants grâce à des notes de cours (le *Cahier brun* et le *Cahier bleu*) ; les *Recherches philosophiques* n'ont, quant à elles, été publiées qu'en 1953. Les thèses et les hypothèses de Cornish sont grotesques, et ce dernier a sans doute voulu avant tout attirer l'attention sur lui par un livre provocateur, mais difficilement crédible. Son entreprise est plutôt romanesque que philosophique.

L'auteur de *L'Enquête de Wittgenstein* s'en tient cependant à quelques remarques évasives qui laissent croire qu'il connaît le livre de Cornish, mais qui ne permettent pas de mesurer son jugement à cet égard. Dans le livre de Jaccard, l'imagination l'emporte d'ailleurs plus souvent qu'autrement sur le jugement. Il reste que l'auteur cerne avec acuité les tourments de Wittgenstein face au problème commun que représente pour lui la vie et la pensée : « [...] ce combat incessant contre ses démons intérieurs sera sa réponse à la question : qu'est-ce qu'être un homme? Avec cette question, nous sommes au cœur de l'éthique. Ce sera peut-être là le coup de génie de Wittgenstein : demeurer fidèle jusqu'à sa mort à l'éthique du silence qu'instaure le *Tractatus*. [...] Plus qu'aucun autre philosophe, Wittgenstein fut conscient du caractère profondément dérisoire de son livre : il pensait que les seuls lecteurs à même de le comprendre seraient ceux qui, ayant médité chaque proposition, s'apercevraient qu'elles n'ont finalement aucun sens... sinon pour celui qui l'a écrit » (p. 57).

L'intérêt d'un tel ouvrage réside évidemment bien plus dans la fascination qu'il contribue à entretenir à propos du personnage de Wittgenstein que dans la qualité de l'analyse de l'œuvre, quasi inexistante au cours de ces pages, puisqu'il s'agit d'une description de faits historiques. Il pourrait donc servir à encourager certains lecteurs à découvrir la pensée de Wittgenstein et à lire ce qu'il a effectivement écrit, tâche indispensable afin de savoir qui est réellement Wittgenstein et ce qu'il a vraiment dit, et pour ne pas garder définitivement en tête l'image parfois quelque peu déformée, sinon carrément anamorphosée, qu'en offre l'auteur, conscient de ses excès puisque qu'il admet préférer « sans doute beaucoup d'absurdités dans ce petit livre » (p. 2), mais certainement moins qu'il le laisse présager. Dans un style rapide et limpide qui tient plus de la nouvelle que de l'essai, l'auteur sait captiver son lecteur et l'entraîner dans « l'enquête de Wittgenstein », tout en dispersant de nombreux éclaircissements sur ce qui unit la pensée de Wittgenstein à sa vie : « La joie que je prends à ma pensée est celle que je prends à mon étrange vie personnelle. Est-ce là la joie de vivre? » (*Ver-mischte Bemerkungen*).

PASQUIER LAMBERT
Université de Paris I

Jean-Pierre Cometti, *La maison de Wittgenstein*, Paris, PUF (coll. « Perspectives critiques »), 1998, 254 p.

Pasquier Lambert

La critique de la raison en Europe centrale
Volume 26, numéro 2, automne 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004942ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/004942ar>

[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

Lambert, P. (1999). Compte rendu de [Jean-Pierre Cometti, *La maison de Wittgenstein*, Paris, PUF (coll. « Perspectives critiques »), 1998, 254 p.] *Philosophiques*, 26 (2), 388–391. <https://doi.org/10.7202/004942ar>

Comptes rendus

Jean-Pierre Cometti, *La maison de Wittgenstein*. Paris, PUF (coll. « Perspectives critiques »), 1998, 254 p.

Ce livre est divisé en neuf courts chapitres se présentant sous la forme d'un essai continu plutôt qu'ayant la structure d'une étude théorique. On retrouve, dans ce deuxième recueil consacré à Wittgenstein par l'auteur après *Philosopher avec Wittgenstein* (PUF, 1996), un ensemble d'articles refondus en vue d'illustrer « les voies de l'ordinaire » (sous-titre du recueil) suivies par Wittgenstein, qui fut aussi bien ingénieur et architecte que jardinier, instituteur et musicien, comme si la philosophie était une activité trop abstraite avec laquelle il devait rompre sans pourtant jamais réussir à y échapper : « Le philosophe est quelqu'un qui doit guérir en lui-même de nombreuses maladies de l'entendement avant de pouvoir parvenir aux saines notions du sens commun », admet Wittgenstein. Croyant en avoir terminé avec la philosophie en 1920 après la rédaction du *Tractatus*, Wittgenstein changea souvent d'occupation, peut-être davantage par embarras moral que par désir. Il reprit la philosophie vers 1929 et enseigna à Cambridge jusqu'en 1947, mais vécut toujours la pratique de la philosophie avec l'ombre de la mauvaise conscience planant sur lui.

Il faut entendre le titre de ce livre en un sens littéral aussi bien que figuré, car si la philosophie de Wittgenstein s'offre au lecteur comme un foyer de réflexions habitable, la maison dont il fit les plans avec Paul Engelmann, puis dirigea la construction et la finition pour sa sœur Gretl (Margarete Stonborough) en 1928, représente un geste concret de la part de Wittgenstein. Ce geste est loin d'être le seul de ce genre puisqu'il avait déjà construit une machine à coudre à l'âge d'environ dix ans et dessiné les plans d'un turboréacteur lors de ses études à l'Université de Manchester vers 1910. Ces plans sont d'ailleurs actuellement déposés à la bibliothèque de l'Université. L'itinéraire de Wittgenstein est donc un peu surprenant, car « les philosophes sont plus volontiers constructeurs de systèmes que de maisons » (p. 14), constate Cometti dans le premier chapitre « Le geste de l'architecte ».

La construction de Wittgenstein évoque la rigueur et la concision du *Tractatus*, mais l'auteur refuse les comparaisons, parfois excessives il est vrai, entre l'œuvre philosophique de Wittgenstein et ses réalisations techniques et artistiques. Il invoque à cet égard l'autorité de Karl Kraus, car l'œuvre de Wittgenstein participe en effet bien souvent du même esprit : « Tout ce que nous partageons, A. Loos [architecte viennois ayant influencé Engelmann et Wittgenstein] et moi — lui matériellement et moi verbalement — a toujours consisté à dire qu'il existe une différence entre une urne et un pot de chambre. Mais chez les hommes d'aujourd'hui, il y a ceux qui se servent du pot de chambre comme d'une urne et ceux qui utilisent l'urne comme un pot de chambre » (cité par l'auteur, p. 19). À l'époque, tout à Vienne était décoré, avec excès et parfois le goût le plus mauvais qui soit, des poignées de porte aux pichets de bière. La critique de l'ornementalisme viennois est de ce fait très présente dans la maison de style minimaliste de Wittgenstein, qui s'oppose par sa froideur et son dépouillement à l'utilisation de fioritures et de garnitures inutiles, rappelant les idées de Loos sur le design des objets ou des habitations, qui devait être envisagé uniquement d'après la fonctionnalité. L'auteur complète ce chapitre par de judicieux commentaires sur les

remarques de Wittgenstein concernant l'architecture, l'esthétique, la fonction de la philosophie et de l'art. Une remarque telle que : « Éthique et esthétique sont une », par exemple, vient souligner la valeur de manifeste éthique de toute réalisation artistique. Et lorsque Wittgenstein affirme : « Le travail en philosophie — comme, à beaucoup d'égards, le travail en architecture — est avant tout un travail sur soi-même. C'est travailler à une conception propre. À la façon dont on voit les choses », il insiste encore plus explicitement sur les liens entre la vocation éthique et thérapeutique qu'il assigne à la philosophie (ou à son dépassement) et celle de l'architecture, qui est d'exprimer la pureté de l'éthique et la perfection à laquelle une thérapeutique doit nous faire parvenir. Wittgenstein aimait d'autre part à répéter que « dans la vie, il ne faut s'encombrer de rien », exprimant par là à la fois une éthique et une esthétique du dénuement, ainsi qu'une revalorisation de l'« ordinaire ».

Le deuxième chapitre, « Wittgenstein secret », est hautement intéressant, du fait qu'on y retrouve de nombreuses citations des *Carnets secrets*, qui ne sont pas encore traduits en français puisque la seule version est une édition non autorisée en italien. L'auteur fait état, en étayant son propos de citations de ces carnets, de l'épreuve très difficile que fut la guerre pour Wittgenstein. Ce dernier consigne ses commentaires à propos des membres de l'équipage du bateau sur lequel il était embarqué durant la guerre et exprime une grande détresse morale et spirituelle. Pour tout dire, il les juge odieux et insupportables. Profondément préoccupé par des problèmes de logique auxquels vont suivre bientôt des problèmes éthiques qui aboutissent à la rédaction du *Tractatus*, il se sent totalement étranger face à ces hommes vulgaires qui n'ont aucun respect pour lui ni pour leurs autres compagnons. L'auteur montre que c'est dans l'*Abrégé des Évangiles* de Tolstoï que Wittgenstein aurait trouvé où puiser un support psychologique et spirituel, et que certaines idées contenues dans cet ouvrage auraient du coup été assimilées par Wittgenstein pour se retrouver dans sa conception de l'éthique et de la vie « bonne » ou « correcte ». Cette expérience a évidemment largement influencé l'attitude et la façon de penser de Wittgenstein : elle a même eu des répercussions importantes sur les idées développées dans le *Tractatus*, notamment sur celles qui concernent l'éthique, le religieux et le mystique. Cela suffit à montrer que les faits appartenant à la vie personnelle de Wittgenstein ont une incidence sur sa pensée et qu'il est inutile d'en nier la pertinence.

Wittgenstein passait un jour devant une librairie de Cambridge et aperçut les portraits de Russell, Freud et Einstein. Un peu plus loin, il vit dans un magasin de musique ceux de Beethoven, Schubert et Chopin, et, comparant ces portraits avec les précédents, il ressentit intensément la terrible dégénérescence qui s'était abattue sur l'esprit humain en aussi peu qu'une centaine d'années. Cette anecdote rapportée par Drury, un ami de Wittgenstein, est citée par l'auteur dans son troisième chapitre intitulé « Le portrait d'Einstein ». Il vise dans ces pages à cerner le rapport que Wittgenstein avait avec l'esprit de son temps afin de comprendre son statut de contemporain inactuel, farouchement opposé aux tendances qui se développent et sont défendues à l'époque. Après l'injonction au silence du *Tractatus*, Wittgenstein, incapable de parvenir malgré tout à « la paix dans les pensées » à laquelle aspire le philosophe, cherche à « s'engager dans une activité dont la valeur s'éprouve à l'apaisement qu'elle est susceptible d'offrir » (p. 84). C'est pourquoi le nouvel esprit qui l'anime est profondément différent de celui de la civilisation américaine et européenne, puisque son but n'est pas d'édifier de nouvelles constructions philosophiques, mais d'avoir clairement

sous les yeux les fondements de ces constructions, comme il l'affirme dans plusieurs projets de préface.

Dans « Mirages de la modernité », le quatrième chapitre, l'auteur montre les affinités de Wittgenstein avec l'esprit viennois, malgré son conservatisme et le fait qu'il ait finalement peu habité Vienne. Zweig et Hofmannsthal ont été les témoins des métamorphoses uniques de Vienne au début du siècle : Schönberg, Berg et Webern remplacent en musique Brahms et Bruckner, tandis qu'une révolution s'opère en architecture avec Loos ; Freud développe la psychanalyse, Broch et Musil entreprennent d'immenses projets en littérature. Ce monde est en partie celui de Wittgenstein, même si celui-ci est resté attaché à un autre âge : il préfère Gœthe et Mörike, Brahms, Beethoven et Schubert aux écrivains et musiciens de son temps, et deviendra un lecteur occasionnel, mais très critique, de Freud. L'auteur évoque ensuite certains rapprochements entre Wittgenstein et Trakl et tente de cerner la position de Wittgenstein à l'égard de la poésie et de l'indicible. Cet aspect intéressant et peu traité dans la littérature wittgensteinienne aurait cependant mérité de plus amples développements.

Dans le cinquième chapitre, « Les faubourgs du langage : Wittgenstein et Heidegger », l'auteur se lance dans une comparaison entre les conceptions wittgensteinienne et heideggerienne du langage. Ce projet ambitieux a déjà été tenté par certains, mais ces deux philosophes qu'on semble reconnaître comme étant, après Husserl, les deux plus influents de ce siècle, peuvent difficilement faire l'objet d'un traitement commun, sauf pour montrer qu'ils n'ont précisément pas grand-chose en commun.

Le sixième chapitre, « Apologie de l'ordinaire », revient sur le thème principal de l'ouvrage en partant de l'esthétique minimaliste de Wittgenstein, une esthétique qui valorise une approche « ordinaire » de la compréhension de l'œuvre d'art. Wittgenstein pense que ce qui sert l'œuvre d'art ne relève pas du langage, par exemple des adjectifs qu'on peut utiliser pour exprimer ce qu'on ressent en face d'une œuvre, mais plutôt du geste, qui sert à indiquer une compréhension de l'œuvre, comme lorsqu'on indique qu'un poème doit être lu en ponctuant autrement ou qu'une pièce doit être jouée avec un tempo différent. Le septième chapitre intitulé « Éloge de la lenteur » est l'occasion pour l'auteur de s'arrêter sur le style de Wittgenstein et de préciser justement le rôle que joue le tempo dans la lecture et le processus de compréhension du langage. Comprendre, ce serait être capable de donner une opinion, d'adopter un point de vue, et non pas simplement dire qu'une œuvre est belle ou charmante, ce que n'importe qui peut faire, mais pouvoir montrer qu'elle est juste ou correcte dans tel ou tel de ses aspects, ce qui démontre une réelle compréhension.

L'auteur poursuit dans le chapitre huit, « L'attrait de l'imprévisible », son investigation sur la fonction essentielle de l'esthétique dans la pensée de Wittgenstein, ainsi que la part du geste et l'imprévisibilité des applications des règles dans les divers « jeux de l'art » et « jeux de langage sur l'art » (p. 201). Dans le dernier chapitre enfin, « L'esprit des mots », l'auteur essaie de cerner ce que représente chez Wittgenstein l'expérience de la signification et en particulier le rôle du langage dans l'expression de l'intériorité. On sait que Wittgenstein s'attaque en effet à tous les mythes de l'intériorité et des corps de signification, cherchant à dissoudre toute forme d'essentialisme au profit d'un usage ordinaire du langage vérifiable par des critères publics.

Quelques éléments de biographie sont donnés en appendice dans l'espace d'une dizaine de pages, suivis d'une abondante bibliographie et d'un index des noms.

Le livre de Cometti, pour autant qu'il soit lu comme un essai, démontre une connaissance approfondie de l'œuvre wittgensteinienne par ses analyses pénétrantes des rapports entre la vie et l'œuvre de Wittgenstein, ce dernier ayant réhabilité le langage ordinaire et la vie quotidienne contre les tendances de la tradition, marchant sur « les voies de l'ordinaire » que méprisent généralement les philosophes. L'immense effort de Wittgenstein aura peut-être été, dans l'optique d'une thérapie du soi par soi, de rechercher constamment la chair concrète du monde — l'« ordinaire » lui-même — afin de ne pas sombrer dans les trop purs délices de la folie : « Je crains souvent la folie ». « Dans la santé de l'entendement, nous sommes environnés par la folie »¹.

PASQUIER LAMBERT
Université de Paris I

1. Citations tirées des *Vermischte Bemerkungen*, comme toutes les citations précédentes de Wittgenstein, sauf « Éthique et esthétique sont une », qui provient du *Tractatus*.

Claude Piché, *Kant et ses épigones. Le jugement critique en appel*, Paris, Librairie philosophique Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 1995, 248 p.

Claude Veillette

La critique de la raison en Europe centrale
Volume 26, numéro 2, automne 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004995ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/004995ar>

[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

Veillette, C. (1999). Compte rendu de [Claude Piché, *Kant et ses épigones. Le jugement critique en appel*, Paris, Librairie philosophique Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 1995, 248 p.] *Philosophiques*, 26 (2), 392–395. <https://doi.org/10.7202/004995ar>

Comptes rendus

Claude Piché, *Kant et ses épigones. Le jugement critique en appel*. Paris, Librairie philosophique Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 1995, 248 p.

Est-ce une coïncidence si le titre du livre de C. Piché fait écho à celui d'Otto Liebmann intitulé *Kant und die Epigonen* publié en 1865? Quelle que soit la réponse, il n'en demeure pas moins que l'auteur du présent ouvrage nous convie, tout comme ce néo-kantien de la première heure, à une certaine forme de retour à l'ensemble de l'entreprise critique de Kant. L'intention de C. Piché dans cet ouvrage consiste en effet à montrer combien le thème de la faculté de juger qu'abrite le criticisme offre un point d'ancrage théorique solide pour aborder la discussion contemporaine entourant le problème de la fondation du discours philosophique. On peut repérer dans l'ouvrage trois moments par lesquels l'enjeu de cette problématique est développé. Dans un premier temps, l'auteur pose les points d'appui qui permettent une « relecture » de la *Critique de la raison pure* à partir de la faculté de juger définie comme l'instance critique par excellence. Dans un deuxième temps, il expose le sort réservé à cette pièce maîtresse de la *Critique* qu'est la faculté de juger chez les successeurs immédiats de Kant, en particulier Reinhold et Fichte. En dernier lieu, l'auteur se propose d'examiner combien l'héritage de la philosophie néo-kantienne a orienté, dans une certaine mesure, la manière de poser le débat philosophique contemporain, notamment en Allemagne, sur le rôle et la tâche de la philosophie à l'ère post-métaphysique. À cet effet, la philosophie de Habermas est considérée par l'auteur comme un témoignage éloquent de cette situation.

Le corps de l'ouvrage se divise en quatre chapitres dont nous donnerons un bref aperçu dans les lignes qui suivent. Le premier chapitre (p. 13-72) se penche sur le problème de l'autonomie de la liberté théorique chez Kant. Il s'agit d'examiner la question de la concordance des concepts purs de l'entendement avec les objets de l'expérience de façon à montrer que la solution à cette question est inséparable du statut que confère la *Critique* de 1781 à la faculté transcendante de juger. Le thème de la concordance avec l'objet pose en effet au jugement la difficulté de savoir comment l'attribution d'un prédicat pur à un objet est possible. Or, comme il en va ici du sens de la fameuse Révolution copernicienne de Kant, la thèse de C. Piché est donc d'affirmer que l'élaboration d'une théorie du jugement est au cœur de la *Critique de la raison pure*. L'originalité de l'auteur sera de montrer que si la faculté de juger ne se laisse définir que par les termes de l'Analytique, en tant que logique de la vérité, cette faculté est par avance condamnée à entériner ce qui, dans le schématisme de l'entendement, assure la médiation entre le phénomène et les catégories de l'entendement. Il ne peut y avoir de faculté de juger autonome qu'en autant qu'il y a possibilité de méprise et d'erreur. Ce qui conduit C. Piché à postuler l'idée que la faculté de juger, loin de se restreindre à l'usage auquel l'Analytique semble l'avoir confinée, traverse de part en part l'ensemble de la Logique transcendante, en tant que logique de l'apparence. Et c'est en suivant cette hypothèse que l'auteur est amené à parler d'un second schématisme, d'un « schématisme de la raison » (p. 56). Le résultat de cette enquête sera d'indiquer que les mauvais usages de la raison ne sont nullement le fait de cette faculté à laquelle

nous devons les Idées de l'Âme, du Monde et de Dieu, mais bien celui de la faculté de juger elle-même. Et c'est à ce titre que le jugement peut être pensé « comme le nerf d'une liberté théorique qui oscille de manière essentielle entre vérité et fausseté » (p. 55). En somme, ce n'est qu'à partir du moment où la liberté du jugement est assurée qu'une autocritique de la raison prend tout son sens, c'est-à-dire un discours philosophique apte à recenser les connaissances légitimes *a priori* mais aussi les connaissances philosophiques illégitimes, celles qui sont le fruit de l'illusion dialectique propre à notre disposition métaphysique naturelle.

Dans les deux chapitres suivants, C. Piché s'applique à analyser le destin théorique de la faculté de juger et de sa prépondérance sur le sol de la *Critique* chez deux des principaux représentants de l'esprit systématique propre à la philosophie allemande post-kantienne, à savoir Reinhold (p. 73-128) et Fichte (p. 129-189). Il s'agit ici de rendre compte des motifs qui ont amené ces successeurs de la philosophie kantienne à mettre au rancart la faculté de juger pour les besoins tant d'une « Philosophie élémentaire » que d'une « Doctrine de la Science ». Comme le rappelle l'auteur, la pierre angulaire de la philosophie de Reinhold est de doter la philosophie d'un principe qui tienne lieu de fondement unique et absolu. Ce n'est pas que Reinhold estime que la *Critique de la raison pure* soit dénuée de fondement, mais il juge que ce qui se donne comme fondement chez Kant sous le terme d'expérience est tout simplement insuffisant. Le concept d'expérience est beaucoup trop contingent et chargé de « présuppositions » pour servir de fondation ultime au discours spéculatif (p. 79). À ce principe, Reinhold substitue celui de conscience. À première vue, ce principe semble bel et bien éviter maints écueils rencontrés avec le principe kantien de la possibilité de l'expérience : il se donne dans un rapport immédiat à la conscience elle-même. L'évidence de cette immédiateté permet ce faisant à Reinhold de faire l'économie de l'épineux problème posé par la déduction transcendantale tout en étant persuadé d'avoir satisfait aux exigences de nécessité et d'universalité que réclame la démarche philosophique fondationnelle. Mais le prix à payer de l'orientation systématique de la philosophie reinholdienne est élevé : le sujet connaissant court le risque de « quitter le terrain de la finitude » (p. 109), oubliant ainsi les conditions d'un rapport dynamique avec le monde.

Le troisième chapitre poursuit la problématique du système doctrinal de la philosophie amorcée au chapitre précédent mais, cette fois, par le biais de l'approche fichtéenne. Tout comme Reinhold, Fichte est à la recherche pour toute la démarche spéculative d'un premier principe. Reprenant le jugement que Reinhold adressait à Kant au sujet du caractère incomplet de la fondation de la *Critique*, Fichte l'étend maintenant à l'entreprise reinholdienne. Il reproche notamment à Reinhold de s'être trop livré à l'examen logique des énoncés de la « Philosophie première », occultant ainsi la question de savoir comment se fait l'accès à l'immédiateté de l'évidence qui échoit à l'apriorité du discours philosophique. Se réclamant de la méthode intuitive de la mathématique, l'auteur de la future *Wissenschaftslehre* trouve en 1793 la clé de la solution dans le principe d'intuition intellectuelle. Outre les précieux détails qu'expose C. Piché au sujet du rapport entre Fichte, Reinhold et Kant au sujet de cette notion d'intuition intellectuelle, la section qui traite de la célèbre thèse du primat de la philosophie pratique attire particulièrement notre attention (p. 144-157). Comme le mentionne l'auteur, c'est par la référence explicite à la raison morale que la vérité du système démontrée par l'intuition intellectuelle trouve créance. Autrement dit, seule la croyance en notre destination morale peut assurer la vérité de l'évidence théo-

rique de l'intuition intellectuelle. En effet, si tout est « dans le moi et par le moi », il s'ensuit que c'est du côté du sujet et non de celui de l'objet que la vérité du système se réalise. Or ce qui, dans le sujet, se dévoile de manière immédiate et spontanée sans aucune médiation, c'est précisément la loi morale. Considérant que seule la loi morale dans le sujet peut obliger le moi à se reconnaître comme spontanéité première, Fichte est amené à envisager l'auto-activité à l'œuvre dans l'intuition intellectuelle comme une spontanéité pratique. En somme, le système spéculatif de Fichte n'accède à la vérité qu'à partir du moment où il est démontré que la « capacité réelle d'agir » que confère la loi morale à la volonté, et par laquelle le sujet se découvre comme spontanéité réelle, est celle-là même qui est à l'œuvre dans l'auto-activité propre à l'intuition intellectuelle. Mais cette façon d'assurer la vérité du discours philosophique par la thèse du primat de la raison pratique se répercute forcément sur la manière de concevoir le rôle de la faculté de juger dans son rapport avec la connaissance en général. Comme l'expose admirablement C. Piché, l'autonomie de la faculté de juger se voit, chez Fichte, grandement amenuisée en raison de la subordination du jugement à l'autorité de la faculté pratique. C'est le sentiment du devoir qui, en tant qu'il est un sentiment immédiat ne souffrant d'aucune médiation, garanti à la connaissance sa certitude. Dans ces conditions, l'acte de porter un jugement perd de ses prérogatives, car il « ne peut mésinterpréter la voix de la conscience morale qui prodigue l'assentiment » (p. 168). Le troisième chapitre se clôt par une très belle analyse de l'histoire de la postérité du fichtéanisme, en portant une attention toute particulière à la reprise des motifs systématiques de la *Doctrina de la Science* par Rickert, qui fut, comme on sait, l'un des principaux représentants du néo-kantisme axiologique de Bade.

Dans le quatrième chapitre (p. 191-245), C. Piché examine certains présupposés théoriques de l'entreprise philosophique de Habermas. Son intention est de montrer que la théorie habermasienne de la normativité, si chère à son éthique discussionnelle, repose en réalité sur des prémisses empruntées à la philosophie néo-kantienne. Si par le passé certains interprètes ont déjà souligné l'héritage néo-kantien dans les écrits de Habermas, notamment dans le programme épistémologique de *Connaissance et intérêt* (p.192), aucun, à notre avis, n'avait encore autant que C. Piché indiqué l'ampleur de l'influence souterraine exercée par le néo-kantisme dans les textes de Habermas à partir des années quatre-vingt. À cet égard, la lecture que fait Habermas de la philosophie kantienne est symptomatique du caractère néo-kantien de certains éléments de sa théorie de la communication. Pour étayer sa thèse, C. Piché analyse les deux objections qui sont faites à l'endroit du kantisme dans le texte intitulé *Philosophie als Platzhalter und Interpret* (1981). Habermas reproche d'abord à Kant son « fondationnalisme » qui se reconnaît par la fonction d'assignation qui est dévolue à la philosophie à l'endroit des sciences particulières. Il reproche également à Kant d'avoir étendu la juridiction de la philosophie « à l'ensemble du champ de la culture moderne » (p. 194). Cette interprétation de Kant est, aux yeux de C. Piché, tout simplement tendancieuse. Sans entrer dans les détails de l'argumentation de l'auteur, mentionnons simplement que cette méprise est attribuable, selon C. Piché, au fait que Habermas reprend directement les arguments que Rorty, dans *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), avance contre Kant. Or, comme les arguments de Rorty « sont eux-mêmes fondés sur une lecture ouvertement néo-kantienne de Kant », il devient facile en ce cas de localiser la source du désaccord entre Habermas et Kant (p. 207). On pourrait toutefois penser que ce texte, dans lequel Habermas

souscrit au néo-kantisme, est aussi le moment où il y renonce. Car, de fait, ce texte joue un rôle charnière dans l'œuvre de Habermas : il annonce le passage du paradigme de la connaissance amorcé dans *Connaissance et intérêt* au paradigme de la communication développé dans *Théorie de l'agir communicationnel*. Prenant ses distances vis-à-vis d'une théorie de la société menée sous la juridiction de l'épistémologie au profit d'une pragmatique formelle du langage, il est effectivement tentant de penser que la théorie de la communication de Habermas tourne le dos au néo-kantisme. Mais, comme le démontre C. Piché, les choses ne sont pas aussi simples, car avec la pragmatique du langage surgit le thème de « prétentions à la validité ». Or, le thème général de validité est lui-même hérité du néo-kantisme. Ce qui fera dire à C. Piché que Habermas, au début des années quatre-vingt, passe « du néo-kantisme logiciste (Marbourg) au néo-kantisme axiologique (pays de Bade) » (p. 216).

L'ouvrage de C. Piché met en valeur d'une manière fort intéressante combien il est difficile, à notre ère post-métaphysique, d'accéder à la figure originale de la philosophie kantienne. Ce livre a le mérite de participer à la fois à ce qu'il est convenu d'appeler la *Kantforschung* et à la discussion contemporaine concernant la question de la fondation du discours philosophique. Soulignons enfin la qualité de l'ouvrage, la richesse de l'information et la rigueur dans le traitement de la problématique.

CLAUDE VEILLETTE
Cégep de Saint-Laurent

Livres reçus (automne 1999)

La critique de la raison en Europe centrale

Volume 26, numéro 2, automne 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004952ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004952ar>

[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

(1999). Livres reçus (automne 1999). *Philosophiques*, 26 (2), 397–398.
<https://doi.org/10.7202/004952ar>

Livres reçus (automne 1999)

- Abécassis, Éliette, *Petite métaphysique du meurtre*. Paris, PUF (coll. « Perspectives Critiques »), 1998, 106 pages.
- Aliquié, Ferdinand, *Le rationalisme de Spinoza*. Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1998, 368 pages.
- Audart, Catherine, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme. I- Bentham et ses précurseurs (1711-1832)*. Paris, PUF (coll. « philosophie morale »), 1999, 344 pages. (Aussi volumes 2 et 3).
- Badiou, Alain, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Paris, PUF (coll. « Les essais du Collège International de Philosophie »), 1999, 122 pages.
- Balibar, Françoise, *Galilée, Newton lus par Einstein*. Paris, PUF (coll. « Philosophies »), 1999, 128 pages.
- Bardout, Jean-Christophe, *Malebranche et la métaphysique*. Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1999, 328 pages.
- Bollack, Jean, *La mort d'Antigone. La tragédie de Créon*. Paris, PUF (coll. « Les essais du Collège international de philosophie »), 1999, 136 pages.
- Canto-Sperber, Monique (dir.), *Philosophie grecque*. Paris, PUF (coll. « Premier Cycle »), 1998, 888 pages.
- Chrétien, Jean-Louis, *L'arche de la parole*. Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1998, 218 pages.
- Dastur, Françoise, *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*. Paris, PUF (coll. « Philosophies »), 1999, 128 pages.
- , *Heidegger et la question du temps*. Paris, PUF (coll. « Philosophies »), 1999, 128 pages.
- De Munck, Jean, *L'institution sociale de l'esprit*. Paris, PUF (coll. « L'interrogation philosophique »), 1999, 206 pages.
- Duns Scot, Jean, *Prologue de l'Ordinatio. Présentation et traduction annotée de Gérard Sondag*. Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1999, 436 pages.
- Épictète, *Lettres et maximes*. Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1999, 328 pages.
- Franck, Didier, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1998, 480 pages.
- Haar, Michel, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*. Paris, PUF (coll. « Perspectives Critiques »), 1999, 146 pages.
- Kymlicka, Will, *Les théories de la justice : une introduction*. Montréal, Boréal, 1999, 364 pages.
- Kessler, Mathieu, *Les Antinomies de l'art contemporain*. Paris, PUF (coll. « Perspectives critiques »), 1999, 240 pages.
- Laupies, Frédéric, *Leçon philosophique sur autrui*. Paris, PUF (coll. « Major »), 1999, 138 pages.

- Le Jallé, Éléonore, *Hume et la régulation morale*. Paris, PUF (coll. « Philosophies »), 1999, 136 pages.
- Le Rider, Jacques, *Nietzsche en France. De la fin du xix^e siècle au temps présent*. Paris, PUF (coll. « Perspectives Germaniques »), 1999, 280 pages.
- Marin, Louis, *L'écriture de soi*. Paris, PUF (coll. « La librairie du Collège international de philosophie »), 1999, 168 pages.
- Meyer, Michel, *Pour une histoire de l'ontologie*. Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 1999, 176 pages.
- Montavont, Anne, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1999, 296 pages.
- Pellegrin, Marie-Frédérique, *Leçon sur Ménon de Platon*. Paris, PUF (coll. « Major »), 1999, 128 pages.
- Ravaisson, Félix, *De l'habitude Métaphysique et morale*. Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 1999, 204 pages.
- Vernes, Jean-René, *L'existence du monde extérieur et l'erreur du rationalisme*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1999, 103 pages.

Les personnes désireuses de faire un compte-rendu de l'un ou l'autre des ouvrages qui apparaissent dans cette liste sont priées de s'adresser à :

Daniel Dumouchel
Université de Montréal
Département de philosophie
C.P. 6128 Succ. Centre-ville
Montréal, Québec, H3C 3J7
tél: (514) 343-6484
télec: (514) 343-7899
Courriel: dumouchd@ere.umontreal.ca