

« Spinoza et l'islam : un état des lieux »

Youcef Djedi

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045184ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045184ar>

[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

Djedi, Y. (2010). « Spinoza et l'islam : un état des lieux ». *Philosophiques*, 37 (2), 275–298. <https://doi.org/10.7202/045184ar>

Résumé de l'article

La place de la pensée islamique médiévale dans la genèse de la philosophie de Spinoza a fait l'objet de très peu de recherches. On avait pourtant compris très tôt, à commencer par Leibniz, les solides attaches de celle-ci avec la pensée judéo-arabe. Cela n'entame pas le moindre de son originalité. Bien au contraire, Hegel en fait la condition de toute entreprise philosophique. Et l'islam, malgré l'évidente antipathie que lui porte Spinoza, pourrait y trouver comme un dialogue avec lui-même.

« Spinoza et l'islam : un état des lieux »

YOUCEF DJEDI

Université de Poitiers

Université de Rennes 2

youcef.djedi@free.fr-youcef.djedi@uvsq.fr

RÉSUMÉ. — La place de la pensée islamique médiévale dans la genèse de la philosophie de Spinoza a fait l'objet de très peu de recherches. On avait pourtant compris très tôt, à commencer par Leibniz, les solides attaches de celle-ci avec la pensée judéo-arabe. Cela n'entame pas le moindre de son originalité. Bien au contraire, Hegel en fait la condition de toute entreprise philosophique. Et l'islam, malgré l'évidente antipathie que lui porte Spinoza, pourrait y trouver comme un dialogue avec lui-même.

ABSTRACT. — Few studies had been devoted to the part of Islamic thought in the genesis of Spinoza's philosophy. But it was nevertheless known (since Leibniz) that it was somehow indebted to Jews and Arabs of Middle Age, even if it remains a very original philosophy and the condition of any philosophizing (Hegel). So, in spite of the obvious antipathy carried by Spinoza against it, islam could even find in his philosophy as a kind of dialogue with itself.

Parmi les philosophes modernes qui ont attaché un tant soit peu leur nom à l'islam, Spinoza occupe pour ainsi dire une place particulière : il n'a rien dit de l'islam, ou presque. Et en cela justement la chose est d'autant plus surprenante que les très rares occurrences sont empreintes d'une hostilité incompréhensible. Ce Séfaraïte descendant de Marranes avait pourtant des attaches qu'on admet de plus en plus avec la philosophie et la mystique judéo-islamiques. D'autre part, l'Espagne, avec laquelle il avait personnellement des relations très fortes, était aussi la patrie de nombreux de ses coreligionnaires qui célébraient encore l'*Andalus* et déploraient l'« idolâtre » qui s'en était emparée. Mais Spinoza avait eu une autre raison de tourner son attention vers l'islam. C'est en terre d'Islam, en effet, que s'étaient déclenchés les événements messianiques orchestrés par Sabbataï Zevi et son « prophète ». Événements dans lesquels s'étaient d'ailleurs illustrés de nombreux autres Séfaraïtes, dont le célèbre rabbin oranais Jacob Sasportas, et qui s'étaient soldés, contre toute attente, par des conversions massives à l'islam. À tout cela, il faut ajouter un détail dont on devrait mesurer plus sérieusement l'importance : le philosophe possédait un exemplaire du Coran, dont on peut supposer la place, à côté de la Bible, dans bien des formulations théologiques et philosophiques.

1. Spinoza et la pensée islamique médiévale

Dans l'immense littérature consacrée à Spinoza, peu de travaux ont soulevé les rapports de ce dernier avec l'islam. Le sujet est certes difficile, et l'on comprend d'autant plus les réticences — voire le silence — de la plupart des

auteurs qui se sont penchés sur la genèse du spinozisme, que celui-ci se laisse très difficilement cerner en matière de filiation. D'où le problème particulièrement épineux de son ascendant judéo-islamique. Mais le sujet n'en reste pas moins tentant et pourrait même réserver quelques surprises à celui qui en relèverait le défi. En tout cas, depuis les travaux d'auteurs comme Salomon Munk, par exemple, ou Harry Austryn Wolfson, à qui on doit, en l'occurrence, une *Philosophie de Spinoza*¹ et une *Philosophie du kalam*², l'idée est de plus en plus accréditée que l'œuvre du philosophe d'Amsterdam est aussi « une discussion patiente de tous les problèmes de la scolastique juive, chrétienne et même arabe », comme l'assurait aussi Roland Caillois³.

Certes, comme l'affirmait Salomon Munk, du fait d'avoir ébranlé l'édifice de la scolastique judéo-arabe, Spinoza cesse même d'être, à proprement parler, un « philosophe juif » et appartient désormais à la civilisation générale⁴. Mais Munk insiste en même temps sur la parenté entre certains traits du spinozisme et les doctrines philosophiques arabes⁵, ce par quoi il n'insinuait assurément aucun « déclassement » de l'auteur de l'*Éthique*. Car, il faut le dire, et Sylvain Zac l'avait naguère signalé, la tendance avait bien existé de « refuser à Spinoza la place qui lui est due dans l'histoire de la philosophie européenne. On le renvoie vers le Proche-Orient et même, comme le fait Hegel, vers l'Extrême-Orient⁶. » Du reste, l'idée d'affinités entre ce système philosophique et la pensée orientale est plus ancienne que Hegel; Bayle, par exemple, Boulainvilliers et Malebranche dénonçaient déjà, pour ainsi dire, le « confucianisme » du philosophe hollandais⁷.

Toutefois, rendons justice à Hegel, qui voyait dans le spinozisme précisément l'édifice incontournable de toute entreprise philosophique, bien qu'il ne fût à ses yeux qu'un simple « commencement ». Mais celui-ci lui paraissait pourtant déterminant, dès lors qu'il y voyait un cartésianisme

1. *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1934.

2. *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge (Mass.)/London, Harvard University Press, 1976.

3. Cf. son avertissement dans B. Spinoza, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954, p. 7.

4. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, Vrin, 1955, p. 511. Cf. aussi H. A. Wolfson, *The philosophy of the Kalam*, op. cit., p. 739.

5. S. Munk, op. cit., p. 333.

6. « Spinoza et ses rapports avec Maïmonide et Moïse Mendelssohn », in *Spinoza, science et religion, De la méthode géométrique à l'interprétation de l'Écriture sainte*, Paris, Vrin, 1988, p. 7. Cf. également M. Hulin, « Spinoza l'Oriental? », in *Cahiers Spinoza* [éd. Réplique] (1983), n° 4, pp. 139-170; O. Lacombe, « Spinoza et les philosophies de l'Inde », in *Revue de synthèse* (1978), XCIX, 3^e série, n° 89-91, pp. 143-147; J. D. Sanchez Estop, « Ibn Tufayl et Spinoza, une rencontre en exil », in F. Haddad-Chamakh et Baccar-Bournaz, *L'écho de la prise de Grenade dans la culture européenne aux XVI^e et XVII^e siècles*, Tunis, Cérès Editions, 1994, p. 279.

7. Y. Djedi, *Max Weber et l'islam*, Lyon, ENS, 2006, pp. 222-223; Y.-T. Lai, « The Linking of Spinoza to Chinese Thought by Bayle and Malebranche », in Geneviève Loyd (ed.), *Spinoza. Critical Assessments*, London/ New York, Routledge, 2001.

devenu conséquent, en réduisant toutes choses à la pensée, à cette idée qu'il n'y a que la substance unique qui soit l'unité de la pensée et de la nature comme étendue.

Hegel met également le doigt sur un point corollaire de l'orientalisme dans lequel il place Spinoza : l'acosmisme. Dans la bouche de Hegel ce terme signifie non pas l'identification de Dieu au monde, comme le voudrait le panthéisme « vulgaire », mais au contraire la disparition du monde en Dieu. Ainsi donc, « le fini, l'être du monde n'est rien de véritable, rien qui subsiste pour son compte, c'est Dieu seul qui est tel ». Or cette « conscience de l'Un », cette « unité de l'âme et de l'Un », a donné toute sa pureté et toute sa sublimité chez les auteurs musulmans, comme l'« admirable » Ġalāl ad-Dīn ar-rūmī. Le spinozisme est donc, tout comme cette mystique orientale, un acosmisme, un système du « recueillement » (*Andacht*), c'est-à-dire de la « direction pure et abstraite, l'élévation au-dessus de tout ce qui est limité et fini ».

Ce rapprochement avec l'Orient devait servir surtout à appréhender l'islam médiéval et sa philosophie⁸, mais aussi à souligner l'« immobilisme » que l'on croyait décerner dans le spinozisme, celui-là même que l'on attribuait de façon générale à l'« Orient », et naturellement à l'islam aussi. Eduard von Hartmann, par exemple, déclarait que « le monisme de Spinoza » se profilait déjà dans l'Espagne musulmane⁹. Tout comme Ernest Renan qui affirmait lui aussi que, tout comme l'islam est réfractaire à toute évolution, de même « Spinoza ne vit pas le progrès universel : le monde comme il le conçoit semble cristallisé, en quelque sorte, dans une matière qui est l'étendue incorruptible, dans une âme qui est la pensée immuable¹⁰. » Mais le lien entre le spinozisme et la philosophie arabe ne lui semblait pas dépasser l'école de Maïmonide¹¹, et « rechercher si Averroès peut revendiquer quelque chose dans le système du penseur d'Amsterdam, ce serait dépasser la limite où doit s'arrêter, dans les questions de filiation de système, une juste curiosité : ce serait vouloir retrouver la trace du ruisseau quand il s'est perdu dans la prairie¹² ».

En un sens, Harry Austray Wolfson montre, au contraire, que Spinoza connaissait assez bien les penseurs arabes, Averroès en tête, comme le montre l'exemple de Guillaume de Blyenbergh qui invite Spinoza à ne pas de se quereller sur les mots, comme le lui avait enseigné le philosophe lui-même¹³. Or, dit Wolfson, cette expression renvoie au *Tahāfut* de Gazzālī et à

8. M. Hulin, *loc. cit.*, p. 145.

9. *Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung*, Berlin, Ducker, 1882, p. 543.

10. *Spinoza*, Paris, Calmann-Lévy, 1877, p. 9. Comparer avec le *Court traité*, I, chap. IV.

11. Œuvres complètes, III, Paris, Calmann-Lévy, 1949, pp. 51, 145, 148-149, 151-152, 158-160.

12. *Ibid.*, p. 163.

13. Lettre XX, in B. Spinoza, Œuvres complètes, pp. 1183-1201.

la controverse entre Averroès et Avicenne sur le possible et le contingent¹⁴. D'après Salomon Karppe, Spinoza avait toutes les chances de rencontrer cette controverse chez l'averroïste Lévi ben Gerson, qu'il avait beaucoup fréquenté.

C'est là que nous pouvons chercher sans trop de hardiesse la filiation d'Averroès à Spinoza, sans préjudice de ce que Spinoza a pu connaître d'Averroès par une voie directe, dans ces écoles juives où souvent l'étroitesse pratique la plus fermée côtoyait la hardiesse la plus ouverte¹⁵.

En somme, comme l'avait expliqué, il y a près d'un siècle, Stanislas von Dunin Borkowski, si le jeune Baruch s'était ouvert aux philosophes musulmans, c'est parce qu'il avait trouvé chez eux « beaucoup de ce qui faisait défaut à ses coreligionnaires ; il y avait trouvé en plus clair, plus distinct, plus objectif, ce qu'il avait lu [...] en termes timides, mystérieux, chez Gersonide, Hasdaï Crescas et Ibn Ezra¹⁶ ». Plus tard, le Hollandais Willem Meijer insistera encore sur la parenté de la métaphysique de Spinoza et sa vision du monde avec la pensée arabo-islamique¹⁷.

Il y a un peu plus de trente ans, Roger Arnaldez avait présenté une communication sur « Spinoza et la pensée arabe¹⁸ ». Malgré la grande absence de ibn Tufayl (Abubacer), celui peut-être dont Spinoza faisait le plus grand cas, comme on le verra plus loin, le tableau brossé par Arnaldez, bien que ne confirmant aucune filiation directe, montre néanmoins à quel point Spinoza pouvait être en terrain familier parmi des noms comme ibn Sīnā (Avicenne), ibn Rušd (Averroès), ibn Bāḡa (Avempace), Ḡazzālī (Algazel), al-Fārābī (Alfarabius), ibn ʿArabī, voire ibn Hazm, chez qui il aurait pu trouver la même démarche « littéraliste » que celle adoptée par Rabbi Jéhuda Alpakhar, par exemple, contre le rationalisme de Maïmonide¹⁹.

Mais cela n'est pas pour étonner, lorsqu'on sait que la pensée juive médiévale, avec des figures aussi éminentes que le Gaon Saʿdiyya al-Fayyūmī, par exemple, ibn Gabirol, ou Maïmonide, avaient fleuri au sein de l'islam²⁰. Spinoza n'ignorait certainement pas que le « second Moïse » que fut Maïmonide, alias Abū ʿImrān Mūsā b. Maymūn b. ʿUbayd Allāh al-Qurtubī al-isrāʾīlī, naquit à Cordoue et mourut au Caire, bien en vue à la cour de Saladin ; non

14. *The Philosophy of Spinoza*, I, *op. cit.*, p. 190 et n. 3.

15. *Essais de critique et d'histoire de philosophie*, Paris, Alcan, 1902, pp. 109-117.

16. Cf. S. v. Dunin Borkowski, *Spinoza, I: Der junge De Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie*, Münster i. W., Aschendorff, 1933 (la première édition date de 1910), pp. 225-226.

17. « Overeenkomst van Spinoza's wereldbeschouwing met de Arabische wijsbegeerte », in *Tijdschrift voor wijsbegeerte* (1920), XIV et « De consensus metaphysicae Spinozanae cum philosophia Arabica sive Moslemistica », in *Chronicon Spinozanum* (1922), II, pp. 14-19.

18. *Revue de synthèse* (1978), XCIX, 3^e série, n° 89-91, pp. 151-173.

19. *Id.*, *loc. cit.*, pp. 153-155.

20. Cf. pour une vue d'ensemble notamment M.-R. Hayoun, *Les Lumières de Cordoue à Berlin. Une histoire intellectuelle du judaïsme*, Paris, Lattès, 1996.

plus que le *Moré Nebuchim*, contre lequel est dirigée la moitié de son *Tractatus theologico-politicus*²¹, n'est en fait que la version hébraïque de *Dalālat al-hā'irîn*.

Maïmonide mentionne dans son maître-ouvrage, directement ou indirectement, une pléthore de figures intellectuelles et scientifiques de l'islam, dont eibn as-Sā>ig ibn Bāga (Avempace)²², Ġābir ibn Aflah (Geber)²³, ibn Sinā (Avicenne)²⁴, al-Fārābī (alfarabius)²⁵, al-Gazzālī (Algazel)²⁶. Il y aborde les grands thèmes des *mutakallimūn*, dont Leibniz tirera le plus grand profit, parfois même contre Spinoza, qui d'ailleurs ne devait point les ignorer, au moins par le truchement de Maïmonide²⁷. Or ce dernier, qui les traite de « bavards », est lui-même l'objet de cette critique dans le premier chapitre du *Traité théologico-politique*.

Tout cela vient corroborer la thèse, déjà ancienne, selon laquelle « ce furent les philosophies juive et arabe qui amenèrent Spinoza à donner un fondement rationnel à son système, à trouver sa propre voie et à prendre ses distances par rapport à Descartes²⁸ ». Et pour tout dire, « la spéculation arabe lui était plus proche que celle de Descartes²⁹ » bien que la philosophie de celui-ci continuât à constituer le « socle » de la sienne³⁰. » Plus d'un siècle après le philosophe d'Amsterdam, un autre philosophe juif d'Europe, Salomon Maïmon, « disciple » tardif de Maïmonide et protégé de Moses Menselsohn, se réclamant aussi bien de Leibniz que de Spinoza, n'hésitera pas à faire prévaloir auprès de Kant lui-même l'actualité de la philosophie arabe, lors même que le philosophe de Königsberg déclarait, suivant la formule de Herder, que l'on était désormais loin des « sentiers de la philosophie d'Averroès ».

Spinoza disposait certainement de traductions hébraïques de textes arabes³¹. Mais il n'y a pas que les sources juives qui lui charriaient les grands

21. Cf. sur les rapports de Spinoza avec Maïmonide notamment A. Chennoufi, « Spinoza et Maïmonide », in H. Haddad-Chamakh et A. Baccar-Bournaz, *op. cit.*, pp. 259-265 ; J. I. Dienstag, « The Relations of Spinoza to the Philosophy of Maimonides : An annotated Bibliography », in *Studia spinozana* (1986), II, pp. 375-416 ; E. M. Curley, « Maïmonide, Spinoza et le Livre de Job », in *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Fontenay-aux-Roses, ENS Editions, 1996, pp. 103-135.

22. *Guide des égarés* (S. Munk, dir.), *op. cit.*, II, pp. 81-82, 185-186 ; III, p. 222.

23. *Ibid.*, II, p. 81.

24. *Ibid.*, II, p. 86.

25. *Ibid.*, I, p. 404 ; II, pp. 126-127, 139, 159-160 ; III, p. 139.

26. *Ibid.*, I, p. 383.

27. Cf. S. v. Dunin Borkowski, *op. cit.*, pp. 228-229.

28. F. Haddad-Chamakh, « Écho du récit du *Philosophe autodidacte* d'ibn Thofail dans la culture européenne du xvii^e siècle », in *id. et Baccar-Bournaz, op. cit.*, pp. 270-271.

29. S. Dunin Borkowski, *op. cit.*, p. 229.

30. J. D. Sanchez Estop, « Ibn Tufayl et Spinoza, une rencontre en exil », in F. Haddad-Chamakh et Baccar-Bournaz, *op. cit.*, p. 279.

31. S. v. Dunin Borkowski, *op. cit.*, p. 556, n. 42.

thèmes de la pensée arabe. Atilano Domínguez, par exemple, signale, dans sa recherche sur les deux auteurs scolastiques, l'Espagnol Suárez et le Hollandais Heereboord, et leurs traces dans les *Pensées métaphysiques* de Spinoza³², que dans les *Disputationes* de Suárez, par exemple, Averroès et Avicenne apparaissent plus de deux cent cinquante fois³³.

Mais dans tous les cas, comme l'avait déjà fortement souligné Roger Arnaldez,

Spinoza, originaire de la péninsule ibérique, a reçu une éducation juive : il sait l'hébreu et connaît la Bible et les œuvres des rabbins comme des philosophes juifs médiévaux. Or il est incontestable, d'une part, que les problèmes d'exégèse des textes sacrés et en particulier de leur utilisation théologique et juridique, sont chez les juifs et les musulmans, sinon parfaitement identiques, du moins extrêmement voisins. [...] Il est également incontestable, d'autre part, qu'il y eut, surtout en Espagne, un milieu intellectuel commun à tous les penseurs qui réfléchissaient à la double lumière de la philosophie grecque et alexandrine, et de la révélation monothéiste, qu'il s'agisse de la Bible, des Evangiles ou du Coran. [...] Il est donc probable que Spinoza a été, dans une certaine mesure, grâce à sa première formation, sensibilisé à cette sorte de *koinè* philosophique, à sa vision des problèmes, à ses modes de les poser et de les résoudre. Il lui était impossible de connaître Maïmonide sans connaître du même coup implicitement quelque chose de la pensée d'Averroès³⁴.

Le *Traité décisif* (*Fasl al-maqāl*) d'Averroès est peut-être le seul écrit directement conçu sur cette question qui est tout aussi franchement, mais très différemment, tranchée par Spinoza. Or, la thèse développée par Averroès dans son *Fasl*, écrit Léon Gauthier, « semble avoir exercé une certaine influence sur le *Traité théologico-politique* de Spinoza. Il y a quelques passages dans ce *traité* qui paraissent identiques à des endroits du *Traité décisif sur l'accord de la religion* d'Ibn Rochd, mais leur source paraît difficile à établir³⁵. En tout cas, même s'il est passible des mêmes critiques spinoziennes que Maïmonide³⁶, cela n'exclut pas les « parallélismes, similitudes,

32. Domínguez, « Las fuentes de los *Cogitata metaphysica*. Analogías lexicas con Suárez y Heereboord », in P. Totaro (dir.), *Spinoziana. Recerche di terminologia filosofica e critica testuale*, Roma, Leo S. Olschiki, 1997, pp. 63-89.

33. Domínguez, *loc. cit.*, pp. 66-67. Il faut ajouter par ailleurs qu'en fait de legs scientifique musulman, Spinoza possédait deux exemplaires du *De sphaera*, où Jean de Hollywood avait condensé toute la science astronomique des Arabes (A. J. Servas van Rooijen, *op. cit.*, p. 134). Le philosophe s'en était servi pour la composition de son *Traité de l'Iris ou de l'arc en ciel*, (cf. Jean Colerus in B. Spinoza, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 1531). Cela montre au moins que l'intérêt de Spinoza pour la science arabe n'était pas moindre que celui de Leibniz, dont on connaît l'admiration pour celle-ci.

34. Arnaldez, *loc. cit.*, pp. 151-152.

35. Ap H. Sérouya, *La pensée arabe*, Paris, P.U.F., 1962, p. 120.

36. Cf. F. Haddad-Chamakh, « Foi et philosophie chez Spinoza et les péripatéticiens arabes — Spinoza et Averroès », in *Spinoza, sciences et religion*, *op. cit.*, pp. 165-166.

affinités entre les doctrines d'Averroès et de Spinoza sur le problème des rapports entre foi et philosophie³⁷ ».

À vrai dire, le problème des rapports entre foi et raison avait occupé tous les autres philosophes musulmans³⁸. Avicenne, par exemple, s'était prononcé lui aussi, à la suite d'al-Fārābī, sur la question. Or, il y a quelques années, lors d'un symposium tenu à Ankara et consacré à Avicenne, l'universitaire turc Ahmet Arslan, en retraçant les contours du problème des rapports entre philosophie et religion chez le philosophe musulman et l'auteur du *Traité théologico-politique*, avait souligné les fortes affinités entre les deux philosophes, qui laissent supposer sérieusement une influence d'Avicenne et d'al-Fārābī sur Spinoza, aussi bien dans la façon de traiter le problème qu'eu égard aux solutions³⁹.

Le moins que l'on puisse dire donc, c'est que « lorsque Spinoza traite de la religion et de l'exégèse des textes sacrés, bien qu'il n'ait en vue que le judaïsme, il se meut dans des eaux tout à fait familières aux penseurs musulmans⁴⁰ ». L'ébauche présentée par Arnaldez est suffisamment claire pour stimuler de nouvelles recherches et de nouveaux rapprochements, comme ceux qu'il a tentés, par exemple, avec ibn 'Arabī de Murcie et Avempace. On peut encore indiquer sur ce point la courte recherche de Salah Mosbahi⁴¹ et la petite notice de Rafael Ramón Guerrero sur les « philosophes hispano-musulmans et Spinoza : Avempace et Abentofail⁴² ».

Roger Garaudy souligne à ce propos les fortes affinités entre le spinozisme et l'engagement « intramondain » — pour parler comme Max Weber — conjugué au détachement intérieur que suggère la mystique musulmane. Ainsi relève-t-il

plus qu'une analogie, peut-être une filiation indirecte, entre cette conception islamique de l'action et celle de Spinoza : agir en fonction du Tout et passer de l'*Éthique* au *Traité théologico-politique*. C'est peut-être ce que Spinoza, à travers le philosophe juif de langue arabe, Maïmonide, retirait de la tradition musulmane, notamment de la *Cité vertueuse* d'al-Farabi⁴³.

37. F. Haddad-Chamakh, *loc. cit.*, pp. 157-164. Le problème a été traité encore plus récemment par Ahmed Alami avec sa contribution, « Spinoza et Averroès », lors du colloque *Spinoza aujourd'hui*, Cenisy-La-Salle, Centre Culturel International, du 20 au 30 juillet 2002.

38. Cf. p. ex. A. Badawi, *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1979, pp. 104-111.

39. Cf. le résumé allemand, « Das Problem der Beziehungen zwischen Philosophie und Religion bei Ibn Sina und Spinoza », de sa contribution en turc sur le même thème, in *Uluslararası Ibn Sina sempozyumu bildiriler*, Ankara, 1984, pp. 412-413.

40. R. Arnaldez, *loc. cit.*, pp. 154-155.

41. « Spinoza et Ibn Bajja », in F. Haddad-Chamakh et A. Baccar-Bournaz, *op. cit.*, pp. 301-307.

42. « Filósofos hispano-musulmanes y Spinoza : Avempace y Abentofail », in Domínguez (A.) (éd.), *Spinoza y España*, Castilla-La-Mancha, Ediciones de la universidad de Castilla-La-Mancha, 1994, pp. 125-132.

43. *Promesses de l'Islam*, Paris, Seuil, 1981, p. 52.

Juan Antonio Pacheto Paniagua évoque, sur la même lancée, les affinités entre son compatriote médiéval, le célèbre mystique Abū-l-Qāsim ibn al-ʿArif d'Almería, et Spinoza, en s'appuyant sur les *Mahāsīn al-mağālīs* du premier et l'*Éthique* du second⁴⁴. Mais à cette étude très suggestive, on peut ajouter d'autres analogies, dont celles touchant la forte croyance dans la prédestination⁴⁵ et la méfiance, en même temps, à l'égard des mouvements messianiques, celui des Almohades, pour ibn al-ʿArif⁴⁶, et le sabbataïsme, pour Spinoza.

On voit qu'il reste encore des parallèles à faire entre Spinoza et les auteurs musulmans. Non pas certes pour établir une filiation à tout prix, mais pour aller aussi dans le sens inverse. Aranaldez assurait que si sa contribution « apporte peu de lumière sur Spinoza, ce qui est certain, c'est que la connaissance de Spinoza aide à comprendre en profondeur de nombreux penseurs musulmans⁴⁷ ». L'intérêt — encore timide, certes — de l'islam pour le philosophe hollandais vient à l'appui de cette affirmation, et une étude bibliographique en montrerait l'étendue. On pourra s'en faire déjà une idée grâce des initiatives comme celle de Salah Mosbahi, même s'il s'agit de recherches limitées à l'aire arabophone, qui n'est d'ailleurs pas exclusivement musulmane⁴⁸.

Mosbahi fait partie de ces universitaires tunisiens qui montrent un intérêt singulier pour Spinoza ; on peut encore citer parmi eux Rabah Zouari⁴⁹, Ali Chennoufi⁵⁰ et Fatma Haddad-Chamakh. Cette dernière, auteur d'une thèse de doctorat d'État sur la philosophie politique de Spinoza⁵¹, a à son actif plusieurs contributions sur ce philosophe⁵² et sur les parallèles entre lui

44. « El *Mahāsīn al-mağālīs* de ibn al-ʿArif y la *Ética* de Spinoza », in *La ciudad de Dios* (1990), 203-3, pp. 671-687.

45. Cf. Y. Djedi, *op. cit.*, pp. 148-149. On peut consulter encore pour Spinoza l'article très succinct de Madeleine Francès, « La morale de Spinoza et la doctrine calvinienne de la prédestination », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, juil/oct. 1933, pp. 401-408, et a contrario M. Beltrán, « El antipredestinacionismo de Spinoza », in *Cuadernos del Seminario Spinoza* (1992), II, pp. 1-18.

46. Y. Djedi, *op. cit.*, p. 162 et n. 52.

47. *Loc. cit.*, p. 172.

48. « Bibliographie arabe sur Spinoza », in *Archives de philosophie* (1990), LIII-4, pp. 1-5 ; « Spinoza chez les Arabes du xx^e siècle », in *Revue tunisienne des études philosophiques* (1993), n° 14-15, pp. 45-85.

49. « Le miracle chez Spinoza et Ibn Rochd : parenté et différence entre les deux approches », in *Revue tunisienne des études philosophiques* (1993), n° 14-15, pp. 35-44.

50. « Révélation et interprétation chez Spinoza et Ibn Rochd », in *Revue tunisienne des études philosophiques* (1993), n° 14-15, p. 21-34 ; « Spinoza et Maïmonide », in F. Haddad-Chamakh et A. Baccar-Bournaz (dir.), *op. cit.*, pp. 259-265.

51. *Philosophie systématique et système de philosophie politique chez Spinoza*, Université de Paris X, 1977.

52. « Liberté individuelle et paix civile d'après le *Traité théologico-politique* de Spinoza », in Cornelis de Deugd (ed.), *Spinoza's political and theological thought*, Amsterdam, North-

et les penseurs musulmans du Moyen Âge⁵³, voire de l'époque moderne. Elle soulève justement ce dernier point dans son intervention, lors du colloque « Spinoza aujourd'hui », sur « L'actualité du *Traité théologico-politique* de Spinoza. Pour une lecture critique des textes des “renaissants” arabo-musulmans de la fin du XIX^e à la fin du XX^e siècle ». Spinoza, on le voit, a encore de l'avenir dans la pensée islamique.

On peut en tout cas le supposer, surtout si l'on ajoute aux noms des chercheurs déjà cités celui de Youssef Seddik. Les rapports de ce philosophe et anthropologue tunisien avec Spinoza remontent à son mémoire de diplôme d'études universitaires en philosophie, soutenu en Tunisie, sur « Le déterminisme du désir et la liberté de l'amour chez Avicenne et Spinoza⁵⁴ ». Son intérêt s'est fixé par la suite sur les études coraniques, dont il a fait le sujet d'une thèse de doctorat⁵⁵, et d'autres ouvrages encore qui font à présent sa renommée⁵⁶. Mais l'importance accordée par Youssef Seddik à Spinoza ne s'est jamais démentie, comme le montre sa récente communication lors d'une journée d'études consacrée au Coran⁵⁷ et dont le titre, « Vers un Spinoza des études coraniques », est à lui seul, en effet, on ne peut plus révélateur.

2. Le rapport à l'islam : d'Amsterdam à l'Andalus

Il faut reconnaître d'abord qu'unir dans un même contexte Spinoza et islam — terme jamais utilisé par le premier — a quelque chose d'insolite. Notre philosophe en aurait peut-être été lui-même le premier indigné, si l'on devait se fier à ses propres assertions sur cette « superstition », dont naquit la plus grande « Église » qui fût — suprême discrédit de la part de l'auteur du *Tractatus theologico-politicus*. Mais jusqu'à quel point connaissait-il l'islam ?

Le philosophe a observé lui-même un silence quasi-total à ce sujet. Cependant, une antipathie assez déconcertante se dégage des quelques passages dispersés entre le *Traité théologico-politique*, les *Méditations* et sa correspondance, auxquels il faut ajouter le *Traité politique*, qui contient quelques remarques sur le despotisme turc et une vague allusion à la domination des Maures sur l'Aragon. On l'aurait voulu plus prolixe sur ce dernier

Holland publishing Company, 1984, pp. 44-55 ; « L'imagination chez Spinoza », in P. Cristofolini (ed.), *Studi sul Seicento e sull'immaginazione*, Scuola normale superiore di Pisa, 1985, pp. 75-94.

53. « Foi et philosophie chez Spinoza et les péripatéticiens arabes — Spinoza et Averroès », *loc. cit.*

54. Comparer avec l'article de V. Peña García, « Baruch Espinoza, entre la necesidad y el deseo », in *El País* du 11-12-1977.

55. *Le travail du coranique*, Paris, E.H.E.S.S., 1995.

56. Notamment *Le Coran, autre lecture, autre traduction*, Paris, Éditions de l'Aube, 2002 ; *Nous n'avons jamais lu le Coran*, Paris, Éditions de l'Aube, 2004.

57. « Le Coran : histoire d'un texte », Université de Lyon II, 15 janvier 2005 (actes non publiés).

point, connaissant son intérêt considérable pour l'Espagne⁵⁸. Spinoza aurait-il été alors plus hostile à l'islam que ne l'était son contemporain Blaise Pascal, lequel avait laissé, lui aussi, quelques fragments⁵⁹, en vue d'une attaque contre l'islam dans ce qui allait être *L'apologie de la religion chrétienne*?

On peut partager l'étonnement de Roger Arnaldez, selon lequel « Spinoza, à la différence de Pascal, n'accorde aucune considération à l'islam⁶⁰ ». Mais on ne peut supposer chez lui une même méconnaissance d'une civilisation avec laquelle ses coreligionnaires avaient, à son époque encore, des attaches très fortes. Et son silence est d'autant plus surprenant que l'Amsterdam de son époque comptait une forte communauté de juifs séfarades⁶¹, qui ne parlaient pas seulement « l'espagnol, le portugais, l'italien, lis[ai]ent le latin et le grec; souvent le français⁶² ». Certains d'entre eux, et des plus illustres, étaient aussi des arabophones, à l'instar du célèbre Jacob Sasportas⁶³.

Il y a tout lieu d'imaginer le jeune Baruch baignant à Amsterdam dans une atmosphère familiale et communautaire, où l'Espagne musulmane était encore présente, où les juifs avaient retrouvé, selon le mot de Renan, « comme un souvenir de Jérusalem⁶⁴ », et où le judaïsme espagnol allait atteindre l'un des sommets de son histoire intellectuelle. De fait, « la culture arabe de l'Espagne musulmane marqua de son sceau indélébile, pour les siècles à venir, le judaïsme espagnol⁶⁵ ». Ainsi Guy Maruani n'exagérerait-il guère en faisant porter à Spinoza en personne le même « deuil de l'Espagne d'avant les rois catholiques » que celui cultivé par ses propres coreligionnaires⁶⁶. Même s'il semble n'en avoir cure, Spinoza ne pouvait ignorer

58. Cf. l'introduction d'Atilano Domínguez dans *Spinoza y España*, op. cit., pp. 9-13; H. Méchoulan, « Spinoza et l'Espagne », *Cuadernos salmantinos de filosofía* (1984), XI, pp. 435-459.

59. *Pensées*, Paris, Librairie générale française, 1962, §§ 394, 399-404, 407, 413, 482.

60. R. Arnaldez, loc. cit., p. 158.

61. Cf. *inter alia* G. Nahon, « Amsterdam, métropole occidentale des Séfarades au XVII^e siècle », in *Cahiers Spinoza*, n° 3, éd. Réplique, 1980, p. 15-50.

62. D. Lindenberg, *Figures d'Israël*, Paris, Hachette, 1997, p. 49.

63. Ce grand théologien venu d'Afrique du Nord accompagna Menasseh ben Israël dans sa mission auprès de Cromwell en faveur du retour des juifs en Angleterre. Après sa disgrâce à Tlemcen, le roi du Maroc, Moulay Ismail — probablement sur l'insistance de son conseiller Daniel Toledano qui était aussi le beau-père de Sasportas — le rappela d'Amsterdam pour lui confier une mission spéciale auprès du souverain espagnol. Sasportas deviendra, bien après la mort de Spinoza, et à un âge vénérable, rabbin de la communauté juive portugaise d'Amsterdam. Son fils Itzhak, qui lui succédera à cette charge, avait pris part lui aussi à une ambassade marocaine, chargée par le même sultan de conclure des accords de paix et de commerce avec la Hollande.

64. E. Renan, *Œuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy, 1852, III, p. 146.

65. Y. H. Yershalmi, *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*, Paris, Chandeigne, 1998, pp. 16-19.

66. « Spinoza et Shabatai Zvi: rationalisme contre messianisme? », in F. Gerson et A. Percival (ed.), *Cultural Marginality in the Western Mediterranean*, Toronto, New Aurora Edition, 1990, pp. 80-81.

l'acharnement des rois d'Espagne contre leurs sujets juifs et musulmans. Spinoza appartenait, en effet, à cette première génération de juifs ibériques natifs de Hollande, élevés ouvertement dans le judaïsme et qui, sans n'avoir rien perdu de l'amour de leurs parents pour l'Espagne, sa langue et ses mœurs, cultivaient leur même « exécution du pouvoir politique et inquisitorial ibérique⁶⁷ ».

D'autre part, il n'était pas rare à Amsterdam, métropole de l'imprimerie et de l'édition — Menasseh ben Israël était lui-même du métier et possédait la première imprimerie hébraïque —, de voir paraître en langues européennes des ouvrages composés originellement en arabe, comme le *Kuzari* du philosophe et poète juif du xii^e siècle hispano-musulman, Yehuda Halevi⁶⁸, ou le *Hayy ibn Yaqzān* d'ibn Tufayl. Il y a peut-être mieux encore à propos de ce dernier ouvrage. La première traduction néerlandaise — et la première aussi dans une langue vernaculaire européenne — qui en parut — anonyme — en 1672, avait été un moment attribuée à Spinoza lui-même. La raison en est que la réimpression en 1710 de cette édition portait les trois initiales S. D. B., que par souci d'anonymat Spinoza aurait inversées⁶⁹. Plus tard, on découvrit à la bibliothèque Rosenthalia d'Amsterdam un exemplaire des œuvres posthumes de ce dernier contenant dans la même reliure la traduction latine de *Hayy ibn Yaqzān*.

La thèse d'une traduction de cet ouvrage par Spinoza est à présent quasi totalement abandonnée. On attribue cette tâche plutôt à son ami intime Jean Bouwmeester, que la société artistique et philosophique « Nil Volentibus arduum » chargea de cette entreprise avec les encouragements de notre philosophe⁷⁰. Mais cela établi, il faudrait attester aussi que cette traduction avait été faite à partir de la version latine d'Edward Pococke, parue à Oxford en 1671, et non pas de l'original arabe, comme le pense Fatma Haddad-Chamakh⁷¹, suivant en cela Koenraad Oege Meinsma, lui-même se basant sur la thèse d'Albert Jacob Kronenberg sur l'association « Nil Volentibus arduum »⁷². Car sinon cela signifierait que Spinoza comptait des arabisants parmi ses amis les plus proches — comme ce médecin juif

67. G. Maruani, *ibid.*, p. 80.

68. Cusary. *Libro de grande sciencia y mucha doctrina... compuesto en la lengua Arábica por Yeuda Ievita y trad. en la lengua santa y agora nuev. trad. del Ebrayco en Español y comentado por Jacob Abendana*. Il s'agissait là de la traduction espagnole à partir de la version hébraïque effectuée au xii^e siècle par ibn Tibbon, et non pas de la traduction arabe, comme le laisse voir la notice bibliographique d'Atilano Domínguez (*op. cit.*, p. 32, n. 157).

69. Cf. son introduction dans *The Correspondence of Spinoza*, A. Wolf (ed.), New York, Russel & Russel, 1966, *op. cit.*, pp. 51-52. Cf. aussi J. D. Sanchez Estop, *loc. cit.*, p. 280.

70. Cf. p. ex. L. I. Conrad, « Research Resources on ibn Tufayl and Hayy ibn Yaqzān », in *id.* (ed.), L. I. Conrad (ed.), *The World of ibn Tufayl. Interdisciplinary Perspectives on Hayy ibn Yaqzān*, Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1996, pp. 275-276.

71. *Loc. cit.*, p. 271.

72. *Spinoza et son cercle : étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Paris, Vrin, 1983, p. 487.

égyptien —, ce qui aurait à coup sûr des suites inattendues sur les rapports de ce philosophe avec la pensée arabe et islamique.

Cette piste, peu probable pour l'instant, n'est peut-être pas à négliger, surtout quand on sait l'engouement pour la langue arabe à cette époque, comme le montre l'exemple des philosophes naturalistes anglais⁷³. Mais on n'oubliera pas la version hébraïque anonyme de *Hayy ibn Yaqzân* sur laquelle s'était basé, pour son commentaire de cet ouvrage⁷⁴, le grand averroïste juif provençal du xiv^e siècle, Moïse de Narbonne⁷⁵, dont la philosophie n'était rien d'autre que « tout Maïmonide revu et corrigé à l'aide des idées d'Averroès⁷⁶ ». « Il est donc possible, suggère Juan Domingo Sanchez Estop, que Spinoza, dans son milieu juif d'origine, ait eu connaissance, sinon du roman de Hayy Ibn Yaqzân, au moins de son commentaire, et cela bien avant la parution de la traduction latine de Pocock⁷⁷. »

Sanchez Estop ouvre une autre piste qui va du roman d'Ibn Tufayl jusqu'au *Traité théologico-philosophique* et jusqu'à l'*Éthique*, même si, quelle que fût son acceptation de l'idée d'une coéternité du monde avec Dieu, le philosophe arabe ne pouvait s'accommoder de celle à laquelle avait abouti Spinoza de l'identité entre Dieu et la nature. D'où le rejet de la matière et du corps par Ibn Tufayl, ce que ne fait pas Spinoza qui, « même au moment le plus mystique de son *Éthique* », ne se laisse entraîner à aucune forme de transcendance, son salut étant immanent, c'est-à-dire spécifiquement de ce monde. En revanche, tout comme son devancier musulman, Spinoza établit avec certitude la possibilité sotériologique par la raison naturelle, puisqu'« il existe une voie rationnelle menant au salut, à l'union avec Dieu et à l'éternité ». Sur ce salut, le *Traité théologico-philosophique* et *Hayy ibn Yaqzân* « sont fondamentalement d'accord », et la connaissance n'y mènera guère si elle n'est soutenue par « l'obéissance et la piété⁷⁸ ».

Ouvrage éclatant de modernité, *Hayy Ibn Yaqzân* a connu une fortune extraordinaire depuis le xvii^e siècle, se trouvant au milieu de controverses religieuses et politiques dans l'Angleterre de la fin du xvii^e au début du xviii^e siècle⁷⁹. Les quakers, tout particulièrement, trouvaient, depuis cette époque déjà, dans *Hayy ibn Yaqzân*, comme l'avait remarqué autrefois Ernest

73. Cf. p. ex. G. A. Russel (ed.), *The "Arabick" Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1994.

74. Cf M.-R. Hayoun, « Le commentaire de Moïse de Narbonne sur le *Hayy b'n Yaqzân* d'Ibn Tufayl », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* (1988), pp. 27-99; *id.* et A. De Libera, *op. cit.*, Paris, P.U.F., 1991, pp. 60, 66-67.

75. M.-R. Hayoun et A. De Libera, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, P.U.F., 1991, pp. 54-67; M.-R. Hayoun, *La philosophie médiévale juive*, *op. cit.*, pp. 104-105.

76. M.-R. Hayoun, *Le judaïsme moderne*, Paris, P.U.F., 1989, p. 9.

77. J. D. Sanchez Estop, *loc. cit.*, p. 280.

78. *Id.*, *loc. cit.*, pp. 281-288.

79. Cf. l'article d'Emily Kugler, « Islam in England: Debating Protestantism in the Ibn Tufayl Translations 1671-1708 », à paraître dans *Studies in Eighteenth-Century Culture* (2007). On peut consulter en attendant les mêmes développements dans sa dissertation,

Renan, « un livre d'édification⁸⁰ ». Au XVIII^e, le grand philosophe juif de Berlin, Moïse Mendelssohn, le recommandera comme l'une des œuvres qui assurent au plus haut point la formation philosophique⁸¹. Ce faisant, ce protagoniste de l'*Aufklärung* allemande ne cédait pas seulement à une tradition juive, mais suivait probablement aussi le jugement de l'un de ses maîtres à penser, Leibniz. Pour celui-ci, en effet,

les Arabes ont eu des philosophes, dont les sentiments sur la divinité ont été aussi élevés que pourraient être ceux des plus sublimes philosophes chrétiens. Cela se peut connaître par l'excellent livre du philosophe autodidacte que Monsieur Pocock a publié de l'arabe⁸².

Nous retiendrons pour l'instant que le *philosophus autodidactus* (le *Naturmensch* de la traduction allemande) n'exalte ni plus ni moins que la voie — néoplatonicienne s'il en fut⁸³ — vers la vraie soumission à Dieu par la lumière naturelle, celle-là même sur laquelle, justement, ne cessait d'insister Spinoza⁸⁴. Ce que Hayy enseigne donc, c'est tout simplement la foi naturelle — la *fitra* — proclamée par le Coran et sans laquelle on ne peut comprendre l'islam⁸⁵. Ce « déisme le plus épuré », par lequel Ernest Renan désigne l'islam et que Spinoza semble manifestement ignorer, Leibniz l'avait bien reconnu⁸⁶. Sur ce point, il faut le reconnaître, Spinoza semble moins moderne que son contemporain allemand.

3. L'épisode sabbataïste

On prédisait depuis longtemps la venue du messie juif en terre d'islam⁸⁷. Et c'est en terre d'islam, en effet, à Smyrne, le Caire, Alep, Jérusalem puis Constantinople, que survint, du vivant même de Spinoza, cette extraordinaire vague populaire de messianisme initiée par deux sujets juifs du Grand Turc : Sabbatai Zevi et son « prophète », Nathan Benjamin Levi, dit Nathan

Representations of Race and Romance in Eighteenth-Century English Novels, University of California, San Diego, 2007, pp. 94-114.

80. E. Renan, *Œuvres complètes*, op. cit., III, p. 91.

81. M.-R. Hayoun, *Moïse Mendelssohn*, op. cit., p. 45 ; id., *La science du judaïsme*, Paris, P.U.F., 1995, p. 9.

82. Lettre de 1697 à l'abbé Nicaise, citée ap. F. Haddad-Chamakh, loc. cit., p. 272.

83. Cf. *inter alia* R. Kruk, « Neoplatonists and after : from Ibn Tufayl to Ibn an-Nafis », in A. Vanderjagt et D. Pätzold (eds.), *The Neoplatonic Tradition, Jewish, Christian and Islamic Themes*, Köln, Dinter, 1991, pp. 75-85. Comparer avec L. Gauthier, *Hayy ben Yaqdhan, roman philosophique d'Ibn Thofail*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1936, pp. 116-120. Cf. pour Spinoza, notamment P. O. Kristeller, « Stoic and Neoplatonic Sources of Spinoza's Ethics », in *History of European Ideas*, V-1, 1984, pp. 1-16.

84. *Traité théologico-politique*, XII.

85. Cf. p. ex. J. Bouman, *Glaubenskrisse und Glaubensgewißheit im Christentum und im Islam. Die Theologie al-Ghazalis und Augustins im Vergleich*, Giessen/Baqel, Brunnen Verlag, 1990, pp. 69-70.

86. Préface des *Essais de théodicée*, op. cit., p. 27.

87. G. G. Scholem, *Le messianisme juif*, Paris, Calmann-Lévy, 1971, pp. 162-163.

de Gaza. Et ils étaient de terre d'islam aussi ces noms qui s'illustrèrent, comme le célèbre Algérien Jacob Sasportas, qui deviendra l'un des plus farouches opposants du mouvement⁸⁸, tandis que le Tripolitain d'origine espagnole, Abraham Miguel Cardozo, en sera, Nathan de Gaza mis à part, le plus grand théologien dans le judaïsme maghrébin⁸⁹.

On imagine sans peine l'ampleur de ce mouvement, qui s'était répandu comme une traînée de poudre de l'Asie Mineure au Yémen, et gagna l'Angleterre, la Hollande et l'Europe orientale. Les rabbins d'Amsterdam s'étant ralliés, dans leur majorité, au messie juif, la ville allait alors jouer un rôle de premier ordre dans le devenir du sabbataïsme⁹⁰. Aussi, à la fin de l'année 1665, Henri Oldenburg, l'ami allemand de Spinoza et son correspondant d'Angleterre, s'adressa-t-il à celui-ci, parce que, en Angleterre, comme partout ailleurs,

on parle beaucoup du retour dans leur patrie des Israélites dispersés depuis plus de deux mille ans. Peu de personnes y croient, mais beaucoup le souhaitent. Vous voudrez bien me faire savoir ce que vous en entendez dire et ce que vous en pensez. Pour moi, bien que la nouvelle m'en soit parvenue, par l'intermédiaire de personnes dignes de foi, de Constantinople qui est la ville la plus intéressée dans cette affaire, je ne puis y croire. Je serai bien aise de savoir ce qu'en ont appris les Juifs d'Amsterdam et comment ils ont accueilli la nouvelle qui amènerait certes un grand bouleversement dans le monde⁹¹.

Malheureusement, sa réponse étant perdue⁹², nous ne savons pas quelle fut véritablement la position de Spinoza à l'égard de ces événements. Mais on peut préjuger qu'il n'y fut pas indifférent, non plus qu'à l'aire musulmane qui leur servit de scène. On sait, que l'inventaire « exhaustif » des menus biens laissés par cet « ascète » — ce *faqīr* dirait-on même⁹³ — révélait l'existence d'effets provenant justement de « Turquie », dont un pantalon et un manteau⁹⁴. Curieux legs d'un homme qui déplorait, dans la préface du *Traité théologico-politique*, qu'il fût « presque impossible de savoir ce qu'est un homme : chrétien, Turc, juif ou idolâtre, si ce n'est à sa tenue vestimentaire et à son vêtement, ou à ce qu'il fréquente telle Église ou enfin à ce qu'il est attaché à telle ou telle opinion et jure de tel ou tel maître. Pour le reste leur vie à tous est la même ».

Nous ne savons pas non plus quelle fut la réaction de Spinoza lorsque, l'année suivante, à la consternation de toute la diaspora israélite, le nouveau

88. M.-R. Hayoun, *Les Lumières de Cordoue à Berlin. Une histoire intellectuelle du judaïsme*, op. cit., pp. 386-392.

89. G. G. Scholem, op. cit., p. 314.

90. M.-R. Hayoun, *Le judaïsme moderne*, op. cit., p. 27.

91. H. Oldenburg, op. cit., lettre XXXIII.

92. K. O. Comparer avec Meinsma, op. cit., pp. 326-327.

93. Cf. J. A. Pachego Paniagua, loc. cit., p. 682.

94. A. J. Servas van Rooijen, op. cit., pp. 111-114.

« messie » juif lui-même, Sabbatai Zevi, au lieu de « retirer la couronne de la tête du sultan et inaugurer la nouvelle ère messianique⁹⁵ », devint Mehmet Aziz Effendi, après avoir apostasié le judaïsme. Dix-sept ans plus tard, soit six années après la mort de Spinoza, une vague massive d'apostasies, donnant ainsi naissance aux « marranes des Balkans musulmans⁹⁶ », les *Dunmeh* (*Dönmeh*)⁹⁷. » Rabbi Joseph Filosof, le beau-père de Sabbatai Zevi, avait alors conduit lui-même la conversion de centaines de familles juives⁹⁸. Tout comme Sabbatai Zevi lui-même, ces nouveaux musulmans entretiendront des relations secrètes avec le mysticisme populaire turc⁹⁹.

Spinoza ne s'est nulle part exprimé sur ce point. Mais on sait que, de manière générale, il ne s'opposait guère à la conversion des juifs aux autres religions, si c'était le fait d'un libre choix et si cela devait ouvrir aussi la voie normale — Spinoza insiste sur ce point — à l'acquisition de privilèges et d'honneurs sociaux¹⁰⁰. Partant de ce principe, on avait voulu convenir qu'il ne s'opposait peut-être pas à la conversion des juifs à l'islam, comme le laisserait supposer un passage de sa réponse à Jacob Osten, que nous verrons encore plus loin, sur la possibilité de salut des musulmans par la justice et la charité¹⁰¹.

Mais cette supposition, qu'il n'y a aucune raison de considérer comme une réaction tardive aux événements messianiques, est tout aussi hasardeuse que son contraire. Il serait même plus plausible de trancher pour le contraire, car, en effet, si Spinoza était loin de féliciter Albert Burgh pour son « retour » au catholicisme, on le verrait encore moins approuver des conversions à l'islam, à ses yeux, une Église plus grande et une superstition plus trompeuse. Toutefois, pour ce qui est de la réapparition d'un État juif, cette possibilité lui paraissait des plus plausibles, car, « si les principes mêmes de leur religion n'amollissaient pas leurs cœurs, je croirais sans réserve, connaissant la mutabilité des choses humaines, qu'à la moindre occasion les juifs rétabliraient leur empire et que Dieu les élirait de nouveau¹⁰² ». « Sionisme » avant l'heure ? Peut-être. Mais point de messianisme, parce que le véritable ferment qui importât à Spinoza dans l'éventuelle restauration d'un État des Hébreux, c'était bien plutôt la jouissance de ces derniers sur leurs propriétés, mais aussi cette piété — envers la Patrie essentiellement¹⁰³ — animée par la « Haine théologique » envers les autres nations.

95. G. G. Scholem, *op. cit.*, p. 222.

96. G. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1968, pp. 317-320; *id.*, *Le messianisme juif*, *op. cit.*, pp. 120, 182-183.

97. Sur les *Dunmeh*, cf. notamment Danon, « Une secte judéo-musulmane en Turquie », in *Actes du XI^e Congrès international des orientalistes* (1897), 3^e section, pp. 57-67.

98. G. G. Scholem, *Le messianisme juif*, *op. cit.*, p. 228.

99. G. G. Scholem, *Le messianisme juif*, *op. cit.*, pp. 229-230.

100. *Traité théologico-politique*, chap. III.

101. G. Maruani, *loc. cit.*, p. 87.

102. *Traité théologico-politique*, *loc. cit. in fine*.

103. *Ibid.*, chap. XVII, XIX.

Pour Spinoza, c'était de telles particularités qui avaient toujours maintenu le sentiment d'appartenance au peuple juif¹⁰⁴. Ainsi, de même que la queue sur la tête avait toujours permis aux Chinois de surpasser l'adversité et de relever leur empire, de même le signe extérieur de la circoncision permettrait aux juifs de perdurer dans leur singularité religieuse et nationale¹⁰⁵. Pour le reste, les juifs ne peuvent prétendre à aucune précellence sur les autres nations, si ce n'est historiquement par leurs lois. Or pour Spinoza, celles-ci, contrairement au calvinisme hollandais de son époque, maintenaient pour ainsi dire séparés « Moïse » et « Aron »¹⁰⁶ — du moins ne pliaient-elles pas le premier au second.

4. « Despotisme » et « piété naturelle »

Nous savons avec quelle sévérité Spinoza jugeait le despotisme, personnifié à ses yeux par le modèle politique turc et dont la préface du *Traité théologico-politique* voulait prémunir les Néerlandais. Il exaltait, comme l'avait fait Descartes aussi, ce peuple qui jouissait du « rare bonheur [...] de vivre dans une République, où une entière liberté de juger et d'honorer Dieu selon sa complexion propre est donnée à chacun, et où tous tiennent la liberté pour le plus cher et le plus doux des biens ».

[Tandis que] le grand secret du régime monarchique et son intérêt majeur est de tromper les hommes et de colorer du nom de religion la crainte qui doit les maîtriser, afin qu'ils combattent pour leur servitude, comme s'il s'agissait de leur salut, et croient non pas honteux, mais honorable au plus haut point de répandre leur sang et leur vie pour un seul homme.

Or même si ce passage n'implique pas directement — ni forcément — l'islam, les lignes précédentes dans la même préface ne laissent aucun doute. Pour Spinoza, en effet, le despotisme et sa servante la superstition « n'ont eu nulle part plus d'effet que chez les Turcs où la discussion même passe pour sacrilège et où tant de préjugés pèsent sur le jugement que la droite Raison n'a plus de place dans l'âme et que le doute même est rendu impossible ». Le très pénétrant Machiavel¹⁰⁷, par exemple, dont il possédait les *Œuvres complètes*¹⁰⁸, n'avait pas dit autre chose, en affirmant lui aussi que « toute la Monarchie du Grand Turc est gouvernée par lui seul. Tous les autres sont ses esclaves¹⁰⁹ ».

Mais la critique de Spinoza va au-delà dans la lettre à Jacob Osten, dans laquelle il se défend des attaques de Lambert de Velthuysen contre le

104. *Ibid.*, loc. cit.

105. *Ibid.*, chap. III in fine.

106. Cf. la notice de Charles Appuhn dans son édition des *Œuvres de Spinoza*, Paris, Garnier Frères, 1929, II, p. IV.

107. *Traité politique*, IV, § 7; X, 1.

108. A. J. Servas van Rooijen, *op. cit.*, pp. 145-146.

109. *Le Prince*, IV.

Traité théologico-politique, dont les enseignements, dit celui-ci, détruisent tout culte, toute religion et toute autorité de l'Écriture, en introduisant purement et simplement le fatalisme et, sinon un « athéisme dissimulé », du moins un relativisme religieux. Pour de Velthuysen, suivant les affirmations du *Traité théologico-politique*,

le Coran peut au même titre être considéré comme parole de Dieu. L'auteur, en effet, n'a aucun moyen de prouver que Mahomet ne fut pas un vrai prophète, puisque les Turcs aussi, par les prescriptions de leurs prophètes, cultivent des vertus éthiques que personne ne met en question. En second lieu, il n'est pas rare pour l'auteur que Dieu, par d'autres révélations, conduise dans la sphère de la raison et de l'obéissance des nations qui n'ont pas bénéficié des oracles révélés aux juifs et aux chrétiens¹¹⁰.

La réponse de Spinoza est d'autant plus surprenante qu'elle est embarrassée et semble même infirmer l'idée selon laquelle l'« indifférence » du philosophe « à l'égard des dogmes prouve qu'il les rejetait tous également ; aussi bien ceux des chrétiens ou des juifs que ceux des Turcs et des païens¹¹¹ ». Car, tout bien considéré, les insinuations de de Velthuysen, celles au moins qui ont trait au relativisme religieux, se laissent facilement déduire. Néanmoins, Spinoza se défend de ce que, « par malice ou par ignorance », son « accusateur interprète très fausement » les développements de son ouvrage et objecte, contre toute attente¹¹² que c'est précisément l'opposé que laisse entendre sa doctrine et déclare sans ambages qu'« il en découle clairement que Mahomet est un imposteur », parce qu'« il supprime [...] totalement cette liberté que reconnaît la religion catholique révélée par la lumière naturelle et par les prophètes, et dont j'ai montré qu'il fallait absolument la reconnaître ». Le philosophe ajoute encore :

Et même s'il n'était pas un imposteur, suis-je tenu, je le demande, de prouver qu'un prophète fut un faux prophète ? C'étaient les prophètes, au contraire, qui étaient tenus de prouver leur authenticité. Si l'on objecte que Mahomet a aussi enseigné une loi divine et qu'il a donné des signes certains, comme le firent les autres prophètes, alors il ne reste aucune raison de nier que Mahomet ne fut pas un vrai prophète. Pour ce qui est des Turcs et les autres nations, s'ils adorent Dieu par le culte de la justice et la charité envers le prochain, je pense qu'ils ont en eux l'esprit du Christ et qu'ils sont sauvés, quelles que puissent être les croyances que, par ignorance, ils ont de Mahomet et les oracles¹¹³.

Il est vrai que Spinoza, partisan farouche de la liberté de conscience, ne pouvait s'accommoder d'aucune autorité politique ou religieuse qui ne

110. Lettre XLII (déjà citée).

111. Ch. Appuhn, in *op. cit.*, p. XVI.

112. Cf F. Charles-Daubert, « Spinoza et les Libertins — Le *Traité des Trois imposteurs* ou *L'esprit de Spinoza* », in R. Bouveresse-Quilliot (dir.), *Spinoza, sciences et religion. De la méthode géométrique à l'interprétation de l'Écriture sainte*, Paris, Vrin, 1988, pp. 171-181.

113. *Ibid.*, lettre XLIII.

reconnût avant tout cette liberté. Il est même le premier à avoir vu dans la liberté le but de l'État. Ses démêlées avec les autorités rabbiniques de son pays sont par trop connues pour que l'on y revienne. Mais ce n'est pas seulement avec le judaïsme qu'il eut maille à partir, car, en dépit de ses attaches avec le calvinisme, il n'avait de cesse de dénoncer les dangers que faisait peser désormais la nouvelle Église sur l'État et sur la liberté de conscience. Et l'une des raisons qui l'amènèrent à concevoir le *Traité théologico-politique*, comme il l'avait confié lui-même à Oldenburg, était justement son « désir de défendre par tous les moyens la liberté de pensée et de parole que l'autorité trop grande laissée aux pasteurs et leur jalousie menacent de supprimer dans ce pays¹¹⁴ ».

On comprend les craintes de Spinoza face à l'exclusivisme de la liberté que prétend détenir toute religion, « tant il est vrai que les ecclésiastiques de quelque religion qu'ils soient, gentils, juifs, chrétiens, mahométans, sont plus jaloux de leur autorité que de l'équité et de la vérité et qu'ils sont tous animés de même esprit de persécution¹¹⁵ ». Certes, concernant l'islam, on pourrait ne voir dans la lettre à Osten qu'une simple tergiversation dictée par la prudence — c'était en effet ce que recommandait le philosophe à son correspondant —, s'il n'y avait un passage, dans une autre lettre, venu confirmer la vision par trop négative que le philosophe avait de la religion musulmane.

La lettre en question est une réponse à celle qui lui est envoyée de Florence par son ancien disciple Albert Burgh¹¹⁶. Le jeune homme lui annonce que « par la miséricorde infinie de Dieu, j'ai fait retour à l'Église catholique et en suis devenu membre ». S'ensuit alors un long procès au ton le plus enflammé contre le « malheureux homme gonflé de superbe diabolique », le « païen », l'« impie », qui est aussi digne de pitié que « les calvinistes, ou, comme on dit, les Réformés, [...], les luthériens, les mennonites, les sociniens, etc. », dont les opinions s'accordent peut-être avec les siennes et qui, de toute manière, sont « autant que vous dans l'empire où la mort étend son ombre ».

Quant aux juifs, le nouveau converti, sachant naturellement que son ancien maître est de leur nation — mais il le savait probablement aussi indifférent au sort de celle-ci —, l'invite de la façon la plus irrévérencieuse à peser

aussi la punition terrible et d'une sévérité inexprimable qui a réduit les Juifs au dernier degré de la misère et du malheur, parce qu'ils furent les auteurs de la crucifixion du Christ. Parcourez, déroulez, méditez l'histoire universelle, vous ne trouverez aucune société qui ait eu une pareille fortune même en songe.

Mais d'islam, point. Exception faite toutefois d'une phrase anodine et d'ailleurs empreinte d'ironie sur la certitude que « Constantinople soit le

114. Spinoza, *op. cit.*, lettre XXX.

115. *Ibid.*, p. 1542.

116. *Ibid.*, lettre LXVII.

siège de l'empereur des Turcs ». Pas même lorsque le contexte s'y prête, comme ce passage où il vante la foi chrétienne propagée par la charité, « non par le fracas des armes, la force d'armées nombreuses et la dévastation des terres, moyens par où les princes du monde étendent leurs possessions ».

Rien ne semble donc justifier, à première vue, un détour par l'islam, et on peut légitimement s'étonner de cette réponse de Spinoza :

Je reconnais tout l'avantage de l'ordre politique qu'instaure l'Église romaine [...]; je n'en connaîtrais pas de plus apte à duper la foule et à dominer les âmes s'il n'existait l'Église musulmane qui, de ce point de vue, l'emporte de loin sur toutes les autres; depuis l'origine de cette superstition, aucun schisme en effet ne s'est déclaré dans cette Église¹¹⁷.

On aimerait trouver la clarté que François Charles-Daubert, dans son article sur « Spinoza et les Libertins », feint de trouver dans la tactique adoptée par le philosophe face à son contradicteur :

À l'accusation de considérer Mahomet comme un prophète authentique et le Coran comme un livre sacré, « Spinoza répond de deux manières. Tout d'abord en affirmant brutalement qu'il n'a rien fait d'autre que montrer que Mahomet est un imposteur. Ce qui est à la fois banal dans la formulation, orthodoxe pour la pensée de l'époque, et terriblement provoquant, car la formulation évoque naturellement la thèse des trois imposteurs, même si telle quelle elle est étrangère au propos dans le *TTP*.

À vrai dire, on ne voit pas clairement ce que la thèse des trois imposteurs vient faire dans la réponse de Spinoza à de Velthuysen.

En admettant que tel était véritablement le fil de sa réplique, que n'avait-il suivi alors une argumentation conséquente ? Il aurait de la sorte ruiné l'islam avec le reste des religions et frappé d'imposture l'ensemble des prophètes ; ou bien il aurait adopté franchement la démarche déiste que François Charles-Daubert semble avoir trouvée dans la suite de sa réponse, lorsque

se reprenant, [il] conclut enfin à l'indifférence des religions — des cultes et des dogmes — pour peu que les religions enseignent la justice et la charité, ce que lui reproche précisément son détracteur. Ce qui revient à maintenir son propos et le fait tomber sous le coup de la critique qui consiste à dénoncer l'indifférence des cultes et le caractère équivalent des religions, tant qu'ils permettent d'assurer la vertu, ce qui l'apparente en effet aux discours des déistes.

Le fait est que l'attaque de Lambert de Velthuysen était bien ciblée et, partant, requerrait de la part de Spinoza une réponse sans détour. On voit ici à quel point est limitée cette « neutralité axiologique » que Karl Jaspers soulignait comme un trait commun à Spinoza et à Weber¹¹⁸.

117. Lettre LXXVI in B. Spinoza, *Œuvres complètes*, p. 1347.

118. *Spinoza*, München, Piper, 1978, pp. 57-65 ; Y. Djedi, *op. cit.*, pp. 197-198.

Il faut dire que, dans son traitement du concept de prophète, Spinoza s'en tient à un modèle strictement biblique, dans lequel il distingue, comme l'établit l'Écriture, entre le type accompli du prophète, c'est-à-dire Moïse, qui a parlé à Dieu « de la bouche à la bouche », et le reste des prophètes, les *nabiim*, simples interprètes de la parole de Dieu, mais néanmoins dotés d'une connaissance naturelle¹¹⁹. Ce modèle est doublement éclaté par le prolongement néotestamentaire centré sur le personnage du Christ. D'abord, celui-ci « a été envoyé pour enseigner non seulement les juifs, mais tout le genre humain¹²⁰ ; ensuite, pourvu d'une âme « de beaucoup supérieure à l'âme humaine », il reçut les révélations divines « sans paroles ni visions, immédiatement¹²¹ », « d'esprit à esprit ». Pour Spinoza, « le Christ fut non pas un Prophète mais la bouche de Dieu¹²² ».

Mais alors quelle place Spinoza pouvait-il réserver au fondateur de l'islam ? Celle assurément que lui a toujours réservée le christianisme et le judaïsme, c'est-à-dire de « faux prophète ». Déjà, à Médine, ses compatriotes juifs voyaient en lui un « dément¹²³ », de ceux justement qu'accable et raille l'Ancien Testament¹²⁴. Des siècles plus tard, les rabbins, tel Maïmonide¹²⁵, par exemple, n'utiliseront pas d'autres termes que celui de « dément » pour désigner le prophète de l'islam. En termes spinozistes, cela revient à refuser à Muhammad la connaissance et la raison naturelles. C'est ce que laissait déjà entendre le philosophe dans les *Pensées métaphysiques*, où Coran et Talmud sont disqualifiés, parce qu'il leur manque cette lumière naturelle¹²⁶, dont sont justement doués les prophètes de la Bible. Et c'est pour cette raison que Spinoza tenait Muhammad pour un faux-prophète et l'islam pour une « superstition » despotique qui, de surcroît, est restée immuable depuis sa naissance.

Spinoza ignorait-il jusqu'à l'existence de sectes en islam, comme on a pu le penser¹²⁷ ? C'est très peu probable ; le *Moré Nebuchim*, pour ne citer que cet ouvrage, en donne déjà un aperçu. Ignorait-il jusqu'à l'existence d'au moins deux Églises distinctes dans l'islam, couvant chacune maintes subdivisions ? En fait, ce qu'insinuait Spinoza, en vrai Hollandais, et cédant même parfois au protestantisme radical¹²⁸, c'était des schismes de rupture,

119. *Traité théologico-politique*, chap. I.

120. *Ibid.*, chap. III.

121. *Ibid.*, chap. II.

122. *Ibid.*, chap. III.

123. Cf. Y. Djedi, *op. cit.*, pp. 97-98.

124. Osée, IX, 7 (c'est du moins ce que suggère Jean de Hulster dans son édition de M. Maïmonide, *Épîtres*, *op. cit.*, pp. 22, n. 69 ; 58 n. 68) ; Jérémie, XXIII, 21-40.

125. *Op. cit.*, pp. 22, 58, 61, 71, 94.

126. VIII, *in fine*.

127. A. Wolf, *op. cit.*, p. 476.

128. Cf. G. Hunter, *Radical Protestantism in Spinoza's Thought*, Aldershot, Ashgate, 2005.

comme celui de la Réforme précisément. Après tout, le réformateur Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī ne déplorait-il pas que l'islam n'eût pas eu son Luther ?

5. Le Coran de Spinoza

Un fait ne laisse pas d'attirer l'attention : dans le *Traité théologico-politique*, le Coran brille par son absence, pour ainsi dire. Car on peut supposer que dans l'économie des quinze premiers chapitres au moins, le livre saint de l'islam pouvait prétendre à davantage d'intérêt que les simples « poèmes dramatiques » et les « chroniques ordinaires¹²⁹ ». Disons d'emblée que la lecture la plus expéditive du Coran permet d'en extraire les « sept dogmes de la foi universelle » que Spinoza, à la manière des treize articles de la foi établis par Moïse Maïmonide, présente comme le fondement de la véritable obéissance à Dieu¹³⁰. Ces dogmes sont : Dieu existe¹³¹ ; il est unique¹³² ; il est omniprésent¹³³ et omniscient¹³⁴ ; il est omnipotent par son bon plaisir absolu¹³⁵ ; justice et charité sont à la base de tout culte et de l'obéissance à Dieu¹³⁶ ; le salut est au prix de l'observance de ces dogmes¹³⁷ ; Dieu pardonne¹³⁸.

Spinoza serait-il passé à côté d'une source abondant aussi manifestement dans le sens de ses propres recherches ? Aurait-il vraiment médité les fondements de la foi « catholique » à partir de la seule Bible ? Rien n'est moins sûr, et on imaginerait bien le philosophe juif en train de décrypter les sourates du livre saint de l'islam, dont il possédait une copie, comme le confirment ses biographes¹³⁹, quand bien même celle-ci ne figurait plus dans l'inventaire de sa bibliothèque¹⁴⁰. C'est ce que confirme aussi le témoignage d'un contemporain de Spinoza, un certain Johann Christoph Sturm, qui

129. V.

130. *Ibid.*, XIV

131. II, 255 ; III, 2 ; VI, 102 ; XX, 73, 98, 114 ; XXIII, 116 ; XXIV, 25.

132. II, 255 ; III, 2, 18, 62, IV, 87, 130 ; VI, 102 ; IX, 129 ; XII, 39 ; XIII, 16 ; XVI, 51 ; XVIII, 38 ; XX, 8, 14, 98 ; XXI, 22 ; XXIII, 91, 116.

133. II, 247, 261, 268 ; III, 73, 189 ; IV, 108 ; V, 54 ; VII, 54 ; XXIV, 32.

134. II, 85, 95, 96, 137, 140, 144, 149, 197, 216, 224, 232, 233, 247, 256, 261, 268, 271, 282 ; III, 29, 34, 36, 66, 73, 121 ; IV, 17, 26, 92, 104, 108, 111, 126, 148, 176 ; V, 54, 76, 99 ; IX, 60, 97, 98, 110 ; XIII, 8 ; XVI, 19 ; XVIII, 26 ; XX, 98 ; XXII, 52 ; XXIV, 18, 19, 21, 28, 29, 32, 35.

135. II, 90, 105, 148, 212, 213, 220, 228, 247, 251, 253, 284 ; III, 4, 13, 29, 40, 129 ; IV, 90, 158 ; V, 17, 19, 38, 40 ; IX, 39 ; XIII, 11, 26, 39 ; XIV, 27 ; XVIII, 39 ; XXII, 40 ; XXIV, 45.

136. II, 3, 5, 177, 178, 190, 195 ; III, 57, 72, 92, 104, 110, 134-136, 148 ; V, 8 ; XXII, 41, 56, 76 ; XXV, 67, 68, 72 ; LXIV, 16.

137. II, 2-5, 82, 197 ; III, 57, 101, 102, 114 ; V, 9, 93 ; VII, 42 ; XXI, 93 ; XXII, 23, 24, 50, 56 ; XXXIII, 1-10 ; XXIV, 37, 38, 52, 55.

138. II, 143, 187, 218, 221, 225, 268 ; III, 30, 31, 129, 135, 155 ; IV, 25, 96, 99, 100, 152 ; V, 71, 74, 95, 101 ; VIII, 29, 33, 70 ; IX, 91 ; XII, 92 ; XXIV, 22.

139. J. Freudenthal, *op. cit.*, p. 209.

140. A. J. Servas van Rooijen, *op. cit.* ; J. Freudenthal, *op. cit.*, pp. 210 sq. ; *id.*, *Die Lebensgeschichte Spinozas : in Quellschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*,

indique, dans sa dissertation de 1677 sur Descartes et le cartésianisme, que Spinoza disposait bien d'un Coran, qu'il rangeait dans sa bibliothèque au même endroit que le Talmud et la Bible¹⁴¹. Et c'est ensemble, comme nous l'avons déjà vu, que le philosophe les cite dans ses *Pensées métaphysiques*.

Voilà un détail qui n'est pas sans rappeler un autre juif, Ignaz Goldziher, que l'islamologie moderne avait compté parmi ses plus illustres représentants. Lui aussi mettait ensemble sur sa table de travail les livres des trois religions monothéistes. Et s'il ne cachait pas sa sympathie pour le « saint » hollandais, c'est que lui aussi fut « perdu par ses coreligionnaires », qui l'avaient frappé d'impiété pour avoir composé un essai sur *Le mythe chez les Hébreux*, jusqu'à le frapper de spinozisme ! On ne saurait pourtant dire que la philologie coranique du savant austro-hongrois n'a jamais été aussi dévastatrice que celle pratiquée sur la Bible par l'auteur du *Traité théologico-politique*. Comparable en cela à Goethe qui avait su marier dans sa personne islam et spinozisme, Goldziher avait trouvé de même une « conduite de vie » dans le Coran¹⁴².

D'une certaine manière, il y a du Servet dans la démarche de Spinoza¹⁴³, au sens où le Coran devait remplir le rôle très paradoxal, chez l'un et l'autre, de témoin du monothéisme « unitaire » (Servet) ou de la « religion naturelle » (Spinoza), et celui d'argument contribuant en même temps à la négation de la religion tout court. De ce point de vue, l'islam devra peut-être savoir gré à Goldziher d'avoir été parmi les moins « spinozistes » de ceux qui à l'époque avaient soumis le Coran à la critique.

Pour l'heure, la question de savoir de quelle traduction disposait Spinoza est difficile à aborder. Peut-être, lisant et écrivant le français¹⁴⁴, avait-il eu entre les mains *L'Alcoran de Mahomet*, d'André du Ryer¹⁴⁵, consul de France en Égypte, puis à Constantinople. Plusieurs fois rééditée, cette version, réputée assez mauvaise du reste, avait eu les mêmes effets sur les esprits des XVII^e et XVIII^e siècles que celle de Pierre le Vénérable sur Nicolas de Cuse, ou la *Confutation Alcorani* de Ricoldus de Monte Crucis sur Martin Luther. Elle avait été dans une large mesure à l'origine de cette idée, selon laquelle le Coran est une « déclamation incohérente » et un « chaos informe et barbaresque », dont nous retrouvons l'écho à fort peu près dans le *Traité théologico-politique*, comme nous l'avons déjà vu, et

Leipzig Veit, 1899, p. 160. Cf. l'inventaire reproduit par Jean Préposiet dans sa *Biographie spinoziste*, Paris, Les Belles Lettres, 1973, pp. 339-343.

141. *De Cartesiano et cartesianismo*, Altdorff, Schönnerstaedt, 1677, pp. 13-14.

142. Cf. Y. Djedi, *op. cit.*, pp. 503-508.

143. Cf. p. ex. F. Carrasquier, « De Servet a Spinoza », in *Spinoza y España, op. cit.*, pp. 139-145 ; *id.*, *Servet, Spinoza y Sender. Miradas de Eternidad*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007.

144. Cf. p. ex. G. Van Suchtelen, « Une lettre de Spinoza inédite en français », in *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, n° 10, 1983, pp. 1-5).

145. Paris, Antoine de Sommaville, 1647.

jusque dans les *Essais sur les mœurs* de Voltaire¹⁴⁶. On retrouve le même sentiment chez Vanini, par exemple, mais avec cette différence toutefois que le philosophe italien ne distinguait pas, sur ce point, entre la Bible et le Coran, la première n'étant pour lui qu'« un tissu de fragmens cousus ensemble en divers tems, ramassés par plusieurs personnes et donnés au public à la fantaisie des Rabins [...] un Livre, où il n'y a gueres plus d'ordre et de methode que dans l'Alcoran de Mahomet, que personne n'entend, tant il est confus et mal conceu¹⁴⁷ ».

Il est vrai en même temps que l'islam, en ce XVII^e siècle, n'avait plus, et depuis longtemps même, aucun représentant philosophique ni même théologique de la classe d'un Gazzālī, un Ibn Hazm ou un Baqillānī, à qui l'on pouvait s'adresser ou à qui s'attaquer. Ernest Renan avait incontestablement raison de s'étonner devant le fait, assez significatif à ses yeux, que « la philosophie arabe offre l'exemple à peu près unique d'une haute culture supprimée presque instantanément sans laisser de traces, et à peu près oubliée du peuple qui l'a créée¹⁴⁸ ». Et, selon la formule de Léon Gauthier, le grand Averroès aura été pour « la pensée spéculative gréco-arabe comme le bouquet final d'un brillant feu d'artifice ».

Devant un tel vide, la voie restait libre devant les informations fournies par les marchands¹⁴⁹, dont tout particulièrement ceux investis dans la toute puissante Compagnie des Indes orientales. Celle-ci avait d'ailleurs, depuis sa fondation officielle au tout début du XVII^e siècle, grâce à des capitaux en partie marranes, des rapports assez complexes avec l'islam. À vrai dire, elle était déjà installée dans ce qui deviendra les Indes néerlandaises, depuis 1598, après que le colonisateur hollandais Cornelis de Houtman en eut ouvert le premier comptoir à Sumatra, avant d'être exécuté par le Sultan d'Atjeh. L'archipel indonésien, il faut le rappeler, était, depuis le début du XV^e siècle déjà — et dans sa quasi-totalité —, converti à l'islam, introduit principalement par les marchands indiens et arabes.

Lui-même commerçant dans sa jeunesse¹⁵⁰, Spinoza avait toujours eu autour de lui des amis marchands ou fils de marchands, dont certains entretenaient justement des relations commerciales avec le Moyen et l'Extrême-Orient. Il n'y a donc rien d'étonnant à voir le philosophe au fait de la politique « orientale » de la Compagnie, dont les activités s'étendaient jusqu'au Japon¹⁵¹. Et, en Européen avisé, il était attentif aussi à l'attitude à adopter chez les

146. Cf. P. Martino, « Mahomet en France aux XVII^e et XVIII^e siècles », in *Actes du XIV^e Congrès international des orientalistes*, III, 1905, p. 160.

147. Cité ap. F. Charles-Daubert, *loc. cit.*

148. E. Renan, *op. cit.*, p. 13.

149. Cf. p. ex. C. F. Beckingham, « Dutch Travellers in Arabia in the Seventeenth Century », in *Journal of the Royal Asiatic Society*, I/II, n° 3/4, 1951, pp. 64-81.

150. Cf. Y. Djedi, « Max Weber et le spinozisme ou la “conduite de vie” du “sage” », in *Le Portique*, e-portique 5 — 2007, *Recherches*.

151. Cf. *Traité théologico-politique*, V et XVI *in fine*.

Turcs¹⁵², avec lesquels les relations dans le commerce des Indes étaient incontournables¹⁵³. Dans un sens, c'est cela aussi le « suprême réalisme » que louait Nietzsche chez le « saint » de Goethe¹⁵⁴.

Conclusion

Philosophe moderne, Spinoza n'en reste pas moins l'héritier de la pensée judéo-islamique. Et si on a pu voir en lui un Avicenne moderne, cela n'entame en rien l'originalité de sa philosophie devenue incontournable, et dans laquelle la philosophie arabe pourrait voir comme son propre dépassement. Une étude globale et plus poussée mettrait encore mieux en évidence cette composante de sa pensée, qu'il doit certainement autant à ses attaches avec l'Espagne qu'à sa culture judaïque. Cette culture qui justement fut mise à mal par les bouleversements messianiques auxquels l'aire islamique avait servi de scène et de réceptacle. On aurait aimé disposer d'informations plus conséquentes sur les réactions de Spinoza à leur égard, et connaissant la lucidité sotériologique politique de l'homme, sa lucidité sotériologique et sa lucidité messianique, confinant à la dérision, on ne peut que regretter un tel vide. Toutefois, ce qui éclaircirait immensément le problème des rapports du philosophe hollandais avec l'islam, c'est certainement l'élucidation de la question du Coran dont il disposait. On verrait ainsi la place que pourrait avoir eu le livre saint de l'islam aussi bien dans le *Traité théologico-politique* que dans l'*Éthique*, et on comprendrait alors peut-être mieux ce que Spinoza doit à l'islam. Mais on comprendrait aussi tout le parti que celui-ci pourrait tirer encore maintenant du spinozisme.

152. *Ibid.*, XVI *in fine*.

153. B. Braude, « Les contes persans de Menasseh ben Israel », in *Annales HSS* (1994), n° 5, pp. 1107-1138.

154. Y. Djedi, *loc. cit.*

Descartes et les bornes de l'univers : l'indéfini physique

Jean-Baptiste Jeangène Vilmer

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045185ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045185ar>

[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

Jeangène Vilmer, J.-B. (2010). Descartes et les bornes de l'univers : l'indéfini physique. *Philosophiques*, 37 (2), 299–323. <https://doi.org/10.7202/045185ar>

Résumé de l'article

L'indéfini cartésien, qui désigne ce dont on ne peut prouver les bornes, s'applique à deux domaines : les mathématiques et la physique. Cet article examine son application au monde physique, en deux moments. D'abord, par l'examen de l'indéfini *de* l'univers, où l'on montre que l'univers cartésien n'est ni fini ni infini, mais in-défini, à la fois selon l'espace (c'est la question de l'*extensio mundi*) et selon le temps (c'est la question de l'éternité du monde). Ensuite, par l'examen de l'indéfini *dans* l'univers, qui pose le problème de la continuité, à la fois dans l'espace (c'est la question de l'indivisibilité de la matière, c'est-à-dire de l'existence des indivisibles, ou atomes) et dans le temps, où nous défendons une interprétation continuiste et aprioriste selon laquelle le temps cartésien est continu, et cette continuité n'est jamais qu'un pour soi.

Descartes et les bornes de l'univers : l'indéfini physique

JEAN-BAPTISTE JEANGÈNE VILMER

École normale supérieure Ulm / Sciences Po, Paris
jb.jeangene.vilmer@aya.yale.edu

RÉSUMÉ. — L'indéfini cartésien, qui désigne ce dont on ne peut prouver les bornes, s'applique à deux domaines : les mathématiques et la physique. Cet article examine son application au monde physique, en deux moments. D'abord, par l'examen de l'indéfini *de* l'univers, où l'on montre que l'univers cartésien n'est ni fini ni infini, mais in-défini, à la fois selon l'espace (c'est la question de l'*extensio mundi*) et selon le temps (c'est la question de l'éternité du monde). Ensuite, par l'examen de l'indéfini *dans* l'univers, qui pose le problème de la continuité, à la fois dans l'espace (c'est la question de l'indivisibilité de la matière, c'est-à-dire de l'existence des indivisibles, ou atomes) et dans le temps, où nous défendons une interprétation continuiste et aprioriste selon laquelle le temps cartésien est continu, et cette continuité n'est jamais qu'un pour soi.

La distinction cartésienne entre infini et indéfini est fameuse. L'infini est ce qui est positivement sans bornes et ne s'applique qu'à Dieu. L'indéfini, contrairement à un préjugé encore répandu, n'est pas un infini en extension, spatial, négatif, potentiel, ou quantitatif. Il doit être compris littéralement, comme in-défini, c'est-à-dire in-déterminé : il est une notion négative désignant ce dont on ne peut prouver les bornes¹. Descartes l'utilise dans deux domaines : les mathématiques et la physique. Au premier, nous avons déjà consacré une étude, qui montre la prudence cartésienne à l'égard de la question de l'infini en mathématiques². C'est le second domaine, la physique, qu'il s'agit ici d'examiner.

L'indéfini physique s'applique à l'univers et s'appréhende en lui dans deux ensembles : l'indéfini *de* l'univers et l'indéfini *dans* l'univers, c'est-à-dire ce qui semble respectivement infiniment grand et infiniment petit. Ce double mouvement correspond aux « deux infinités » de Pascal, qui remarque aussitôt combien la première est plus évidente à l'homme que la seconde : « Je n'ai jamais connu personne qui ait pensé qu'un espace ne puisse être augmenté », en revanche « j'en ai vu quelques-uns, très habiles d'ailleurs, qui ont assuré qu'un espace pouvait être divisé en deux parties indivisibles,

1. Voir Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, « La véritable nature de l'indéfini cartésien », *Revue de métaphysique et de morale*, 2008-4, p. 501-513. Voir aussi « Descartes. L'infinitude de ma volonté, ou comment Dieu m'a fait à son image », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 92-2, 2008, p. 287-312 et « Le paradoxe de l'infini cartésien », *Archives de philosophie*, 72-3, 2009, p. 1-25.

2. Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, « La prudence de Descartes face à la question de l'infini en mathématiques », *Philosophiques*, 34-2, 2007, p. 295-316.

quelque absurdité qu'il s'y rencontre³ ». C'est pourquoi, selon la méthode cartésienne qui veut que l'on procède du plus simple au plus complexe, ou du plus évident au moins évident, nous commencerons par exposer l'indéfini de l'univers, qui semble infiniment grand, pour ensuite passer à l'indéfini dans l'univers, qui semble infiniment petit. Au sein de chacune des deux sections, nous diviserons encore selon l'espace et le temps.

I. Indéfinité de l'univers : l'univers n'est ni fini ni infini, il est indéfini

A. Selon l'espace : la question de l'extensio mundi

En 1634, à l'époque de Descartes, le cartographe Jean Guérard, sur sa *Carte universelle hydrographique*, refuse de dessiner l'inconnu : le vieux monde est tracé avec assurance, et le nouveau — ou les autres, supposés — n'ont qu'un contour partiel ou ouvert, en pointillés. Il évite ainsi et l'infini du blanc et le fini du tracé : il est indéfini, c'est-à-dire dessine un monde dont on ne peut, pour l'instant, prouver les bornes.

Descartes ne trouvera pas tout de suite la solution des pointillés et, en 1629, il se révèle alors, quoique bien conscient de sa nécessité, peu aventureux d'une réponse à la question de l'étendue de l'univers, à savoir si elle est infinie ou finie, et n'envisage d'ailleurs cette question que selon cette alternative, en se préoccupant de savoir

s'il n'y a rien de déterminé en la Religion, touchant l'étendue des choses créées, savoir si elle est finie ou plutôt infinie, et qu'en tous ces pays qu'on appelle les espaces imaginaires⁴ il y ait des corps créés et véritables ; car encore que je n'eusse pas envie de toucher cette question, je crois [...] que je serai contraint de la prouver⁵.

L'indéfini lui apparaîtra sans doute être la meilleure solution, en lui permettant à la fois de « prouver » cette question — en prouvant qu'on ne peut la prouver — et de préserver son envie de ne point y répondre de manière binaire, par oui ou par non, c'est-à-dire par l'infini ou le fini. Dans le but d'établir que « la grandeur de l'univers est ou du moins *peut être* sans bornes⁶ », et parce que l'indéfini n'est ni le fini ni l'infini, il faudra montrer d'une part que l'univers peut ne pas être fini, c'est-à-dire peut ne pas avoir de bornes, et d'autre part qu'il n'est pas pour autant infini.

3. Pascal, *De l'esprit géométrique* ; in Œuvres de Pascal, L. Brunschvicg, P. Boutroux et F. Gazier (dir.), Paris, Hachette, 1908-1914, réimp. Kraus Reprint, Nendeln, 1976-1978, t. IX, p. 258. Il fait probablement allusion au chevalier de Méré.

4. Descartes, en identifiant matière et étendue, nie les « espaces imaginaires » scolastiques, espaces qui entouraient le monde clos, et dont il se moque déjà dans *Le Monde* VI, AT XI 31-32 ; in *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (dir.), Paris, Bordas, t. I (1988), t. II (1989), t. III (1992), ici t. I, p. 343 (dans les citations suivantes nous ne renvoyons qu'au tome et à la page de cette édition).

5. À Mersenne, du 18 décembre 1629, AT I 86.

6. À Regius, du 24 mai 1640, AT III 64, souligné par nous.

- 1) Comment l'univers peut ne pas être fini : il pourrait ne pas avoir de bornes

Descartes donne au moins cinq raisons différentes de croire que le monde n'a point de bornes : *a)* en le déduisant de l'infinité même de Dieu ; *b)* car je ne lui en connais point de ma perception ; *c)* car je peux toujours lui imaginer un au-delà ; *d)* car des bornes impliqueraient le vide, et le vide n'est pas ; et *e)* car lui en attribuer contredirait la doctrine de l'immortalité de l'âme.

a) Que le monde n'ait point de bornes est déduit de l'infinité même de Dieu. Que Dieu prouve le monde, quoi de plus naturel, après tout, puisqu'il s'agit de son créateur ! On trouve ici encore cinq preuves différentes. Première preuve : car les œuvres de Dieu, dont l'univers, sont à la mesure de son infinie puissance⁷. L'argument selon lequel à l'infinie puissance de Dieu doit correspondre un univers « infini » est commun à Bruno et Descartes. Se pose donc la question de l'influence possible du premier sur le second. Mais il est bien difficile de savoir si Descartes connaissait le contenu de l'œuvre de Bruno et, plus difficile encore, s'il fut influencé par elle. Ce qui est sûr, c'est que Descartes connaissait au moins l'existence de Bruno, dont il cite une fois le nom⁸.

Deuxième preuve : appliquer des bornes à l'univers reviendrait à se faire une idée trop petite du pouvoir créateur de Dieu⁹. Troisième preuve : ce serait par ailleurs aussi se faire une idée trop grande de notre compréhension : « Nous ne devons pas trop présumer de nous-mêmes, comme il semble que nous ferions si nous supposions que l'univers eût quelques limites¹⁰. » Quatrième preuve : cela reviendrait à « supposer que Dieu a des parties séparées les unes des autres, qu'il est divisible¹¹ ». C'est précisément ce que Descartes reproche à More¹². Cinquième preuve et par voie de conséquence, les bornes qui malgré tout me semblent être ne sont certainement que dans ma pensée et non pas dans les œuvres de Dieu : « Supposons que la matière que Dieu aura créée s'étend bien loin au delà de tous côtés, jusques à une distance *indéfinie*. Car il y a bien plus d'apparence et nous avons bien mieux le pouvoir de prescrire des bornes à l'action de notre pensée, que non pas aux œuvres de Dieu¹³. » Descartes est sur ce point en parfait accord avec Galilée :

7. À Elisabeth, du 06 octobre 1645, AT IV 315 ; t. III, p. 618.

8. À Beeckman, du 17 octobre 1630, AT I 158 ; t. I, p. 273-274.

9. *Principes* III, 1, AT IX-2 103 ; t. III, p. 221-222.

10. *Principes* III, 2, AT IX-2 104 ; t. III, p. 222.

11. À More, du 5 février 1649, AT V 274 ; t. III, p. 882-883.

12. Voir F. Monnoyeur, « Henry More : plaider pour un espace infini et divin », in F. Monnoyeur (dir.), *Infini des philosophes, infini des astronomes*, Paris, Belin, 1995, p. 77-92.

13. *Le Monde* VI, AT XI 32 ; t. I, p. 344.

« Juger excessive une si grande immensité est un effet de notre imagination, non un défaut dans la nature¹⁴. »

b) *Le monde n'a point de bornes, car je n'en perçois point.* Indépendamment de Dieu, le monde n'a point de bornes pour la simple raison que je ne lui en connais point de ma perception : « Il répugne à mes idées d'assigner des bornes au monde, et ma perception est la seule règle de ce que je dois affirmer ou nier. C'est pour cela que je dis que le monde est indéterminé ou indéfini, parce que je n'y connais aucunes bornes¹⁵. » Cet argument, qui est le plus intuitif, est aussi le plus fragile, puisqu'il est bien connu que ma perception peut me tromper : c'est d'abord elle qui est remise en cause dans *Méditation I*.

c) *Le monde n'a point de bornes, car je peux toujours lui imaginer un au-delà.* Dans la mesure où, d'une part, rien ne m'empêche d'imaginer un au-delà au monde et où, d'autre part, l'omnipotence de Dieu peut réaliser tout ce que j'imagine, le monde n'a pas de bornes — ou, plutôt, Dieu peut faire que le monde n'ait pas de bornes. « Ainsi, parce que nous ne saurions imaginer une étendue si grande que nous ne concevions en même temps qu'il y en peut avoir une plus grande, nous dirons que l'étendue des choses possibles est indéfinie¹⁶. » C'est en raison de l'identification cartésienne matière = étendue (rejetée par More) que l'application de l'indéfini au monde est possible. L'argument cartésien se résume finalement à ceci : « Il répugne à ma pensée, ou, ce qui est le même, il implique contradiction que le monde soit fini ou terminé, parce que je ne puis ne pas concevoir un espace au-delà des bornes du monde, quelque part où je les assigne ; or un tel espace est selon moi un vrai corps¹⁷. » L'imagination, qui est la faculté permettant de se représenter le corps, est ainsi « la faculté de l'indéfini¹⁸ ».

d) *Le monde n'a point de bornes, car des bornes impliqueraient le vide en leur autre côté, et le vide n'est pas :*

Ainsi il me semble qu'on ne peut prouver, ni même concevoir, qu'il y ait des bornes en la matière dont le monde est composé. Car, en

14. *Lettera a Francesco Ingoli* (in *Opere di Galileo Galilei*, Edizione Nazionale, vol. 6, p. 509-561), p. 530, traduction de M. Lerner.

15. À More, du 15 avril 1649, AT V 344 ; t. III, p. 910-911.

16. *Principes I*, 26, AT IX-2 36 ; t. III, p. 107-108. Voir aussi *Principes II*, 21, AT IX-2 74.

17. À More, du 15 avril 1649, AT V 345 ; t. III, p. 912. Voir aussi à More, du 5 février 1649, AT V 274-275 ; t. III, p. 882-883, et à Arnauld, du 29 juillet 1648, AT V 224.

18. F. Monnoyeur, « L'infini et l'indéfini dans la théorie cartésienne de la connaissance », in F. Monnoyeur (dir.), *Infini des mathématiciens, infini des philosophes*, Paris, Belin, 1992, p. 90. Une analyse comparable sur Spinoza est effectuée par M. Gueroult, « La lettre de Spinoza sur l'infini », *Revue de métaphysique et de morale*, 1966, p. 390.

examinant la nature de cette matière, je trouve qu'elle ne consiste en autre chose qu'en ce qu'elle a de l'étendue en longueur, largeur et profondeur, de façon que tout ce qui a ces trois dimensions est une partie de cette matière; et il ne peut y avoir aucun espace entièrement vide, c'est-à-dire qui ne contienne aucune matière à cause que nous ne saurions concevoir un tel espace, que nous ne concevions en lui ces trois dimensions, et, par conséquent, de la matière. Or, en supposant le monde fini, on imagine au-delà de ces bornes quelques espaces qui ont leurs trois dimensions, et ainsi qui ne sont pas purement imaginaires, comme les philosophes les nomment, mais qui contiennent en soi de la matière, laquelle, ne pouvant être ailleurs que dans le monde, fait voir que le monde s'étend au delà des bornes qu'on avait voulu lui attribuer. N'ayant donc aucune raison pour prouver, et même ne pouvant concevoir que le monde ait des bornes, je le nomme *indéfini*¹⁹.

Cet argument original a une allure grecque, d'une part car il est similaire à celui que Mélissos de Samos opposa à Parménide²⁰, et d'autre part car il développe cette remarque d'Aristote, qui vise Platon: « L'infini se trouve donc être le contraire de ce qu'on dit: en effet, non pas ce en dehors de quoi il n'y a rien, mais ce en hors de quoi il y a toujours quelque chose, voilà l'infini²¹. » Chez Descartes, il trouve ses racines dans un texte du *Monde*²². Le vide, qui est ici abordé comme les limites du monde (de telle sorte que si Dieu a pu produire du vide, ce ne peut être qu'en dehors du domaine perçu par l'homme), et dont la négation constitue véritablement le nerf de la preuve, est nié par Descartes dans l'ensemble de son œuvre, reprenant ainsi un thème scolastique contre certains expérimentateurs, tels Evangelista Torricelli ou, plus tard, Pascal, qui à la même époque tentaient d'en démontrer l'existence. Dès le traité du *Monde* (chapitre IV) et jusque dans la seconde partie des *Principes* (art. 16-18), la négation du vide sera un *locus communis* dans l'œuvre de Descartes, qui n'y voit qu'une contradiction²³. Signalons que More,

19. À Chanut, du 6 juin 1647, AT V 52; t. III, p. 737-738. Voir aussi à More, du 15 avril 1649, AT V 345; t. III, p. 912.

20. Voir les fragments de Parménide et de Mélissos, respectivement p. 233-272 et 296-315 du recueil *Les Présocratiques*, éd. de J.-P. Dumont, Paris, Gallimard, 1988. Aristote cite l'affaire dans *Physique*, 185ab, 207a15. Pour un commentaire historique sur l'infini chez les présocratiques, voir T. G. Sinnige, *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato*, Assen, Van Gorcum, 1968 et L. Sweeney, *Infinity in the Presocratics: a Bibliographical and Philosophical Study*, The Hague, Nijhoff, 1972, p. 124-135.

21. Aristote, *Physique*, III, 6, 206b-207a, *op. cit.*, t. I, p. 105-106. Voir aussi, *Physique*, III, 4, 203 b 25, *ibid.*, t. I, p. 97.

22. *Le Monde* VI, AT XI 32.

23. Au marquis de Newcastle, d'octobre 1645, AT IV 329, et à Arnauld, du 29 juillet 1648, AT V 224.

logiquement, rejette la négation cartésienne du vide, par suite du rejet de l'identification de l'étendue et de la matière.

- e) *Le monde n'a point de bornes, car lui en attribuer contredirait la doctrine de l'immortalité de l'âme*²⁴. Cet argument, de nature psychologique, consiste donc en ceci : la finitude de l'univers impliquerait qu'il n'y ait ni autre demeure ni vie meilleure. Or cela contredit la doctrine de l'immortalité de l'âme. C'est donc que l'univers *doit* ne pas avoir de bornes.

Qu'ont montré ces cinq preuves ? À les regarder de près, non pas, à vrai dire, que le monde est infini, mais simplement qu'il *peut* et qu'il *doit* ne pas avoir de bornes. En outre, ne pas être de l'opinion de ceux qui veulent que le monde soit fini n'implique pas pour autant, chez Descartes, admettre l'hypothèse du monde infini. C'est précisément ce que n'avait pas compris Christine de Suède, qui objecta à Descartes, via Chanut, qu'il n'était pas possible d'« admettre l'hypothèse du Monde infini sans blesser la Religion chrétienne »²⁵. Elle oubliait alors que, de la même manière qu'il prouve la non-finitude du monde, Descartes prouve aussi sa non-infinité.

2) Comment l'univers peut tout autant ne pas être infini

Que l'univers n'ait point de bornes, on ne peut pour autant en déduire qu'il soit infini, et même, on pourrait dès maintenant déduire son indéfinité, puisque « pour nous, en voyant des choses dans lesquelles, selon certains sens, nous ne remarquons point de limites, nous n'assurerons pas pour cela qu'elle soit infinies, mais nous les estimerons seulement indéfinies »²⁶. Par ailleurs, et pour que j'en sois absolument certain, d'autres arguments m'interdisent de penser que l'univers puisse être infini.

L'un deux réunit l'infiniment grand et l'infiniment petit — qui est l'indéfinie divisibilité de la matière — dans le syllogisme suivant : l'étendue du monde est divisible. Or l'infini est indivisible. Donc l'étendue du monde n'est pas infinie. Pour l'instant, on retiendra cinq autres preuves : a) Si le monde était infini, il serait Dieu, et ce n'est pas le cas. b) Que je ne connaisse point de bornes au monde ne signifie pas qu'il n'en ait pas effectivement : car Dieu, lui, en conçoit peut-être. c) Et même, ces bornes seraient très certainement Dieu lui-même, son créateur, qui est nécessairement plus vaste que le monde. d) Quand bien même le monde serait infini selon son étendue, il ne le serait pas par sa puissance et son intelligence et ainsi ne le serait pas totalement. e) L'absence de bornes qui me semble être au monde n'est que dans mon esprit et non en lui.

24. À Élisabeth, du 15 septembre 1645, AT IV 292.

25. Chanut à Descartes, du 11 mai 1647, AT V 20-21.

26. *Principes* I, 26, AT IX-2 36; t. III, p. 107-108.

- a) *Si le monde était infini, il serait Dieu, et ce n'est pas le cas.* L'infini ne s'applique qu'à Dieu seul. Si donc le monde était infini, il ne serait pas seulement semblable à Dieu : il serait Dieu lui-même, ou plutôt, Dieu serait l'univers, *Deus sive Natura*. Or ce n'est évidemment pas le cas, puisque Dieu est transcendant au monde et ne souffre aucune étendue²⁷. Ainsi, du monde, « je n'oserais dire qu'il est infini, parce que je conçois que Dieu est plus grand que le monde, non à raison de l'étendue que je ne conçois point en Dieu, comme j'ai dit plusieurs fois, mais à raison de sa perfection²⁸ ».
- b) *Que je ne connaisse point de bornes au monde ne signifie pas qu'il n'en ait pas effectivement : car Dieu, lui, en conçoit peut-être.* C'est ce qu'explique Descartes à Chanut et à Burman²⁹.
- c) Car, en effet, que Dieu conçoive peut-être des limites au monde signifie aussi qu'il conçoive quelque chose *de plus grand* que le monde. Et, sur ce point, je peux moi-même assurer qu'il se conçoit lui-même plus grand que le monde, puisqu'il n'y a rien que je conçoive et que Dieu ne peut concevoir, et je conçois qu'il est plus grand que le monde³⁰. C'est donc que le monde ne peut être infini, puisqu'il y a quelque chose de plus grand que lui.
- d) Mais, parce qu'il en est ainsi non en raison de l'étendue mais de la perfection, je peux toujours prétendre que le monde est infini selon l'étendue. En outre, si le monde est *peut-être* infini en ce qui concerne son étendue, il ne l'est point par sa puissance ni son intelligence, et ainsi n'est pas totalement infini. C'est ce que Descartes répond à Mersenne, qui défend une cosmologie infinitiste³¹.
- e) *L'absence de bornes qui me semble être n'est certainement que dans ma pensée et non dans la nature elle-même.* Renversément de l'argument utilisé précédemment : de la même manière que les bornes qui me semblaient être ne l'étaient que dans mon esprit, l'absence de bornes, qui me semble être, ne l'est pas moins³².

Ainsi, l'univers n'est ni fini ni infini : précisément, il est *indéfini*. Et cette notion est bien utile, comme en témoigne l'inconfort dans lequel se placera le cartésien Otto von Guericke, qui ne reprendra pas l'indéfini : il vivra difficilement d'être partagé entre la finitude et l'infinitude du monde, en appréciant d'une part l'infinité du monde pour la puissance de Dieu

27. À More, du 5 février 1649, AT V 275.

28. À More, du 15 avril 1649, AT V 344 ; t. III, p. 910-911.

29. À Chanut, du 6 juin 1647, AT V 52 et *Entretien avec Burman*, AT V 167.

30. À More, du 15 avril 1649, AT V 344.

31. À Mersenne, du 31 décembre 1640, AT III 273.

32. *Principes* I, 27, AT IX-2 37 ; t. III, p. 108.

qu'elle signifie, c'est-à-dire pour le fait qu'à l'infinité divine doit correspondre l'infinité de créatures et de mondes possibles³³, mais concevant d'autre part comme une sorte d'impiété la hardiesse de poser l'existence hors de Dieu de quelque chose d'infini (Dieu seul doit être infini). Plutôt que de déclarer le monde indéfini, il tentera alors de faire coexister sa finitude et son infinitude en le limitant pour l'entourer d'un espace vide infini³⁴. La notion de l'indéfini évite chez Descartes tant de complications, et est parfaitement compatible avec la négation du vide, qui constitue même l'une des preuves de sa réalité.

B. Selon le temps: la question de l'éternité du monde

Si l'indéfini de l'univers s'exprime avant tout dans l'espace, la question du temps reste corollaire. Descartes ne lui accorde pas grande place: savoir si le monde est dans le temps ou dans l'éternité semble peu préoccuper notre auteur. L'explication de ce silence viendra dans l'*Entretien*, où il est dit comment Descartes a voulu éviter la question de l'éternité du monde:

Mais l'auteur, autant qu'il l'a pu, a veillé à écarter par avance de ses *Méditations* ce genre de questions, pour ne heurter d'aucune manière les maîtres de l'Ecole, etc.³⁵. C'est aussi pourquoi, de l'éternité, Descartes ne reconnaîtra jamais que la *foi* que nous avons en elle, à travers la promesse de la vie éternelle³⁶.

On peut malgré tout retenir ceci. La distinction entre indéfini et infini s'étend à l'indéfini selon le temps en lui opposant le temps de l'infini, c'est-à-dire l'éternité. Aussi peut-on déjà affirmer, parce que le monde est indéfini et non infini, qu'il est dans le temps et non dans l'éternité. Cependant, ce temps reste indéfini, et est donc *peut-être* infini pour ce qui est de l'avenir: ignorer si le monde a des bornes spatiales signifie aussi ignorer s'il a des bornes temporelles. Et si nous pouvons néanmoins assurer que cette ignorance des bornes ne dissimule pas une éternité, c'est que l'éternité exigerait non seulement l'absence de fin, mais aussi l'absence de début³⁷, alors que le monde, si sa fin m'est indéterminée, a bel et bien un début, puisqu'il fut créé par Dieu, qui donc peut lui seul revendiquer l'éternité³⁸. Et pour que la durée puisse commencer alors que ses moments sont indépendants les uns des autres, il faut ce que Pascal nommera une « chiquenaude » originelle.

D'un point de vue historique, on peut donc résumer l'originalité de la position cartésienne ainsi: alors que chez Aristote, parce qu'il est essentiel au

33. Otto von Guericke, *Experimenta nova Magdeburgica de vacuo spatio* 1672, VII, 5, p. 242.

34. *Ibid.*, II, 6, p. 61-62 et 9, p. 65.

35. *Entretien avec Burman*, AT V 156.

36. À Chanut, du 6 juin 1647, AT V 53. Voir aussi *Entretien avec Burman*, AT V 155.

37. N. Grimaldi, « La dialectique du fini et de l'infini dans la philosophie de Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, 1969, p. 33.

38. À Chanut, du 6 juin 1647, AT V 53.

premier moteur de mouvoir le monde, ce dernier existe de toute éternité, le christianisme, en voulant arracher Dieu à cette nécessité, lui laisse le choix du temps ou de l'éternité. Descartes chrétien, qui refuse de dissocier Dieu de sa propre volonté — puisque Dieu fait tout et est tout d'une unique action et nature — pourra soutenir, non que Dieu a jugé meilleur de créer dans le temps, mais que, parce que Dieu a créé dans le temps (créer impliquant par définition le temps par son début), c'est dans le temps que le monde *doit* être créé.

L'indéfinité de l'univers ne se manifeste pas seulement en tant qu'il est lui-même indéfini : au sein même du monde physique, l'indéfini est particulièrement remarquable dans la divisibilité de la matière. Après l'indéfiniment grand, reste à voir l'indéfiniment petit.

II. Indéfinité dans l'univers : l'indéfinie divisibilité de la matière et du temps, ou le problème de la continuité

Par facilité, le problème de l'*indéfinie* divisibilité de la matière est la plupart du temps nommé « *infinie* divisibilité de la matière ». Trois preuves nous permettent de penser qu'il ne s'agit pas moins de l'indéfini. D'abord, accepter l'indéfinie étendue du monde, au-delà de sa nomination parfois hasardeuse, implique d'emblée d'accepter que la divisibilité de la matière soit, elle aussi, indéfinie, puisque Descartes lui-même applique l'indéfini, d'une manière générale, aux deux : « Pour le reste, comme *l'étendue du monde*, le nombre des parties divisibles de la matière, et autres semblables, j'avoue ingénument que je ne sais point si elles sont absolument infinies ou non : ce que je sais, c'est que je n'y connais aucune fin, et à cet égard je les appelle indéfinies³⁹. » Cela est confirmé par les textes eux-mêmes, du *Monde* aux *Principes*⁴⁰, en passant par la correspondance : « pour [...] l'étendue du monde, le nombre des parties divisibles de la matière, et autres semblables, j'avoue ingénument que je ne sais point si elles sont absolument infinies ou non⁴¹ » ; « que je ne puisse pas compter toutes les parties en quoi elle [la matière] est divisible, et que par conséquent je dise que leur nombre est *indéfini*⁴² ».

À travers sa réfutation mathématique de l'Achille de Zénon, Descartes entend précisément montrer qu'il ne faut pas confondre, dans le mouvement, quantité *divisible à l'infini* et quantité *infinie*. Sa résolution du problème, en s'appuyant sur les suites géométriques convergentes (révélant du même coup combien Descartes raisonne en géomètre et définit le nombre par la mesure, en le liant à la quantité étendue) consiste effectivement en ceci : l'avance de la tortue, si sa vitesse est 1/10 de celle d'Achille, est 1/10 + 1/100 + 1/1000 + ... (ainsi à l'infini) de l'avance initiale, c'est-à-dire 1/9 de

39. À More, du 5 février 1649, AT V 274 ; t. III, p. 882.

40. *Le Monde* III, AT XI 12 et *Principes* I, 26, AT IX-2 36.

41. À More, du 5 février 1649, AT V 274, t. III, p. 882.

42. *Ibid.*, AT V 273, t. III, p. 881-882.

celle-ci, ce qui n'est pas infini⁴³. Il conclut alors que l'erreur de Zénon est de confondre quantité infinie et quantité simplement divisible à l'infini⁴⁴.

De la même manière, il faut maintenant distinguer l'infini lui-même, qui proprement ne s'applique qu'à Dieu et n'a donc pas sa place ici, du progrès à l'infini, qui signifie non pas qu'un état est actuellement infini mais seulement qu'une certaine activité, qui peut être la divisibilité de la matière comme le prolongement d'une droite, se répète sans jamais trouver de terme. L'infini dont on parle n'est pas le même dans les propositions « Dieu est infini » et « la divisibilité de la matière est infinie ». Alors que dire « Dieu est infini » signifie « Dieu est l'infini — *infinita substantia* » et engage par là l'être de Dieu, annoncer « la divisibilité de la matière est infinie » applique l'infinité non à un être, qui pourrait être la matière, mais à la seule propriété de cet être, en l'occurrence sa divisibilité, qui elle-même n'est rien, ontologiquement parlant. Dire de cette divisibilité qu'elle est infinie n'est rien d'autre que de dire qu'elle se fait, en principe, perpétuellement, c'est-à-dire sans fin connue de nous. Cela n'a rien à voir avec l'infini positif. La preuve en est que l'on parle simultanément de l'infini, qui est indivisible, et d'une infinie divisibilité : les deux utilisations de l'infini, pour ne pas être contradictoires, doivent nécessairement être différenciées. Et, parce que la première est l'infini lui-même, en différencier la seconde revient à dire que cette dernière ne peut pas désigner l'infini proprement dit.

Pour ces trois raisons, il ne faut pas douter que ce que Descartes désigne sous l'appellation « *infinie* divisibilité de la matière » n'est en fait que l'*indéfinie* divisibilité de la matière. Cela étant dit, il s'agit maintenant d'exposer, toujours en divisant selon l'espace et le temps, comment Descartes, dans le texte, parvient à une telle conclusion.

A. Selon l'espace

Selon l'espace, l'indéfinie divisibilité est celle de la matière. Après l'avoir démontrée de deux manières — par la voie négative, en réfutant l'existence des indivisibles, et par la voie affirmative, en montrant comment elle est déductible de la nature même du mouvement — Descartes montre finalement son incompréhensibilité.

1) Démonstration de l'indéfinie divisibilité de la matière par la réfutation des indivisibles

L'indéfinie divisibilité de la matière a pour condition l'acceptation d'un progrès à l'infini : les « autres [...] admettent communément que *non datur*

43. À Clerselier, de juin ou juillet 1646, AT IV 445-447 et à Mersenne, du 7 septembre 1646, AT IV 499-500. Cette solution classique sera reprise, entre autres, par Mill, *An Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy, and of the Principal Philosophical Questions discussed in his Writings*, London, 1865.

44. À Clerselier, de juin ou juillet 1646, AT IV 445-447.

progressus in infinitum. Et moi, je ne l'admets pas; au contraire, je crois que *datur revera talis progressus in divisione partium materiae*, comme on verra dans mon traité de philosophie, qui s'achève d'imprimer⁴⁵. » Descartes montrera l'indéfinie divisibilité de la matière — qui n'est pas homogène⁴⁶ — par la réfutation des indivisibles, qui elle-même trouve deux expressions⁴⁷.

Premièrement, une démonstration par l'absurde: l'existence des indivisibles implique contradiction, en impliquant leur étendue, laquelle implique à son tour leur divisibilité. On pourrait donner une autre démonstration par l'absurde, encore plus élémentaire, non par l'étendue, mais par la seule pluralité: il implique même contradiction de parler *des* indivisibles. Cet argument, d'inspiration aristotélicienne⁴⁸, sera véritablement utilisé non par Descartes mais par Pascal, dans *De l'esprit géométrique*. Descartes, lui, donne sa preuve par l'étendue, qui consiste simplement à dire qu'« un atome ne peut jamais être conçu distinctement à cause que la seule signification du mot implique contradiction, à savoir d'être un corps et d'être indivisible⁴⁹ ». Il y consacre un article des *Principes*, intitulé « Qu'il ne peut y avoir aucuns atomes ou petits corps indivisibles⁵⁰ ». Sa démonstration se clôt toujours sur la déduction suivante: de ce que, par la pensée, je suis capable de diviser cette matière, je déduis qu'elle est, de fait, c'est-à-dire réellement, divisible. Et s'il en est ainsi, c'est parce que Dieu peut faire tout ce que j'imagine⁵¹.

Deuxièmement, même s'il y avait des indivisibles-pour-l'homme, ils ne le seraient pas pour Dieu. Cet argument est construit sur le même modèle que deux des précédents touchant l'indéfinie de l'univers, à savoir, d'une part, que les bornes qui me semblent être ne sont certainement que dans ma pensée et non pas dans les œuvres de Dieu, et, d'autre part, réciproquement, que l'absence de bornes qui me semble être n'est elle-même certainement

45. À Mesland, du 2 mai 1644, AT IV 112-113 ; t. III, p. 70. Le traité en question est bien entendu les *Principia Philosophiae* de 1644.

46. Voir lettre à Vorstius du 19 juin 1643, AT III 686.

47. Descartes réfute les indivisibles du père Lacombe non seulement en tant qu'indivisibles mais aussi en tant que ceux-ci sont dotés d'« inclinations » que l'on ne saurait trouver que dans l'entendement, et conteste ainsi que l'on puisse donner une dimension ontologique, c'est-à-dire faire des monades, à des unités minimales qui déjà physiquement ne sont pas admises (à Mersenne, du 28 octobre 1640, AT III 213).

48. Dans *Physique* IV, 208 b 22, Aristote montre que le point n'a pas de lieu. De cette manière, il ne peut y avoir plusieurs indivisibles, dont la pluralité exigerait que chacun d'entre eux ait un lieu distinct. Bergson, dans sa thèse latine de 1889, expliquera comment un point indivisible ne peut en aucune manière être contenu ou entouré, puisqu'il ne saurait être touché par quelque autre chose sans s'y mêler aussitôt (*L'idée de lieu chez Aristote*, in *Les études bergsoniennes*, Paris, Albin Michel, 1949, vol. II, p. 27-104).

49. À Mersenne, du 30 septembre 1640, AT III 191, et à Gibieuf, du 19 janvier 1642, AT III 477.

50. *Principes* II, 20, AT IX-2 74 ; t. III, p. 165.

51. À Mersenne, du 28 octobre 1640, AT III 213-214.

que dans ma pensée et non pas dans les œuvres de Dieu. Autrement dit, il est chaque fois question d'exploiter le gouffre infini qui sépare ma connaissance finie de l'omniscience divine, afin de pouvoir objecter que ce qui me *semble* être peut ne pas être, car ne pas être pour Dieu. Dans le cas présent, l'argument est utile ainsi : quand bien même je n'accepterais pas la démonstration par l'absurde contre les indivisibles et persévérerais donc à croire à leur existence, Descartes oppose que cette existence n'est que dans mon esprit. Pourquoi ? Tout simplement parce que Dieu ne peut pas ne pas avoir le pouvoir de diviser les indivisibles qu'il a lui-même produit, de telle sorte que ces indivisibles-*pour-nous*, ne peuvent être, *pour lui*, indivisibles, c'est-à-dire *réellement* indivisibles.

De cette manière, parce que Dieu, s'il avait produit des indivisibles, aurait produit simultanément leur divisibilité, les indivisibles ne sont jamais produits que par mon esprit et n'existent pas dans les choses elles-mêmes :

Quand même nous supposerions que Dieu eût réduit quelque partie de la matière à une petitesse si extrême qu'elle ne pût être divisée en d'autres plus petites, nous ne pourrions conclure pour cela qu'elle serait indivisible, parce que, quand Dieu aurait rendu cette partie si petite qu'il ne serait pas au pouvoir d'aucune créature de la diviser, il n'a pu se priver soi-même du pouvoir qu'il avait de la diviser, à cause qu'il n'est pas possible qu'il diminue sa toute-puissance, comme il a déjà été remarqué. C'est pourquoi nous dirons que la plus petite partie étendue qui puisse être au monde, peut toujours être divisée, parce qu'elle est telle de sa nature⁵².

Le fait que ces indivisibles ne soient désormais plus que pour nous confirme l'indéfini, et non l'infini, de la division de la matière que nous leur opposons.

En reprenant cette preuve en 1649, Descartes introduit effectivement l'indéfini :

[B]ien que je ne puisse pas compter toutes les parties en quoi elle [la matière] est divisible, et que par conséquent je dise que leur nombre est *indéfini*, cependant je ne saurais assurer que Dieu ne puisse jamais terminer cette division, parce que je sais que Dieu peut faire plus que je ne saurais comprendre, et j'ai même avoué dans l'article 34 que cette division *indéfinie* de certaines parties de la matière devait arriver⁵³.

L'article 34 en question est celui de la deuxième partie des *Principes*, et l'on y trouve deux autres informations importantes : comment l'indéfinie divisibilité de la matière est liée au *mouvement*, et comment l'indéfinie divisibilité de la matière est *incompréhensible*. Voyons-les dans l'ordre.

52. *Principes* II, 20, AT IX-2 74 ; t. III, p. 165-166. Voir aussi à Gibieuf, du 19 janvier 1642, AT III, 477.

53. À More, du 5 février 1649, AT V 273 ; t. III, p. 881-882.

2) Démonstration de l'indéfinie divisibilité de la matière par la nature du mouvement

L'article 34 prouve l'indéfinie divisibilité de la matière en s'appuyant sur l'article précédent, l'article 33, qui traite de la nature de mouvement. L'indéfinie divisibilité de la matière est *déduite* de la nature du mouvement. Comment ? Par l'intermédiaire de la théorie des tourbillons, qui à la fois explique la nature du mouvement et le décline en une indéfinité de mouvements circulaires : les mouvements, s'ils sont réels, sont à la fois circulaires et simultanés les uns par rapport aux autres. L'article 33 reprend effectivement la théorie des tourbillons exposées au chapitre IV du traité du *Monde*, pour la joindre à l'impénétrabilité de la matière, pour contraindre cette matière répartie dans des cercles concentriques à se diviser à chaque fois que le mouvement la fera passer d'un cercle à un autre plus petit, et ce à l'infini, puisque il y a une infinité de cercles de grandeurs décroissantes entre celui de départ et celui d'arrivée. Les lettres G et E citées dans l'article 34 font référence à deux cercles concentriques, E inclus dans G, et représentés par un dessin donné avec l'article 33. En bref, l'indéfinie divisibilité de la matière est ici sollicitée, dans la mesure où l'étranglement de l'anneau tourbillonnaire impose à la matière de se diviser à l'infini pour le franchir, « en compensant l'étroitesse du lieu par la vitesse plus grande de ses parties plus petites⁵⁴ ».

Il faut ici s'opposer à l'interprétation que M. Gueroult fait de la conception cartésienne du repos, qu'il croit pouvoir réduire à un mouvement *infiniment* lent, en s'appuyant sur les *Principes*, II, 44, le corps en repos ayant « un *conatus* doué d'un *impetus* infiniment petit⁵⁵ ». Le problème est que cette interprétation contredit l'irréductible positivité du repos, que Descartes défend non seulement dans le *Monde*⁵⁶, mais aussi dans trois articles des *Principes* (II, 26, 27 et 44). En ce qui concerne le couple mouvement/repos, Descartes se propose justement de lutter contre l'usage vulgaire qui définit négativement le repos et d'établir que le repos est conçu positivement ; de telle sorte que l'antagonisme mouvement/repos n'est pas celui d'une réalité et de sa négation, mais bien celui de deux forces, ou *modes*, contraires.

L'interprétation de Gueroult doit donc être rejetée : le repos ne peut être un « mouvement *infiniment* lent », car en faisant du repos un sous-ensemble du mouvement, on oublie tout l'enjeu du travail de Descartes. Mais cette réfutation a la fécondité de nous inviter plus loin à mettre en parallèle les couples mouvement/repos et fini/infini : on remarque effectivement, d'une part, que Descartes réhabilite la positivité du repos comme il réhabilite celle de l'infini et, d'autre part, que le repos pourrait fort bien être conçu comme une manifestation de l'infini, ou au moins de l'indéfini,

54. M. Gueroult, « La lettre de Spinoza sur l'infini », *op. cit.*, p. 407.

55. M. Gueroult, « Métaphysique et physique de la force chez Descartes et chez Malebranche », *Revue de métaphysique et de morale*, 1954, p. 34.

56. *Le Monde* VII, AT XI 40.

puisque'il semble bien impossible de trouver quelque borne à sa plénitude parfaitement entière — repos et infini ont en commun l'immutabilité. Il y aurait là de quoi pousser plus avant la réflexion.

3) Incompréhensibilité de l'indéfinie divisibilité de la matière

La fin de l'article 34, concluant sur des éloignements infiniment petits (« si petit que soit cet éloignement, il ne laisse pas d'être une vraie division »), n'a pas échappé à Leibniz, qui en parle dans ses *Animadversiones* : admirant le texte en ce qu'il y voit les prémisses de l'infinimental, Leibniz déplore que Descartes n'ait pas suffisamment examiné l'importance de cette dernière conclusion. Sa déception est l'aveu qu'il n'y a pas, chez Descartes, d'infiniment petit actuel et positif, contrairement à ce que semble en penser Gueroult, lorsqu'il écrit : « ce mouvement instantané est conçu comme un mouvement élémentaire infiniment petit⁵⁷ » et renvoie, en note, aux articles 33 et 39 de la deuxième partie des *Principes*.

S'il en est ainsi, si Descartes n'a pas poussé plus avant la réflexion sur ce point, qui aurait pu le conduire à l'infinimental, c'est que celui-ci fait déjà problème dans la physique cartésienne, comme en témoigne le fait que l'auteur se soit senti obligé de faire suivre cet article d'un autre demandant d'accepter la division indéfinie de la matière en renonçant à la comprendre : l'indéfinie divisibilité de la matière est *conçue* sans être *comprise*. C'est d'ailleurs ainsi que commençait l'article 34⁵⁸. Et, comme pour encadrer la démonstration qui suit cette introduction non seulement d'un préventif, mais aussi d'un curatif, l'article 35 sera tout entier consacré à l'incompréhensibilité de l'indéfinie divisibilité de la matière : « *Que nous ne devons point douter que cette division ne se fasse, encore que nous ne la puissions comprendre*⁵⁹. » Descartes enveloppe ainsi sa démonstration d'un voile de prudence, qui est une réponse imparable à la moindre objection qui pourrait lui être faite : l'indéfinie divisibilité de la matière s'acceptant sans se comprendre, elle n'exige pas que l'on en comprenne la démonstration.

Reconnaissant là l'un des signes de l'infini, certains profiteront de l'incompréhensibilité de l'indéfinie divisibilité de la matière pour nourrir la thèse commune selon laquelle l'indéfini ne serait qu'un infini. Mais il leur faudra contourner la difficulté suivante : l'incompréhensibilité n'est devenue le signe de l'infini qu'au sein d'un paradoxe qui l'opposait à la positivité⁶⁰. C'est parce que l'infini a la particularité d'être *simultanément* incompréhensible et positif que l'incompréhensibilité et la positivité en sont venus à le désigner. Or, en ce qui concerne la divisibilité de la matière, et dans la faible

57. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. I, « L'Ame et Dieu », Paris, Aubier-Montaigne, 1953, p. 281.

58. *Principes* II, 34, AT IX-2 82.

59. *Principes* II, 35, AT IX-2 83 ; t. III, p. 182.

60. Voir notre article « Le paradoxe de l'infini cartésien », *op. cit.*

mesure de mon esprit fini qui ne sait, à vrai dire, si la matière en question est ou non divisée jusqu'à l'infini, puisque l'infini lui est hors d'atteinte, il ne s'agit pas d'une division en acte et positive, puisqu'elle ne consiste, au contraire, qu'à être, *pour moi*, potentielle (*divisibilité* et non *division*) et négative (non finie). On ne saurait donc faire de l'incompréhensibilité de l'indéfinie divisibilité de la matière un quelconque argument en faveur de la réduction de l'indéfini à l'infini : il ne suffit pas à cette divisibilité d'être incompréhensible pour devenir infinie, il faudrait déjà qu'elle ne soit plus elle-même simple divisibilité pour moi, mais division en soi, et qu'elle me frappe, positivement, comme tel.

4) Sources et fécondité de l'anti-atomisme cartésien

Pour conclure sur l'anti-atomisme cartésien, voyons ce qu'il doit au passé, et ce que son originalité offre à l'avenir. L'infinie divisibilité de la matière est, on le sait, un thème scolastique classique, courant dans les traités de physique médiévaux⁶¹, et notamment chez Suarez⁶², que l'on peut souvent tenir pour un fiable prédécesseur de Descartes. Son cas est pourtant particulier, car en plus d'affirmer l'infinie divisibilité, c'est-à-dire le continu, de la matière⁶³, Suarez affirme aussi l'existence d'entités indivisibles : les points⁶⁴. Cependant, comme le remarque Specht, « les indivisibles que Suarez admet ne sont pas identiques aux atomes que Descartes refuse⁶⁵ ». Ici intervient ce que Maier désigne comme les deux significations d'indivisibles au Moyen âge⁶⁶ : a) la conception de type démocritéenne, ou atomiste, selon laquelle les indivisibles, alors appelés atomes ou *minima*, sont des parties étendues. b) La conception de type platonicienne, selon laquelle les indivisibles sont les points qui constituent les lignes qui constituent les surfaces qui constituent — en empilement — les continus. Or les démonstrations de Descartes à l'encontre des indivisibles ne portent jamais que sur (a), la conception atomiste, puisque la démonstration consiste précisément à contester qu'un indivisible puisse être étendu tout en restant indivisible (puisque l'étendue, par définition, est divisible). Les indivisibles que Descartes réfute sont effectivement les *atomes*⁶⁷. Aussi est-il, sur ce point, adéquat à Suarez qui refuse les indivisibles de quantité.

61. *Conimb.*, 3, 8, I, I et 3.

62. Voir R. Specht, « Aspects 'cartésiens' de la théorie suarezienne de la matière », in O. Depré et D. Lories (dir.), *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain, Peeters, 1997, p. 33-40.

63. *Commentaria ac disputationes in tertiam partem D. Thomae: De Sacramento Eucharistiae*, qu. 74, a. 2, n. 2; 21, 796ab; in *Opera omnia* 21.

64. Les points sont indivisibles, les lignes ne le sont qu'en une dimension, et les surfaces le sont en deux : *Disputationes Metaphysicae* 40, s. 5, n. 2; 26, 551b.

65. R. Specht, *op. cit.*, p. 36.

66. Voir A. Maier, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Scholastik*, Rome, Edizioni di Storia e letteratura, 1966, p. 160-161 et 171-172.

67. *Les Météores*, AT VI 238-239; t. I, p. 726.

La question reste de savoir s'il partage la possibilité que Suarez laisse à l'indivisible d'être selon (b), la conception platonicienne, un simple point. En disant qu'« un indivisible ne peut avoir aucune longueur, largeur, ni profondeur⁶⁸ » Descartes ne conteste pas, selon Specht, que le point, qui n'a aucune de ces trois dimensions, puisse être dit indivisible. Pourtant, critiquant les *Discorsi* de Galilée, il se montre plus sceptique :

Page 40. Il dit que les corps durs, devenant liquides, sont divisés en une infinité de points : ce qui n'est qu'une imagination fort aisée à réfuter, et dont il ne donne aucune preuve [...]. Page 48. Il fait considérer une ligne droite, décrite par le mouvement d'un cercle, pour prouver qu'elle est composée d'une infinité de points *actu*⁶⁹, ce qui n'est qu'une imagination toute pure⁷⁰.

Savoir si Descartes serait finalement d'accord avec Suarez revient à savoir s'il refuse la proposition de Galilée parce que les points sont considérés indivisibles, ou parce qu'ils sont considérés *actu*. Dans tous les cas, il est évident que Descartes reste proche de Suarez.

Où est donc son originalité ? D'abord, dans l'originalité de l'in-défini lui-même : dire que la divisibilité de la matière n'est pas infinie mais indéfinie introduit l'*indétermination* et le *cogito* d'une manière proprement cartésienne. Et ensuite, il faut souligner la hardiesse de Descartes d'être à la fois mécaniste (par l'influence de Beeckman dès sa jeunesse philosophique) et non-atomiste, dans un milieu dont la tendance était au contraire d'associer mécanisme et atomisme, comme Beeckman lui-même et Gassendi en sont des exemples.

Quant à la fécondité de l'anti-atomisme, on ne peut que constater, avec Nietzsche, et deux cents ans plus tard, combien cette doctrine fera école : « La théorie atomique de la matière est au nombre des choses les mieux réfutées qui soient et peut-être n'y a-t-il plus en Europe un seul savant assez ignare pour lui attribuer encore une sérieuse importance⁷¹. » On pourra tenir Descartes pour l'un de ceux qui fit avancer l'affaire. Et lorsque Leibniz s'écrie « quand j'étais jeune garçon, je donnais aussi dans le Vide et dans les Atomes ; mais la raison me ramena⁷² », cette raison est probablement l'influence cartésienne. Descartes liait déjà le rejet des indivisibles à celui du

68. À Mersenne, du 28 octobre 1640, AT III 213 ; t. II, p. 270.

69. Dans la première journée des *Discorsi*, Galilée affirme effectivement qu'une ligne finie est constituée d'une infinité d'indivisibles. Voir M.-C. Caramatie et J.-P. Clero, « Quelques paradoxes de l'infini chez Galilée », in *Divers aspects de l'infini en mathématiques et en philosophie*, Cahiers pédagogiques de philosophie et d'histoire des mathématiques, ministère de l'Éducation nationale, académie de Rouen, 1989-1990, fascicule 1, p. 87-91.

70. À Mersenne, du 11 octobre 1638, AT II 382-384 ; t. II, p. 93-94.

71. F. Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, trad. par G. Bianquis, Paris, Aubier, §12, p. 41 et Œuvres philosophiques complètes, éd. de G. Colli et M. Montinari, trad. par J. Hervier, Paris, Gallimard, 1970, t. VII, p. 31.

72. G. W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, édition de C. D. Gerhardt, réed. Georg Olms Hildesheim, 1960, t. VII, p. 377.

vide — conformément au fait que les atomistes grecs que sont Leucippe, Démocrite et Epicure lient eux-mêmes atomes et vide en ce que les atomes sont précisément séparés par le vide — et pour avoir déduit du rejet des indivisibles l'indéfinie divisibilité de la matière et, du rejet du vide, l'indéfinie étendue du monde.

B. Selon le temps : le problème de la continuité du temps

Alors que, touchant l'indéfinité du monde, le temps était strictement corollaire de l'espace, pour ce qui est de l'indéfinité dans le monde, nous allons voir combien il s'en distingue et prend par cette indépendance une importance qu'il n'avait pas jusqu'alors. La différence se révèle lorsque l'on transpose le problème de la divisibilité en termes de continuité, ce qui est à première vue tout à fait légitime, puisqu'une divisibilité infinie est équivalente à une continuité⁷³, tandis qu'une divisibilité finie ne vaut qu'une discontinuité. Le problème commence avec la position de l'indéfini, qui n'est ni infini ni fini : une divisibilité indéfinie sera-t-elle autre chose qu'une continuité ou une discontinuité ? La traduction en termes de continuité et discontinuité contraint à discourir sur le monde, alors que la divisibilité ne faisait jamais état que d'une possible propriété de ce monde et, en tant qu'elle était alors indéfinie, elle restreignait cette possibilité à l'*ego*. L'inadéquation du passage de la divisibilité à la continuité permet d'affirmer simultanément deux assertions, l'une selon l'espace, l'autre selon le temps, qui paraissent contradictoires. Aussi Descartes supposait-il que, selon l'espace, l'indéfinité de la divisibilité de la matière laissait au moins une certitude : pour Dieu, c'est-à-dire en soi, il ne peut y avoir d'indivisibles, autrement dit, la matière ne peut être que continue.

Selon le temps, maintenant, nous allons voir que l'ambiguïté du texte cartésien permet à certains interprètes, dont Gueroult, de faire la synthèse du débat opposant discontinuistes et continuistes en défendant la simultanéité de la continuité et de la discontinuité du temps : continuité *pour moi*, mais discontinuité *en soi*. On obtiendrait alors le résultat inverse de celui de la matière, puisque l'en soi serait cette fois non continu mais, au contraire, discontinu. Ce paradoxe n'est pas une contradiction pour au moins deux raisons. D'abord, l'en soi des choses étant inaccessible à mon esprit fini, qui ne connaît rien des fins que Dieu s'est données, tout cela n'est jamais que supposition : Dieu peut faire que je me trompe et, le sachant, je n'énonce rien sur le monde avec l'assurance d'une assertion définitive. Ensuite, le temps n'est pas tenu d'être strictement aligné sur l'espace : rien n'empêche qu'il ait ses lois propres — c'est l'argument de Gueroult, qui montre que l'indéfinie divisibilité de la matière ne peut impliquer celle du temps, car le temps n'a pas le même statut de réalité créée que l'étendue. Alors que l'atome

73. Ainsi qu'en témoigne la définition du corps continu dans le *Discours* IV, AT VI 36.

d'étendue aurait été une insolente résistance au Dieu *summe potens*, l'atome de temps ne le menace pas. Ce paradoxe ne ferait donc qu'honorer l'in-défini, qui me laisse sans cesse dans l'incertitude. Et, en contestant que le temps cartésien soit discontinu, pour soi comme en soi, tout en soutenant la seule apriorité de sa continuité, nous ne ferons qu'accentuer, et confirmer, l'in-défini dont il est ici question.

On trouve généralement, sur la question du temps chez Descartes, trois interprétations: le temps est *discontinu*⁷⁴, le temps est *continu*⁷⁵, le temps est continu *pour nous* mais discontinu *en soi*⁷⁶. De ces trois propositions, en trois moments, nous rejetterons la première, accepterons la deuxième, et ne retiendrons de la dernière que sa première moitié. Voici donc la thèse: le temps cartésien n'est pas discontinu, mais continu, et cette continuité n'est jamais qu'un pour soi.

1) Contre la discontinuité

L'interprétation — à vrai dire peu visitée depuis les travaux, déjà anciens, de Wahl et Vigier — selon laquelle le temps cartésien serait discontinu, pourrait se défendre après une première lecture de quelques textes qui affirment que « le temps [...] peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres⁷⁷ », c'est-à-dire que le temps se divise en instants, et que ces instants, néants de durée, sont des indivisibles⁷⁸. De l'indivisibilité de l'instant, les discontinuistes déduiront, entre autres, l'atomisme du mouvement et l'infini de la vitesse: bien que la durée, longueur mesurable⁷⁹, exclut le vide en elle, de telle sorte qu'il ne puisse y avoir d'intervalles faits de durée vide⁸⁰, Descartes, selon Gueroult, conçoit l'instant comme un indivisible, et fonde de cette manière l'atomisme

74. J. Wahl, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 1920 et J.-P. Vigier, « Les idées de temps, de durée et d'éternité chez Descartes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, pp. 196-233 et 322-348.

75. J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1945; J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979; H. G. Frankfurt, « Création continuée, inertie ontologique et discontinuité temporelle », *Revue de métaphysique et de morale*, 1987, p. 455-472; N. Grimaldi, *Etudes cartésiennes : Dieu, le temps, la liberté*, Paris, Vrin, 1996.

76. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, op. cit.

77. *Méditation* III, AT IX-1 39. Voir aussi *Principes* I, 21, AT IX-2 34.

78. « L'indivisible est un véritable zéro d'étendue » (Pascal, *De l'esprit géométrique*, in *Œuvres de Pascal*, op. cit., t. IX, p. 267. On notera au passage que le zéro chez Pascal est zéro de quelque chose, tout comme, chez Aristote, l'infini est infini de quelque chose). Et, parce que l'indivisible appelle l'infini, Lévinas pourra ajouter: « Le néant de l'intervalle — un temps mort — est la production de l'infini » (*Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, 1961, p. 260).

79. Voir à Mersenne, du 11 mars 1640, AT III 36.

80. Voir les lettres de More à Descartes du 5 mars 1649 et de Descartes à More du 15 avril 1649.

du mouvement⁸¹. Et puisque l'instant ne peut diminuer, la vitesse devient infinie⁸².

Mais le texte cartésien se montre beaucoup moins défini. L'enjeu d'une réfutation de la discontinuité du temps sera donc, pour nous, de rendre justice à l'indéfini lui-même : si, pour Gueroult, « cette indivisibilité absolue de l'instant requiert la divisibilité à l'infini de la matière », pour nous, et parce que nous avons montré comment la divisibilité de la matière n'est pas infinie mais indéfinie seulement, l'indivisibilité de l'instant ne sera pas absolue, et s'expose même aux précédentes objections cartésiennes.

La discontinuité du temps, basée sur la notion d'instant, est effectivement assez peu évidente. À l'instant comme indivisible on pourrait naturellement opposer la précédente démonstration par l'absurde par le biais de la pluralité, qui consiste à dire que l'instant ne peut être que seul, car *les* instants, s'ils sont, sont contradictoires, en exigeant que chaque intervalle qui distingue un instant d'un autre soit, lui aussi, un instant, et ainsi de suite à l'infini, par dichotomie, pour les intervalles de plus en plus petits, de telle sorte que *les* instants appellent finalement la continuité, conformément à sa définition aristotélicienne :

Je dis qu'il y a continuité, quand les limites par où les deux choses se touchent ne sont qu'une seule et même chose, et, comme l'indique le nom, tiennent ensemble ; or cela ne peut se produire quand les extrémités sont deux. Une telle définition montre que le continu se trouve dans les choses dont la nature est de ne faire qu'une lorsqu'elles sont en contact⁸³.

Jean Wahl est ainsi contraint de conclure son discontinuisme par l'infinitésimal⁸⁴, alors même que, d'une part, Descartes fuit l'infinitésimal⁸⁵ et, d'autre part, cette pensée de l'infinitésimal dessert bien mal le discontinuisme de Wahl en impliquant la continuité. C'est d'ailleurs pourquoi Gueroult, qui consacre la deuxième partie de son chapitre VI à « la discontinuité du temps », ne pose la pensée de l'infinitésimal en hypothèse que pour la réfuter, conscient du fait que « si Descartes avait conçu l'instant comme différentielle, quantité évanouissante de durée, la continuité du temps pourrait être affirmée⁸⁶ ». Kamiya, qui écrivait, lui aussi, que « l'idée d'une durée bornée, et [...] l'idée "d'instant ponctuels en nombre actuellement infini" nous

81. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, op. cit., p. 282. Ce que l'on appelle « atomisme du mouvement » est lié à la théorie des tourbillons dont nous parlions ci-dessus, comme le montre bien l'explication de J. Vuillemin, *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, Paris, PUF, 1960, p. 67.

82. *Ibid.*, p. 283.

83. Aristote, *Physique*, V, 3, 227 a 10, op. cit., t. II, p. 19.

84. J. Wahl, op. cit., p. 18.

85. Voir notre article « La prudence de Descartes face à la question de l'infini en mathématiques », op. cit.

86. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, op. cit., p. 274.

permette de concevoir la pensée de l'infinitésimal⁸⁷ », se restreint ensuite, dans une ultime conclusion, à ne plus parler de « minimum de durée », et se propose de le remplacer par le mot « moment »⁸⁸. Là sont les difficultés des discontinuistes, pour faire reposer leur doctrine sur une notion fragile : l'instant.

2) Pour la continuité

À l'inverse, la position continuiste se déduit d'elle-même des textes cartésiens et frappe de bon sens l'esprit qui l'envisage. Nous donnerons, pour sa défense, cinq preuves différentes : *a*) par la théorie de la création continuée, *b*) par le principes d'inertie et d'identité en physique, *c*) par la finalité des mécanismes physiologiques en biologie, *d*) par la mémoire et, plus généralement, la pensée elle-même, et *e*) par la seule forme de la philosophie cartésienne.

a) Par la théorie de la création continuée. Lorsque Wahl écrit : « la création est continue parce que la durée ne l'est pas⁸⁹ », il semble oublier que la création est première par rapport à la durée, et non l'inverse, puisque la durée ne peut être que celle du créé. Aussi, parce que ce qui est second ne peut être condition de ce qui est premier, peut-on d'un même mouvement rejeter et renverser sa proposition : bien plutôt, la création étant condition de la durée, la durée est continue parce que la création l'est. L'argument le plus évident pour défendre la continuité face à la discontinuité est effectivement la théorie de la création continuée elle-même, qui ne consiste pas à recréer le monde à chaque instant, mais, comme l'indique son nom, à le continuer. Lorsque Descartes écrit, au sujet de Dieu, « puisqu'il a mû en plusieurs façons différentes les parties de la matière, lorsqu'ils les a créées, et qu'il les maintient toutes en la même façon et avec les mêmes lois qu'il leur a fait observer en leur création, il conserve incessamment en cette matière une égale quantité de mouvement⁹⁰ », il distingue bien la création originelle de la maintenance postérieure et précise combien cette maintenance se fait « incessamment », c'est-à-dire sans jamais cesser, fût-ce entre des instants aussi courts que l'on voudra. Aussi la théorie de la création continuée, qui entend création comme conservation, puisque « la conservation et la création ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser⁹¹ », présuppose-t-elle que le temps dans lequel se fait cette conservation

87. M. Kamiya, *La théorie cartésienne du temps*, Tokyo, Librairie-édition France Tosho, 1982, p. 135.

88. *Ibid.*

89. J. Wahl, *op. cit.* p. 18.

90. *Principes* II, 36, AT IX-2 84 ; t. III, p. 184.

91. *Méditation* III, AT IX-1 39 ; t. II, p. 450.

soit lui-même continu : parce que, au sujet de la nature, « Dieu *continue* de la conserver en la même façon qu'il l'a créée⁹² » et, même, plus généralement, « Dieu conserve chaque chose *par une action continue*⁹³ », on peut assurer qu'il conserve le temps lui-même par une action continue et en déduire la continuité du temps.

Gueroult défend une interprétation différente.

Il y a donc deux points de vue pour considérer le temps (et le mouvement). Il y a d'abord le point de vue concret et réel, qui est celui de la création de l'existence ou de la cause. On a affaire alors, non plus à la durée comme donnée, mais à une répétition d'instants créateurs indivisibles, discontinus. Il y a ensuite le point de vue abstrait et imparfait de l'existence créée, qui est celui de l'effet, où la durée se présente comme une chose indéfiniment divisible et continue⁹⁴.

D'où il infère qu'« il n'est nullement contraire à la langue et au bon sens de nier la continuité du temps, en affirmant la création continuée [...] Enfin, la continuation n'est pas synonyme de continuité, car elle peut se faire par répétition du discontinu⁹⁵. » La théorie de la création continuée signifierait ainsi non pas *continuité*, mais seulement *continuation*, et pourrait de cette manière être la continuation d'un discontinu.

Mais cette esquivé est encore bien faible, car la création cartésienne, entendue comme conservation, et précisée « incessante », interdit que la continuation puisse dissimuler un discontinu. Comme le rappelle Frankfurt, contre ceux (Gilson ou Gueroult) qui pensent que la création continuée implique la discontinuité du temps, il suffit finalement de regarder les mots de Descartes pour comprendre combien la théorie de la création continuée ne peut impliquer que le continu : « il n'y aurait pas lieu d'affirmer que l'activité divine de conservation relève de la création *continuée*, si l'existence du monde créé n'était pas elle-même continue. Si l'existence temporelle était *discontinue*, pourquoi une activité continue serait-elle requise pour la conserver ?⁹⁶ » Par la théorie de la création cartésienne, précisée continuée, la continuité du temps se donne d'elle-même : elle est évidente.

92. *Le Monde* VII, AT XI 37 ; t. I, p. 349-350.

93. *Le Monde* VII, AT XI 44 ; t. I, p. 359.

94. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, op. cit., p. 275.

95. *Ibid.*, p. 284-285.

96. H. G. Frankfurt, op. cit., p. 470. On trouve une réaction similaire, contre le fait que la théorie de la création continuée puisse impliquer la discontinuité du temps, dans R. T. W. Arthur, « Continuous Creation, Continuous Time: A Refutation of the Alleged Discontinuity of Cartesian Time », *Journal of the History of Philosophy*, 1988, p. 349-375.

- b) *Par les principes d'inertie et d'identité en physique.* La théorie de la création continuée conditionne la physique cartésienne elle-même, sur la question de la continuité, fondamentale au chapitre VII du traité du *Monde*, qui s'exprime à travers l'équivalence des principes d'inertie et d'identité⁹⁷. C'est pourquoi « une pierre continue de se mouvoir⁹⁸ » quand on la lance, car Dieu « leur fait toujours continuer la même chose⁹⁹ ». Dans un tel contexte, et parce que le mouvement implique l'espace et le temps, la continuité physique présuppose celle du temps. Ou encore, dans la mesure où le temps est, avec l'espace, la condition du mouvement, la continuité du temps règle l'ensemble de la physique cartésienne, en tant que science du mouvement.
- c) *Par la finalité des mécanismes physiologiques en biologie.* Grimaldi propose un argument original, en corollaire de la physique, par la biologie: la finalité des mécanismes physiologiques implique la continuité du temps¹⁰⁰. Voici la preuve. Descartes refuse la finalité en physique¹⁰¹ mais semble l'admettre en physiologie: l'usage des organes relève de leur utilité, ils ont une fonction propre¹⁰², de telle sorte que le corps lui-même peut être comparé à une montre ou un automate¹⁰³. Comment déduire de la finalité physiologique la continuité du temps? C'est que, les organes étant déterminés à une fonction propre, on peut assurer qu'ils produiront ce mouvement *dans un temps à venir*, et donc que le temps qui les lie à ce devenir ne peut être que continu, puisque la nécessité de la finalité exclut que l'on puisse, ne serait-ce qu'un instant, douter du devenir du mouvement en question, c'est-à-dire douter que le présent se *continue* dans l'avenir. On regrettera que Grimaldi n'ait pas davantage exploité cette preuve originale.
- d) *Par la mémoire et, plus généralement, la pensée.* Alors que la preuve par le finalisme des mécanismes physiologiques posait la continuité du temps par le fait que le présent se continue dans l'avenir, la preuve par la mémoire, elle, posera cette même continuité du temps par le fait que le passé se continue dans le présent. Le temps, de cette manière, est continu car, par transitivité, il se continue du

97. *Le Monde* VII, AT XI 38; t. I, p. 351.

98. *Ibid.*, AT XI 41; t. I, p. 354.

99. *Ibid.*, AT XI 43; t. I, p. 357.

100. Voir N. Grimaldi, *Études cartésiennes*, op. cit., p. 70-71.

101. Voir *Méditation* IV, AT IX-1 44; *Réponses aux cinquièmes objections*, AT VII 375; *Principes* I 28, AT IX-2 37; à Hyperaspistes, d'août 1641, AT III 431.

102. Voir *L'Homme*, AT XI 140, AT XI 142, AT XI 155-156, AT XI 156, AT XI 440; *La Dioptrique*, AT VI 130; *Discours* V, AT VI 53; *Passions de l'âme* II, 52, AT XI 372; *Passions de l'âme* II, 74, AT XI 383; *Passions de l'âme* II, 137, AT XI 429.

103. *Passions de l'âme* I, 6, AT XI 331.

passé à l'avenir. La mémoire elle-même constitue effectivement une preuve de la continuité du temps. Comment le souvenir pourrait-il dépendre « des vestiges qui demeurent dans le cerveau¹⁰⁴ » si le temps n'était pas continu ? Le fait que le souvenir se sache souvenir, c'est-à-dire reconnaisse d'emblée son statut de présent en rapport au passé, fait de lui une manifestation du continu : « Quand je pense que je suis maintenant, et que je me ressouviens outre cela d'avoir été autrefois, [...] alors j'acquies en moi l'idée de la durée¹⁰⁵. » Et, ajoute Beyssade, « cette expérience d'une rupture entre passé et présent ne me fait pas accéder au temps, j'y ai toujours baigné¹⁰⁶ ». C'est précisément parce que le temps m'est intime, en tant que *cogito*, que sa continuité ne s'exprime pas seulement dans la mémoire, mais aussi, plus généralement, par la seule persistance de l'*ego cogitans* : comment Descartes pourrait-il dire qu'il est « évident que c'est moi qui doute, qui entends, qui désire [...] et le même qui sens¹⁰⁷ » si le temps n'était pas un liant continu, condition de la continuité de la pensée ?

e) *Par la seule forme de la philosophie cartésienne*. Gueroult écrit : « le problème de la discontinuité ou de la continuité du temps ne peut se résoudre par l'appel à des citations dispersées, mais par référence à l'ensemble de la conception cartésienne du mouvement¹⁰⁸ ». Plus largement, on ajoutera, avec Grimaldi : par référence à l'ensemble de la philosophie cartésienne elle-même. La seule forme de la philosophie cartésienne, qui est celle d'un projet, et sa pratique, celle d'une tâche infinie — « *Infinitem quidem opus est, nec unius*¹⁰⁹ » — supposent la continuité du temps pour se développer, comme une « continue et régulière progression¹¹⁰ ». Grimaldi ajoute que « le thème de la méthode est solidaire d'une conception linéaire et continue du temps¹¹¹ » et cite en exemple ce passage de la première partie du *Discours* : « J'ai formé une méthode, par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et de l'élever peu à peu au plus haut point, auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre¹¹². » On pourrait s'étonner que, si la linéarité est ici indubi-

104. À Mesland, du 2 mai 1644, AT IV 114 ; t. III, p. 71. Voir aussi à Hyperaspistes, d'août 1641, AT III 425, et à Arnauld, du 29 juillet 1648, AT V 219-220.

105. *Méditation* III, AT IX-1 35.

106. J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, op. cit., p. 352.

107. *Méditation* II, AT IX-1 22-23 ; t. II, p. 421.

108. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, op. cit., p. 274.

109. À Beeckman, du 26 mars 1619, AT X 157.

110. N. Grimaldi, *Études cartésiennes*, op. cit., p. 66.

111. *Ibid.*

112. *Discours* I, AT VI 3, t. I, p. 570.

table, la continuité le soit bien moins : peut-on en effet qualifier de *continue* une progression « par degrés » ?

D'une manière générale, les exemples donnés par Grimaldi au début de son article tendent davantage à établir la *linéarité* du temps que sa problématique *continuité*. Et s'il en est ainsi, c'est que Grimaldi mêle deux utilisations du terme « temps » dans la philosophie de Descartes et qu'il faudrait pourtant distinguer : le temps comme concept physique, celui du *Monde* et des *Principes*, et le temps comme *vécu* quotidien de l'auteur, utilisé souvent au détour d'une phrase, à travers des expressions dont l'usage intensif a épuisé le sens, telles qu'« avoir le temps » ou « employer le temps à »¹¹³, ce qui permet une bien médiocre précision. Il aurait donc ici fallu distinguer, comme Descartes lui-même le fait souvent, entre l'usage ordinaire ou commun et l'usage philosophique ; exactement comme Grimaldi reconnaît lui-même, un peu plus bas, dans une note, qu'il faut distinguer la « lettre » du « concept »¹¹⁴.

3) Apriorisme de la continuité du temps

Reprenons, pour conclure, la thèse de Gueroult :

Il y a donc deux points de vue pour considérer le temps (et le mouvement). Il y a d'abord le point de vue concret et réel, qui est celui de la création de l'existence ou de la cause. On a affaire alors, non plus à la durée comme donnée, mais à une répétition d'instants créateurs indivisibles, discontinus. Il y a ensuite le point de vue abstrait et imparfait de l'existence créée, qui est celui de l'effet, où la durée se présente comme une chose indéfiniment divisible et continue¹¹⁵.

Le point de vue de l'en soi, qui selon Gueroult pencherait en faveur de la discontinuité, est celui de Dieu. Or nous avons montré, notamment par la théorie de la création continuée, comment Dieu ne fait pas le temps discontinu, mais continu, pour pouvoir conserver les créatures, et non les recréer à chaque instant. C'est donc que, même du côté de l'en soi, la discontinuité ne peut être acceptée.

Dès lors, parce que, d'une part, la continuité a été démontrée et que, d'autre part, ce serait trop présumer de moi-même que de prétendre connaître la nature du temps tel que Dieu a voulu qu'elle soit, je ne peux que conclure, d'une part, sur la continuité du temps cartésien et, d'autre part, sur la relativité (pour moi) et l'apriorité (en moi) de la continuité en question. Descartes écrit effectivement que la durée n'est qu'un mode ou une façon d'être, à savoir la façon dont nous considérons : « au lieu de mêler

113. N. Grimaldi cite « J'ai résolu de n'employer le temps qui me reste à vivre à autre chose qu'à tâcher d'acquérir quelque connaissance de la nature... » (*Discours VI* ; AT VI 78 ; t. I, p. 649), *Études cartésiennes*, op. cit., p. 68.

114. *Ibid.*, p. 73, n. 6.

115. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, op. cit., p. 275.

dans l'idée que nous avons ce qui appartient proprement à l'idée de la substance, nous pensons seulement que la durée de chaque chose est un mode ou une façon dont nous considérons cette chose en tant qu'elle continue d'être¹¹⁶». Kamiya poursuit : « En ce sens, on dira que le temps est une mesure de la durée et que cette mesure ne se trouve que dans notre pensée [...] par conséquent, le temps serait *ma* pensée durant¹¹⁷. » Et l'apriorité du temps, qui anticipe de manière flagrante le temps comme intuition pure *a priori* de l'esthétique transcendantale kantienne, implique l'apriorité de sa continuité. C'est pourquoi les discontinuistes de l'en soi ont pu soutenir, avec Gueroult, une interprétation cinématographique — d'origine bergsonnienne¹¹⁸ — de la continuité, en la relativisant à n'être qu'un « effet » de l'esprit¹¹⁹, traduisant la répétition continue des créations discontinues en une continuité, de manière comparable au rôle de la persistance rétinienne au cinéma. Mais, dans notre cas, l'abandon de la discontinuité et, plus généralement, de toute prétention aux fins que Dieu s'est fixé, laisse en suspens la question de savoir si la continuité, qui est en nous, est aussi dans le temps tel que Dieu l'a voulu. C'est justement pourquoi, la certitude étant ôtée, la continuité se souvient être une divisibilité alors précisée comme *indéfinie*.

116. *Principes* I, 55, AT IX-2 49; t. III, p. 125.

117. M. Kamiya, *op. cit.*, p. 132.

118. Voir H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, F. Alcan, 1907.

119. M. Kamiya, *op. cit.*, p. 129.

Husserl pour les philosophes analytiques

Guillermo E. Rosado Haddock

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045186ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045186ar>

[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

Rosado Haddock, G. E. (2010). Husserl pour les philosophes analytiques. *Philosophiques*, 37 (2), 325–348. <https://doi.org/10.7202/045186ar>

Résumé de l'article

There is a lot of misunderstanding and ignorance about Husserl's philosophy among analytic philosophers. The present paper attempts to help correct that situation. It begins with some quotations of Husserl written around 1890, which clearly establish that he arrived at the distinction between sense and reference with independence from Frege. Then follows a brief survey of the most important themes of Husserl's *Logical Investigations*, emphasising those that are of special interest to analytic philosophers. The paper concludes by mentioning other interesting issues treated in later Husserlian writings, including his valuable conferences on ancient and modern logic from 1908-1909.

Husserl pour les philosophes analytiques

GUILLERMO E. ROSADO HADDOCK

Université de Puerto Rico à Río Piedras

ABSTRACT. — There is a lot of misunderstanding and ignorance about Husserl's philosophy among analytic philosophers. The present paper attempts to help correct that situation. It begins with some quotations of Husserl written around 1890, which clearly establish that he arrived at the distinction between sense and reference with independence from Frege. Then follows a brief survey of the most important themes of Husserl's Logical Investigations, emphasizing those that are of special interest to analytic philosophers. The paper concludes by mentioning other interesting issues treated in later Husserlian writings, including his valuable conferences on ancient and modern logic from 1908-1909.

RESUMEN. — Existen muchos malentendidos y mucha ignorancia acerca de la filosofía de Husserl entre los filósofos analíticos. El presente artículo intenta contribuir a corregir esa situación. Él comienza con algunas citas de Husserl de aproximadamente 1890, que claramente establecen que Husserl obtuvo la distinción entre sentido y referente con independencia de Frege. Luego sigue un breve recuento de los más importantes temas de las Investigaciones Lógicas de Husserl, destacando aquéllos que son de particular interés para los filósofos analíticos. El artículo concluye haciendo referencia a otros temas tratados en escritos posteriores de Husserl, incluyendo sus valiosas conferencias acerca de lógica antigua y moderna de 1908-1909.

1. Introduction : Quelques citations

Pour les signes indirects, il est nécessaire de séparer ce que le signe signifie et ce qu'il désigne. Pour les signes directs, les deux se recoupent. La signification d'un nom propre, par exemple, consiste en ceci qu'il nomme précisément cet objet déterminé. Par contre, avec les signes indirects, il y a médiation entre le signe et la chose, et le signe désigne la chose précisément au moyen de la médiation, c'est précisément pour cette raison qu'ils constituent la signification (« Zur Logik der Zeichen », p. 343).

Ainsi, la signification d'un nom général consiste par exemple en ceci qu'il désigne un quelconque objet sur la base et par la médiation de certaines caractéristiques conceptuelles qu'il possède (« Zur Logik der Zeichen », pp. 343-344).

Deux signes sont identiques lorsqu'ils désignent le même ou les mêmes objets d'une seule et même périphérie, et ce, de la même manière. L'un est la simple répétition de l'autre, par exemple cheval et cheval, cinq et cinq (« Zur Logik der Zeichen », p. 344).

Deux signes sont équivalents dans la mesure où ils désignent le ou les mêmes objets d'une seule et même périphérie d'objets, et ce, de manières différentes, que ce soit par différents moyens extérieurs ou conceptuels, par exemple une paire de noms ayant la même signification, comme *roi* et *rex*; Wilhelm III = le présent empereur allemand; $2+3=5=7-2=\sqrt{25}$ (« Zur Logik der Zeichen », p. 344).

En fait [...] l'auteur identifie la signification du nom avec la représentation de l'objet nommé par le nom. [...] De plus, il emploie même le terme « signification » de manière équivoque, et cela à un point déjà insupportable. Dans la citation reproduite plus haut il a visé le sens habituel malgré les explications contradictoires et erronées. Mais ailleurs, c'est vraiment l'objet nommé par le nom qui est visé (Besprechung von E. Schröders *Vorlesungen über die Algebra der Logik I*, p. 11).

Que Schröder mette des noms comme « carré rond », des noms qui n'aient « pas de sens » à côté des noms qui ont un ou plusieurs sens contribue de plus à la confusion sur le concept de signification. Il confond de toute évidence deux questions différentes, à savoir : 1) si à un nom correspond une signification (un « sens »); et 2) si l'objet correspondant à un nom existe ou non. Des noms dénués de sens sont au sens exact des noms dénués de signification, des pseudo-noms comme Abracadabra. « Carré rond » est cependant un nom général équivoque auquel en vérité rien ne peut correspondre (Besprechung von E. Schröders *Vorlesungen über die Algebra der Logik I*, p. 12).

Ainsi, on ne peut non plus autoriser la distinction schröderienne entre la teneur « logique » et la teneur « psychologique » d'un jugement, ou plus précisément, d'un énoncé. La teneur véritablement logique d'un énoncé est sa teneur judicative, autrement dit, ce que l'énoncé affirme (Besprechung von E. Schröders *Vorlesungen über die Algebra der Logik I*, p. 25).

Les sept passages cités plus haut sont tirés d'écrits de Husserl datant tous à peu près de 1890. Alors que l'appendice à *Zur Logik der Zeichen*, bien qu'écrit en 1890, ne fut publié qu'en 1970 comme appendice à l'édition de la *Philosophie der Arithmetik*¹ des *Husserliana*, la *Besprechung von E. Schröders Vorlesungen über die Algebra der Logik I*² a été publiée au début de 1891. Husserl envoya immédiatement à Frege un tiré à part de sa recension du livre de Schröder, et dans le même envoi sa *Philosophie der Arithmetik*. Comme on devrait le voir de manière tout à fait claire dans les citations reproduites plus haut, Husserl distinguait déjà en 1890 entre le sens (ou signification) des expressions verbales et l'objet (ou groupes d'objets) auxquels se réfèrent ces expressions verbales précisément au moyen de

1. *Philosophie der Arithmetik*, 1891, Husserliana XI, M. Nijhoff, La Haye, 1970. Voir Anhang I, pp. 340-373.

2. « Besprechung von E. Schröders *Vorlesungen über die Algebra der Logik I* », 1891, reproduit dans *Aufsätze und Rezensionen 1890-1900*, Husserliana XXII.

leur sens (ou signification). De plus, Husserl distinguait de part et d'autre le sens et le référent des expressions verbales (y compris les énoncés), et ce, non seulement des représentations, mais aussi de tout type de contenu psychologique. Il est donc complètement injustifié et faux de maintenir que Husserl a repris de Frege la distinction entre sens et référence (en la généralisant à la distinction noético-noématique), comme l'ont répété plusieurs philosophes analytiques sans avoir lu Husserl. Il est intéressant de noter que, dans une lettre du 24 mai 1891 adressée à Husserl, Frege reconnaît que celui-ci est arrivé à la distinction sens-référence indépendamment de lui³. De plus, dans un texte publié après sa mort, *Ausführungen über Sinn und Bedeutung*, Frege dit très clairement, alors qu'il commente la recension du livre de Schröder par Husserl, qu'il est conscient du fait que ce dernier a déjà fait la distinction entre sens et référence dans cette recension. Enfin, on doit souligner aussi que la conception selon laquelle Husserl aurait abandonné son psychologisme (modérément brentanien) grâce à la recension de *Philosophie der Arithmetik* par Frege en 1894, conception répandue parmi les philosophes analytiques, est tout aussi erronée. Ce livre était censé être suivi d'un second volume portant non pas sur les fondements psychologiques mais sur les fondements logiques de l'arithmétique. Cependant, les années 1890-1894 ont été décisives pour Husserl, et ce sont des années où ses conceptions ont rapidement évolué. L'influence de Leibniz, Bolzano, Lotze et même Hume, d'un côté, puis de l'autre Riemann, Cantor et des autres, ont mené Husserl à une conception de la logique et des mathématiques très différente de celle de la *Philosophie der Arithmetik*, mais également très différente de celle de Frege, notamment en ce qui concerne la conception du platonisme structuraliste non logiciste en mathématiques, ainsi que celle de la logique comme discipline formelle non ontologique parallèle aux mathématiques⁴.

Husserl n'est cependant pas mort en 1891 comme beaucoup de philosophes analytiques semblent le croire, et ils pourraient tirer un profit considérable de la lecture de l'*opus magnum* de Husserl, les *Logische Untersuchungen*⁵, ainsi que certains autres chefs d'œuvre tirés des *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie I*⁶ ainsi que d'*Erfahrung und Urteil*⁷. Ils pourraient au moins y apprendre qu'un soi-disant philosophe continental a eu plus à dire sur des problèmes de soi-disant philosophie analytique que certains des plus proéminents philosophes analytiques.

3. Voir Frege, *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Hambourg, Meiner, 1976, p. 98.

4. Pour plus de détails sur ce point, voir le § 3.

5. *Logische Untersuchungen* 1900-1901, Husserliana XVIII, 1975, et XIX, 1984, La Haye, M Nijhoff.

6. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie I*, 1913, Husserliana III, La Haye, M. Nijhoff, 1950; édition révisée, 1976.

7. *Erfahrung und Urteil*, 1939; sixième édition, Hambourg, Meiner, 1985.

2. Husserl et Frege sur la réfutation du psychologisme

La réfutation frégeenne d'une interprétation psychologique des mathématiques dans *Die Grundlagen der Arithmetik* de 1884⁸ précède de seize ans celle de Husserl dans les *Logische Untersuchungen*, et la réfutation du psychologisme en logique par Frege dans les *Grundgesetze der Arithmetik*⁹ précède de sept ans celle que l'on trouve dans l'*opus magnum* de Husserl. Il est donc parfaitement correct de reconnaître l'importance des travaux de Frege en ce qui concerne la réfutation du psychologisme. Néanmoins, bien qu'elle soit très précieuse, la réfutation de Frege n'est certainement pas aussi sophistiquée dans ses distinctions, ni aussi terriblement détaillée, structurée ou charitable avec ses opposants que celle de Husserl, et elle n'offre pas non plus d'arguments aussi dévastateurs que les siens. Par exemple, même si Frege considérait la logique comme une discipline théorique et non normative, son analyse de la relation entre les disciplines théoriques et normatives est incomparablement inférieure à celle de Husserl. Plus significativement, Frege n'a pas distingué clairement entre le relativisme spécifique et individuel, et lorsqu'il argumente contre le psychologisme dans les deux ouvrages mentionnés plus haut, cette distinction fondamentale s'estompe et il s'attaque aux psychologues en les accusant d'un relativisme individuel ou solipsisme qu'ils n'ont jamais défendu. Et enfin, certains des arguments les plus décisifs de Husserl contre le psychologisme n'ont aucune contrepartie dans les travaux de Frege.

Bien que je ne puisse ici offrir même une esquisse de l'argumentation extrêmement riche et détaillée donnée par Husserl dans les neuf premiers chapitres des *Prolegomena*, et qui sont de loin la réfutation la plus décisive du psychologisme jusqu'à ce jour, je vais simplement indiquer quelques-unes des caractéristiques les plus saillantes de la structure de cet ouvrage¹⁰. Selon le psychologisme, la logique n'était qu'une discipline pratique basée théoriquement sur la psychologie, et ainsi sans fondement théorique propre. Généralement, les soi-disant anti-psychologues avant Frege et Husserl ont tenté de souligner le caractère normatif de la logique, en soutenant que les disciplines normatives comme la logique et l'éthique ne peuvent être réduites aux disciplines théoriques comme la psychologie. Frege et Husserl ont tous deux rejeté la thèse du psychologisme, mais de manière plus claire et beaucoup plus profonde que Frege. Husserl a aussi rejeté le présumé caractère normatif de la logique défendu par les soi-disant antipsychologues

8. *Die Grundlagen der Arithmetik*, 1884, Hambourg, éditions du Centenaire/Meiner, 1986.

9. *Grundgesetze der Arithmetik* I, 1893, II, 1903, réimpression en un volume, Hildesheim, Olms, 1962.

10. Pour un traitement en profondeur de la structure de l'argumentation détaillée de Husserl, voir mon article « The Structure of Husserl's *Prolegomena* », dans *Manuscripto*, XXIII (2), p. 61-99.

traditionnels. Husserl a montré que les disciplines normatives et, en particulier, les disciplines pratiques — qui sont simplement un cas particulier des disciplines normatives, sont fondées sur des disciplines théoriques. Dans le reste des *Prolegomena*, il soutient que la psychologie ne peut être la fondation adéquate de la logique normative et qu'elle sert au mieux de fondation marginale pour certains instruments méthodologiques auxiliaires qui n'appartiennent pas à la logique à proprement parler. Dans les chapitres IV, V et VI, Husserl discute des conséquences empiristes d'une fondation de la logique sur la psychologie ainsi que des fausses interprétations des lois logiques dans les mains du psychologisme, y compris la présumée analogie avec les lois de la chimie. Dans le chapitre IV, Husserl propose une comparaison intéressante entre les lois de la logique et les lois de la physique, comparaison sur laquelle je me pencherai plus loin. Le chapitre VII des *Prolegomena* contient l'essence de la réfutation husserlienne du psychologisme. Tout horizon, le psychologisme relève du relativisme. Mais il y a deux sortes de relativisme, à savoir le relativisme individuel, qui est le solipsisme et qui est immédiatement réfuté par quiconque reconnaît la possibilité d'une forme ou une autre de connaissance intersubjective mais qui est inattaquable pour ses partisans, et d'autre part le relativisme spécifique, c'est-à-dire relativement à une espèce, en particulier l'anthropologisme, c'est-à-dire le relativisme à l'espèce humaine. Les deux sortes de relativisme sont des formes du scepticisme. Dans le cas du relativisme individuel, il est clair que si on considère vrai ce qui est vrai pour chaque être humain individuel, il n'y a aucune possibilité d'obtenir quelque sorte de connaissance objective que ce soit. Toutefois, comme Husserl l'a souligné très clairement lorsqu'il avance que, dans les derniers temps, personne n'a soutenu de relativisme individuel, il faut comprendre que le psychologisme n'est pas un relativisme individuel mais un relativisme spécifique¹¹. En fait, bien que Kant et les kantien aient rejeté une fondation de la logique — qu'ils croyaient être une discipline normative — sur la psychologie, ils doivent aussi être considérés comme des relativistes spécifiques, comme le souligne Husserl¹². Au § 36 des *Prolegomena*, paragraphe fondamental, Husserl offre six arguments contre le relativisme spécifique. Dans le prologue aux *Grundgesetze der Arithmetik I*¹³, Frege avait offert pour l'essentiel les deux premiers arguments de Husserl, mais la formulation de Husserl est plus soignée. En un certain sens, le troisième argument est aussi une objection naturelle au psychologisme. Quant aux trois derniers arguments, ils sont plus sophistiqués et ne trouvent aucun écho chez Frege. Le quatrième argument, que j'appelle habituellement l'argument modal, fait un usage essentiel de la distinction entre factuellement faux et logiquement impossible. L'argument va comme suit : admettant que

11. Voir *Logische Untersuchungen I*, § 35.

12. *Ibid.*, § 38.

13. *Grundgesetze der Arithmetik I*, pp. XV-XVII.

le psychologisme ait raison, s'il y a des vérités, il y a donc aussi des êtres (humains) qui sont porteurs de ces vérités. Par contraposition, s'il n'y avait aucun être (humain) qui puisse être le porteur de ces vérités, alors il n'y aurait pas de vérités. Or l'antécédent de la dernière conditionnelle est logiquement possible, alors que son conséquent est logiquement impossible, c'est-à-dire qu'il y ait des mondes possibles dans lesquels l'antécédent est vrai, mais aucun dans lequel le conséquent est vrai. Ainsi, la deuxième conditionnelle est fautive et, par contraposition, encore une fois, la première conditionnelle est également fautive. Ainsi, le psychologisme est faux. Le cinquième et le sixième argument, tout comme le quatrième, tentent d'extraire des conséquences absurdes de la thèse du relativisme spécifique, et ce sont ainsi essentiellement des arguments par *reductio ad absurdum*. Dans le chapitre VIII, Husserl montre que le psychologisme est basé sur certains préjugés. Ainsi, contrairement à ce qu'il fait dans les chapitres précédents, dans lesquels Husserl attaquait les conséquences de la psychologie, il attaque maintenant directement les fondations du psychologisme. Finalement, dans le chapitre IX, Husserl considère une version biologique du psychologisme proposée par Ernst Mach, Richard Avenarius et Hans Cornelius, à savoir la théorie de l'économie de pensée, qui était certainement inspirée par la théorie darwinienne, une théorie biologique sensée mais parfaitement hors propos — tout comme n'importe quelle autre théorie empirique, d'ailleurs — en ce qui concerne les fondements de la logique.

3. Husserl sur la nature de la logique et des mathématiques

Le chapitre X des *Prolégomènes* a une valeur principalement historique. Husserl compare ses conceptions de la logique avec celles de ses prédécesseurs, Leibniz, Bolzano et Lotze (dans cet ordre), des philosophes avec lesquels il a de fortes affinités. La conception de la logique et des mathématiques de Husserl est exposée pour la première fois dans le chapitre XI des *Prolégomènes*, si souvent ignoré et pourtant extrêmement important. Mais avant d'entrer à proprement parler dans un exposé de ses conceptions de la logique, des mathématiques et de leurs relations, Husserl discute dans les cinq premières sections du chapitre XI (§§ 62-66) des sujets plus généraux liés à la nature de l'objectivité en science. Ainsi, il distingue au § 62 entre trois différents sens selon lesquels on peut parler de l'unité de la science, à savoir : (i) l'unité subjective anthropologique ou psychologique des actes de pensée, (ii) l'unité objective et objectuelle (*gegenständlich*) des domaines de la science, et (iii) l'unité objective, mais non pas objectuelle, des vérités des théories scientifiques. Il est certain qu'une théorie scientifique établit un lien entre des énoncés (des vérités supposées) qui parlent d'un domaine déterminé de la science, mais l'unité de ce domaine de la science ne détermine pas comment on doit relier les énoncés de la théorie scientifique entre eux. C'est un nexus fondationnel qui donne à la théorie scientifique son unité, et ce nexus fondationnel est le fondement des énoncés sur les lois. Bien que je ne

puisse entrer dans les détails¹⁴, notons ici que Husserl anticipe au § 63 des *Prolegomènes* le modèle déductif-nomologique à la fois pour les énoncés singuliers décrivant des faits empiriques présumés, et pour les théories. Comme il l'avait déjà fait au chapitre IV, Husserl se livre à une comparaison des sciences déductives, comme la logique et les mathématiques, avec les sciences empiriques hautement théoriques comme la physique. Dans les deux chapitres, il souligne le fait que les lois physiques les plus générales sont après tout liées en quelque sorte à l'expérience, bien que de manière qu'il qualifie très adéquatement d'hypothèses *cum fundamento in re*. Ces lois, comme la loi newtonienne de la gravitation, sont reliées à l'expérience d'une manière un peu compliquée. De telles lois générales ne sont pas obtenues de l'expérience au moyen de l'induction, comme cela se produit probablement avec des lois de très bas niveau. Elles sont simplement compatibles avec l'expérience, bien que certainement sous-déterminées empiriquement, et servent à expliquer les lois de niveau inférieur au moyen de modèles nomologico-déductifs. De plus, elles ne sont pas uniques. Il y a toujours un registre potentiellement infini de possibles *hypothèses cum fundamento in re* qui sont compatibles avec les mêmes données empiriques. Dans une terminologie plus moderne, de telles lois possibles de niveau supérieur sont empiriquement équivalentes. En poursuivant son bref survol dans le chapitre XI, Husserl distingue au § 64 les principes unificateurs essentiels et extra-essentiels des différentes sciences. Les principes unificateurs essentiels sont toujours nomologiques et explicatifs, alors que les principes unificateurs extra-essentiels sont basés non pas sur une connexion théorique quelconque, mais sur une connexion ontologique. Les principes extra-essentiels unificateurs sont la base des sciences concrètes, comme l'histoire ou la géographie. Enfin, au § 65, Husserl aborde le problème général des conditions de possibilité de toute science, et tout particulièrement celui des conditions *a priori*, qui incluent les conditions noétiques idéales et les conditions logiques idéales de possibilité des vérités et des théories. Dans ce contexte, c'est le dernier type de conditions qui fait l'objet des préoccupations de Husserl dans les sections centrales du chapitre XI (§§ 67-70).

La conception husserlienne de la logique et des mathématiques comme elle est exposée non seulement dans les *Logische Untersuchungen*, mais aussi dans *Formale und transzendente Logik*¹⁵ et ailleurs, a une sorte de structure architecturale. Au § 67, Husserl est préoccupé par sa partie la plus fondamentale, une sorte de propédeutique logico-grammaticale de la logique, celle-ci étant comprise de manière traditionnelle comme théorie de la déduction. Les théories en général et la logique en particulier concernent

14. Voir à cette fin mon article « Husserl's Philosophy of Mathematics: its Origin and Relevance », *Husserl Studies*, 22, 2006, p. 193-222, et tout particulièrement les pp. 196-197.

15. *Formale und transzendente Logik*, 1929, Husserliana XVII, M. Nijhoff, La Haye, 1974.

les significations et la concaténation des significations. Ainsi, le premier stade de la logique — et la condition de possibilité pour les niveaux restants de l'édifice logique — consiste en une étude systématique à la fois des catégories de signification, qui sont les blocs de construction de la logique, ainsi qu'en une étude de ces formes de concaténation qui permettent la formation d'énoncés élémentaires au niveau sub-propositionnel, et de la concaténation, au moyen de connecteurs — par exemple la disjonction, la conjonction et l'implication — pour former des énoncés composés. Ce dernier type de concaténation permet une itération indéfinie et permet ainsi la formation d'énoncés à n'importe quel niveau fini de complexité. Les lois qui régissent la composition des énoncés, partant d'énoncés plus simples, nous permettent de distinguer entre les expressions bien formées et le non-sens formel, et l'étude de telles lois est ce que Husserl appelle la « grammaire logique » dont il traite également dans la quatrième des *Recherches logiques* du second volume de l'ouvrage. De telles lois doivent être clairement distinguées des lois logiques qui concernent la déduction formelle et qui permettent d'éviter le contresens formel. Pour quiconque est familier avec les rudiments de la logique contemporaine, la distinction de Husserl n'est nulle autre que celle faite trente-quatre ans plus tard par un de ses étudiants, Rudolf Carnap — et ce, sans mentionner Husserl —, entre les lois de formation et les lois de transformation¹⁶. Toutefois, Carnap n'a jamais reconnu avoir été l'étudiant post-doctoral de Husserl pendant trois semestres, de 1924 à 1925¹⁷.

En fait, pour Husserl, le second niveau de la logique — voir § 68 — était ce qu'on appelle habituellement la logique au sens strict, à savoir la théorie de la déduction basée sur la forme pure, et à laquelle il se référait négativement comme étant le domaine concernant les lois qui nous permettent d'éviter le contresens formel. C'est le domaine de ce que Carnap a plus tard appelé les règles de transformation, et il a une structure fondamentalement syntaxique, bien que dans les *Logische Untersuchungen* la terminologie puisse sembler trompeuse. Toutefois, dans *Formale und transzendente Logik*, la distinction est posée plus clairement, et Husserl a ajouté au domaine syntaxique un domaine sémantique qui s'occupe de la notion de vérité et des concepts sous-jacents. Avant de poursuivre ce survol, nous devrions mentionner que la distinction faite plus haut est le seul ajout ou modification notable à sa conception de la logique et des mathématiques après 1900. Ainsi, malgré le tournant transcendantal, les conceptions de Husserl sur la logique, les mathématiques et leurs relations sont demeurées les mêmes jusqu'à la fin de sa vie, comme l'atteste non seulement la *Formale und transzendente Logik*, mais aussi par exemple son manuscrit publié de manière posthume,

16. Voir la *Logische Syntax der Sprache*, 1934, de Carnap, dans l'édition anglaise révisée, Londres, 1937, § 1.

17. Sur la délicate question de la relation Husserl-Carnap, voir mon récent ouvrage, *The Young Carnap's Unknown Master*, Ashgate, Aldershot, 2008.

*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*¹⁸, basé sur des manuscrits de 1906-1907, c'est-à-dire précisément le moment de son tournant transcendantal, ainsi que sa *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie*¹⁹, qui est basée sur des manuscrits rédigés entre 1918 et 1920.

Mis à part les catégories de signification et corrélatives à celles-ci, il y a d'autres catégories fondamentales, les catégories ontologiques formelles, qui forment, selon la conception de Husserl, le substratum de toutes les mathématiques. Comme exemples de ces catégories, Husserl mentionne habituellement les catégories d'ensemble, de relation, de nombre cardinal, de nombre ordinal, de partie et de tout, et de combinaison. Ces catégories formelles-ontologiques sont fondées sur la notion de quelque chose en général ou de quelque chose tout court (*etwas überhaupt*), et elles sont les catégories mathématiques fondamentales. Elles sont comme des structurations formelles du quelque chose en général. Les théories mathématiques les plus fondamentales sont alors construites sur la base de différentes catégories ontologiques formelles. Il est particulièrement important d'indiquer qu'au contraire de la mathématique courante, fondée sur la théorie des ensembles, la notion d'ensemble n'est pas pour Husserl la notion mathématique la plus fondamentale, mais seulement un des concepts mathématiques fondamentaux. Il n'y a aucune tentative de réduire la théorie des nombres, et encore moins l'ensemble des mathématiques, à la théorie des ensembles. Ainsi, Husserl n'était ni un logiciste ni même un réductionniste sur la théorie des ensembles. D'autre part, il a toujours inclus comme exemples de catégories formelles ontologiques les notions de tout et de partie, c'est-à-dire les concepts fondamentaux de ce que Lesniewski développera plus tard, non sans influence de Husserl, sous le nom de méréologie²⁰. Ainsi, pour Husserl, la méréologie serait déjà une discipline mathématique. Enfin, on doit noter que, comme Husserl le souligne dans la première partie de son très riche manuscrit A I 35²¹ encore non publié, la notion fondamentale des mathématiques, c'est-à-dire la notion de quelque chose en général, n'a aucune extension, et cela pourrait servir à bloquer le paradoxe de Zermelo-Russell. Incidemment, dans ce manuscrit important, Husserl esquisse une sorte de théorie des types comme solution possible aux paradoxes, ainsi que d'autres distinctions importantes poursuivant le même but²².

18. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, Husserliana XXIV, M. Nijhoff, La Haye, 1984.

19. *Logik und Allgemeine Wissenschaftstheorie*, Husserliana XXX, Kluwer, Dordrecht, 1996.

20. Sur la méréologie de Lesniewski, voir par exemple ses *Collected Works I*, Kluwer, 1992. Voir particulièrement les articles « Foundations of the General Theory of Sets I », p. 129-173, et « On the Foundations of Mathematics », p. 174-382.

21. A I 35 (α) 1912, (β) 1920 et plus tard.

22. Pour une discussion de cet important manuscrit, voir le dernier chapitre de ma thèse de doctorat, *Edmund Husserl's Philosophie der Logik und Mathematik im Lichte der*

Ainsi, les structures mathématiques fondamentales sont, selon les conceptions logico-mathématiques de Husserl, les structures mères, pour reprendre l'expression que Bourbaki utilisera plus tard pour nommer les structures mathématiques les plus générales et les plus abstraites dans sa conception néo-husserlienne des mathématiques. Les structures mathématiques restantes, c'est-à-dire celles qui ne sont pas immédiatement basées sur une des catégories formelles ontologiques, trouvent leur origine ou bien comme particularisations de théories mathématiques fondamentales, ou bien comme combinaisons de deux ou plusieurs théories mathématiques fondamentales, ou bien encore comme combinaisons de particularisations de deux ou plusieurs théories mathématiques fondamentales (comme c'est habituellement le cas avec l'analyse réelle).

La logique et les mathématiques sont toutes les deux formelles, selon la conception de Husserl, et sont approximativement parallèles l'une de l'autre. En fait, ce sont des disciplines sœurs, la première étant basée sur la notion abstraite de signification, la seconde sur la notion abstraite de quelque chose en général. En raison du fait que tout l'édifice des théories logiques possibles est fondé sur les catégories de signification et que tout l'édifice des théories mathématiques possibles est basé sur les catégories formelles ontologiques, les deux disciplines sœurs constituent ensemble le domaine entier des théories formelles possibles. C'est là la prochaine grande étape dans la formation de l'édifice logico-mathématique, la *mathesis universalis* de Husserl, la réalisation du rêve de Leibniz. Cependant, Husserl a ajouté encore plus haut un palier qu'il a nommé indistinctement, et accentué différemment la théorie de toutes les théories, ou la théorie des multiplicités. Elle est appelée la « théorie des théories » lorsque l'accent est mis sur l'aspect théorique, et elle est appelée la théorie des multiplicités lorsque l'accent est mis sur l'aspect ontologique. Il s'agit d'une sorte de métathéorie qui édifie un niveau supérieur à celui de la *mathesis universalis*, laquelle constitue en quelque sorte son matériau, examinant les possibilités de toutes les théories formelles, leurs relations possibles et les transformations de l'une dans l'autre. C'est une sorte de théorie de tous les systèmes déductifs ou, pour le dire de manière ontologique, de toutes les multiplicités possibles. Le niveau le plus élevé de l'édifice mathématique demeurera probablement une idée kantienne, qui dirige la recherche fondationnelle logico-mathématique. Néanmoins, il y a certainement déjà des réalisations partielles, par exemple dans ce qu'on appelle la théorie abstraite des modèles, où on étudie de

gegenwärtigen Logik und Grundlagenforschung, 1973, ainsi que l'article de Claire Ortiz Hill, « Incomplete Symbols, Dependent Meanings and Paradox », dans Daniel O. Dahlstrom (dir.), *Husserl's Logical Investigations*, Kluwer, Dordrecht, p. 63-93, ainsi que mon récent article, « Husserl's Philosophy of Mathematics: its Origin and Relevance », dans *Husserl Studies*, 22, 2006, p. 193-222.

manière comparative les propriétés métalogiques de différents systèmes logiques.

4. Sur la signification, l'objectualité et les objets abstraits

Dans la première des *Recherches logiques*, qui porte le sous-titre « Expression et signification », Husserl est surtout préoccupé par des problèmes de philosophie du langage. Il commence avec une discussion générale des signes et introduit les expressions verbales comme un type spécial et particulièrement important de signes. Tous les signes médiatisent quelque chose, par exemple un drapeau est le signe d'un pays, la fumée est un signe du feu, et des traces de pas humains dans le sable d'une île déserte des signes d'habitants humains. Les expressions verbales ont toutefois la caractéristique essentielle de transmettre des significations (ou des sens) et, au moyen de ces significations, elles visent à référer à quelque chose d'objectuel. Encore une fois, nous retrouvons ici la distinction sens-référence, enchâssée dans un contexte plus général. On doit souligner que Husserl introduit finalement les états de choses comme référents des énoncés, bien qu'il y ait encore une confusion mineure, car les exemples qu'il offre correspondent davantage à ce qu'il appellera déjà dans la sixième des *Recherches logiques* ainsi que dans des textes plus tardifs des « situations de choses », une sorte de classe d'équivalence des états de choses. Les significations et leurs référents sont tous deux objectifs, mais seul le référent est objectuel. Les expressions verbales, toutefois, sont également des signes, et comme telles elles contiennent également un genre de fonction de signe. Elles sont les signes des états internes d'un locuteur dans la communication entre les êtres humains. Ainsi, dans le langage communicatif, Husserl distingue d'une part les actes qui confèrent la signification et qui visent à parler d'objectualités, et d'autre part, les actes accompagnateurs qui pointent vers les états psychiques internes du locuteur. Cependant, alors que les premiers sont essentiels pour le langage et se produisent même lorsqu'une personne pense seule ou se parle à elle-même, la fonction de signe consistant à pointer vers un état psychique interne du locuteur est complètement absente lorsqu'une personne se parle à elle-même dans ce que Husserl appelle « la vie solitaire de l'âme ». Husserl n'est pas préoccupé par une telle composante inessentielle du langage, mais par ce qui est essentiel, à savoir les actes qui confèrent la signification (ou le sens), les significations et les objectualités auxquelles se réfèrent ces significations.

Avant de continuer, il importe de mentionner qu'après une introduction générale similaire sur la nature des signes dans *Der logische Aufbau der Welt*²³ Carnap a introduit la même distinction entre deux fonctions différentes des expressions, celle de conférer un sens et celle de pointer vers les

23. *Der logische Aufbau der Welt*, 1928, deuxième édition, Meiner, Hambourg, 1961.

états internes du locuteur, en utilisant une sorte de permutation de la terminologie, et ce, sans aucune référence aux *Recherches logiques* de Husserl, desquelles il avait très certainement emprunté la distinction — comme il a aussi emprunté subrepticement plusieurs autres choses.

Dans le chapitre III de la première des *Recherches logiques*, Husserl est préoccupé par les présumées exceptions de sa théorie du sens et de la référence des expressions. Il est particulièrement préoccupé par ces expressions qu'on appelle habituellement les « indexicaux » dans la littérature analytique et que Husserl appelle les « expressions occasionnelles ». Dans les *Recherches logiques*, le traitement des indexicaux par Husserl va plus en détail et est plus approfondi que le traitement du même problème par Frege dans « Der Gedanke »²⁴ ou ailleurs, et mérite d'être pris en considération lorsqu'on discute des indexicaux.

Enfin, l'idéalité des significations est défendue surtout dans le dernier chapitre de la première des *Recherches logiques*, et les significations sont considérées comme des espèces idéales. Elles appartiennent à un domaine différent à la fois des objets empiriques externes et de celui de nos émotions subjectives, de nos perceptions ou de nos actes de fantaisie. Comme Frege allait le dire plus tard dans « Der Gedanke », elles appartiennent à un troisième règne de l'objectif non actuel. Dans la deuxième des *Recherches logiques*, Husserl est préoccupé précisément par l'idéalité et l'unité de l'espèce. La plus grande partie de la deuxième des *Recherches logiques* contient toutefois une critique en profondeur des différentes théories empiristes de l'abstraction, qui visent toutes d'une manière ou d'une autre à éviter la conclusion selon laquelle les objets abstraits seraient reconnus comme essentiellement différents à la fois des objets du monde externe et des actes qui constituent notre domaine psychique interne.

5. Des tous et des parties, l'analyticité et la grammaire logique

La troisième des *Recherches logiques* est d'une importance fondamentale. Elle ne contient que deux chapitres, mais deux chapitres très importants. Dans le premier chapitre, Husserl se penche principalement sur la distinction générale entre parties indépendantes et parties dépendantes, et le fondement des dernières dans les premières. Ainsi, ma main est certes une partie indépendante de mon corps, mais la couleur d'un objet n'est pas indépendante de l'objet. Elle ne peut exister sans l'existence de l'objet dont elle est la couleur. Cela conduit Husserl à la discussion de quelques propositions non formelles nécessaires, qu'il nomme « synthétiques a priori », et qui sont très différentes de ce que Kant considère être des vérités synthétiques a priori. C'est une nécessité matérielle ou synthétique que la couleur soit toujours la couleur d'une surface colorée, tout comme le fait que deux couleurs

24 . « Der Gedanke », 1918, réédité dans *Kleine Schriften*, 1967; édition révisée 1991, p. 342-362.

ne peuvent couvrir complètement la même surface au même moment. Husserl poursuit au § 12 en définissant les importantes notions de « loi analytique » et de « nécessité analytique » en les contrastant avec les notions de loi « synthétique a priori » et de « nécessité synthétique ». Ainsi, pour Husserl, une loi est analytique si elle est vraie en vertu de sa forme logique, c'est-à-dire si elle peut être dénudée de toute signification matérielle et tout de même être vraie. Une nécessité analytique est une instanciation d'une loi analytique. Ainsi, « Quine est chauve ou Quine n'est pas chauve » et « ce n'est pas le cas que Quine est chauve et Quine n'est pas chauve » sont des nécessités analytiques, alors que les lois correspondantes du tiers exclu et de la contradiction sont des lois analytiques.

Le deuxième chapitre de la troisième des *Recherches logiques* s'affaire à développer une théorie des tous et des parties. Les distinctions faites dans le chapitre précédent entre des parties essentiellement différentes d'un tout jouent ici un rôle important. Parmi les différentes sortes de relations tout-parties, une relation particulièrement importante est celle qui se présente dans le cas de tous extensifs, lequel peut facilement être vu comme une théorie formelle. On doit souligner ici que la méréologie de Lesniewski est un développement de la théorie des tous et des parties qui sans nul doute a été inspirée plutôt directement de Husserl ou par l'intermédiaire de Twardowski.

Dans la quatrième des *Recherches logiques*, Husserl applique sa théorie des parties dépendantes et indépendantes d'un tout à l'analyse du langage. Les lois que nous avons déjà mentionnées et qui nous permettent d'éviter le non-sens sont la pièce centrale pour une théorie de la grammaire logique préoccupée par les universaux linguistiques et les lois qui les régissent. La théorie des catégories de signification de Husserl revient une fois de plus à l'avant-plan. Celles-ci, tout comme les lois *a priori* qui les gouvernent, visent à saisir ce qui est essentiel dans tout langage, que celui-ci soit formel ou naturel. Cela a été mis de l'avant par Husserl deux décennies avant que Wittgenstein, dans son *Tractatus logico-philosophicus*, ne fisse des remarques générales mais moins précises sur une telle grammaire logique. En fait, c'est Husserl, et non Wittgenstein, qui a fortement influencé, à un certain point, quelques-uns des penseurs les plus importants de la grande école polonaise de logiciens et de philosophes, à savoir, encore une fois, Lesniewski, mais aussi l'article d'Ajdukiewicz, « Syntactic Connection »²⁵, et même Tarski, dans la première version de son exceptionnelle monographie « The Concept of Truth in Formalized Languages »²⁶.

25. Publié originellement en allemand sous le titre « Die syntaktische Konnexität », 1935, trad. angl. in Storrs McCall (dir.), *Polish Logic*, Oxford University Press, 1967, p. 207-231.

26. « The Concept of Truth in Formalized Languages », originellement publié en polonais en 1933, version allemande révisée, 1935 ; traduction anglaise de l'allemand, version augmentée dans Alfred Tarski, *Logic, Semantics, Metamathematics*, Oxford, Oxford University Press, 1956 ; deuxième édition, Hackett, Indianapolis, 1993, p. 152-178.

6. Les *Recherches* logico-épistémologiques de Husserl

La cinquième et la sixième des *Recherches logiques* ont une nature épistémologique. En ce sens, elles diffèrent à la fois de la première et de la quatrième Recherche, qui sont aux prises avec des problèmes de philosophie du langage, et de la seconde et de la troisième, qui s'occupent principalement, bien que non exclusivement, de problèmes ontologiques. Bien entendu, la séparation n'est pas si nette, puisque c'est précisément dans la troisième des *Recherches logiques* que les définitions d'analyticité et de synthéticité *a priori* viennent à l'avant-plan.

La cinquième des *Recherches logiques* s'occupe, entre autres choses (voir le chapitre II) de la structure intentionnelle de la conscience, un thème fondamental pour la compréhension de l'ensemble de l'œuvre de Husserl. Le très important chapitre III de cette recherche discute la distinction entre la matière et la qualité de tous les actes intentionnels. De plus, la distinction faite dans la première Recherche sur les actes conférant la signification est généralisée fondamentalement aux autres actes intentionnels. Ainsi, en un certain sens, ce chapitre peut être vu comme un pont allant vers la généralisation faite par Husserl dans les *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie I* une douzaine d'années plus tard, alors qu'il a introduit sa terminologie de « noème-noèse-hylè ». Les autres chapitres de la cinquième Recherche logique touchent principalement la théorie du jugement.

La sixième des *Recherches logiques*, peu connue, est en quelque sorte l'*opus magnum* de l'*opus magnum* de Husserl. Dans sa seconde partie, portant le titre suggestif « Sensibilité et entendement », le grand philosophe offre la théorie de l'intuition catégoriale (ou intellectuelle) la mieux développée qui soit. Aussi n'est-il pas surprenant que Kurt Gödel ait recommandé à plusieurs logiciens de lire le traitement magistral que Husserl fait de l'intuition catégoriale²⁷. Comme on le sait bien, depuis Platon, on a souligné à plusieurs reprises dans l'histoire de la philosophie que les entités mathématiques sont essentiellement différentes des objets perceptuels ainsi que des états mentaux des sujets connaissants. Mais personne avant Husserl n'avait offert une théorie plus pertinente, plus détaillée et plus claire de notre connaissance des entités mathématiques que Platon lui-même. Qui plus est, la théorie de Husserl est en mesure de connecter d'une manière des plus naturelles notre connaissance des entités mathématiques avec celle des objets perceptuels. Je vais en offrir ici une très brève esquisse²⁸.

27. Voir à cette fin Hao Wang, *A Logical Journey*, MIT Press, Cambridge, 1996, p. 164.

28. Pour une exposition détaillée de la théorie husserlienne de l'intuition catégoriale, voir en plus du texte de Husserl mon article intitulé « Husserl's Epistemology of Mathematics and the Foundation of Platonism in Mathematics », publié originellement dans *Husserl Studies* 4 (2), 1987, p. 81-102, et réédité dans Claire O. Hill et Guillermo E. Rosado Haddock, *Husserl or Frege: Meaning, Objectivity and Mathematics*, Open Court, Chicago, 2000, 2003, p. 221-239.

Déjà, dans notre expérience des objets physiques de la vie de tous les jours, il y a des constituants catégoriaux. Contrairement à une conception largement acceptée dans les cercles empiristes, mais clairement fausse, nous ne percevons pas des *sense data*, et pas non plus des objets isolés, mais des états de choses. Je vois mon ordinateur sur mon bureau à côté de l'imprimante, je vois Peter et John assis sur un banc dans le parc, et je vois que Mary est plus grande que Joan. Ce sont là les « choses » que nous percevons et avec lesquelles — pour reprendre la terminologie russellienne — nous sommes en relation d'acointance. Ce sont là les briques sur lesquelles notre connaissance perceptuelle est construite, et non seulement notre connaissance perceptuelle, mais plus généralement notre connaissance sensible intuitive. Dans chacun de ces trois états de choses que je perçois, il y a des constituants qui ne sont pas donnés de manière sensible. Les mots « sur » et « à côté de » employés pour décrire le premier des trois états de choses perçus n'ont aucun corrélat dans l'intuition sensible, et c'est également le cas pour les particules « et » et « sur » de l'énoncé décrivant le second état de choses, ou des mots « est plus grand que » décrivant une relation entre Mary et Joan. Ce sont des composantes (ou constituantes) catégoriales des états de choses perçus, et ils ne sont pas eux-mêmes perçus ou intuitionnés sensiblement. De plus, de telles composantes sont certainement pertinentes pour la vérité ou la fausseté d'énoncés référant aux états de choses déjà mentionnés. Si l'ordinateur n'est pas à côté de l'imprimante mais au-dessus ou en-dessous de l'imprimante, le premier des trois énoncés est faux, bien que les mots « au-dessus » et « en-dessous » n'aient pas non plus de corrélats sensibles. De plus, si c'est seulement John qui est assis sur le banc dans le parc, le second énoncé est faux, alors que l'énoncé « Peter ou John est assis dans le parc sur un banc » est vrai. Bien entendu, « ou » n'a pas non plus de corrélat sensible. Enfin, si Mary est plus petite que Joan, l'énoncé « Mary est plus grande que Joan » est faux, même si « est plus grand que » et « est plus petit que » n'ont pas de corrélats sensibles. Ainsi, notre connaissance la plus fondamentale au moyen de l'intuition sensible contient déjà des composantes catégorielles qui sont pertinentes pour la vérité ou la fausseté des énoncés correspondants. Une situation similaire se produit lorsque nous « percevons » une collection d'objets. Nous avons une connaissance directe non seulement de l'objet physique individuel que nous percevons sensiblement, mais nous avons aussi une connaissance directe de la collection ou de l'ensemble d'objets bien que nous ne les percevions pas de manière sensible.

Sur la base de telles intuitions sensibles élémentaires ou fondamentales qui contiennent déjà des composantes catégoriales, d'autres objets catégoriaux sont constitués d'intuitions plus complexes, par exemple, la relation d'être plus grand que entre deux collections d'objets donnés comme constituants catégoriaux de simples intuitions sensibles. Des collections de relations, des collections de collections, et des relations entre relations peuvent être constituées dans des actes plus complexes, et puisque cette procédure

est itérable indéfiniment, on obtient une hiérarchie complète d'objectualités catégoriales de n'importe quel degré de complexité.

Toutes les objectualités catégoriales obtenues de cette manière dans une telle hiérarchie d'intuitions catégoriales basées sur des intuitions sensibles sont en quelque sorte teintées sensiblement. Elles ne sont pas encore de purs objets mathématiques, car elles n'ont pas encore été purifiées de leur origine sensible. Pour obtenir des objectualités mathématiques, il est nécessaire de combiner l'intuition catégoriale avec un processus de formalisation. Ce processus de formalisation, qui peut se produire à n'importe quel niveau de la hiérarchie des objectualités catégoriales, consiste à remplacer les composantes sensibles par des variables, et donc à les vider de leur contenu matériel. Ainsi, l'intuition mathématique = intuition catégoriale + formalisation.

La hiérarchie des objectualités catégoriales et ainsi des objectualités mathématiques a une structure certainement similaire à la hiérarchie itérative des ensembles de Cantor, l'ami de Husserl, et particulièrement de Zermelo. Une différence non négligeable, toutefois, consiste en ceci que, pour Husserl, il n'y a pas de notion mathématique qui soit la plus fondamentale, comme les ensembles dans la construction des objectualités supérieures. Enfin, on doit mettre l'accent sur le fait que ni le paradoxe de Russell-Zermelo ni le paradoxe de Cantor ne sont permis dans la hiérarchie husserlienne des objectualités mathématiques.

7. Au-delà des *Recherches logiques*

Comme nous l'avons déjà mentionné au § 3, les conceptions de Husserl concernant la logique et les mathématiques sont restées pour l'essentiel les mêmes après le tournant transcendantal qui s'est produit plus ou moins entre 1905 et 1907. Ainsi, dans *Einführung in die Logik und Erkenntnistheorie*, basée sur des textes écrits précisément entre 1906 et 1907 mais publiée seulement de manière posthume, ainsi que dans *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie*, aussi publié de manière posthume et basé sur des textes écrits entre 1918 et 1920, tout comme dans *Formale und transzendente Logik*, publié en 1929, il n'y a aucun changement essentiel par rapport aux conceptions de la logique et des mathématiques exposées dans les *Logische Untersuchungen*.

Il y a d'autres problèmes qui ne sont pas discutés du tout dans l'*opus magnum*, de Husserl, ou des problèmes sur lesquels il a changé d'avis. En ce qui concerne le dernier point, on doit mentionner que dans la première et la seconde des *Recherches logiques*, Husserl est allé trop loin dans son analogie entre les espèces — ou ce qu'il a appelé plus tard les « essences matérielles » ou simplement les « essences » —, et les significations idéales. En contraste avec les essences matérielles obtenues par un processus de variations éidétiques, les significations linguistiques, comme les nombres ou les entités mathématiques, ne sont certainement pas obtenues par un tel processus. En

fait, dans les *Recherches logiques*, Husserl n'était pas encore arrivé à une compréhension complète de la différence entre l'appréhension des essences matérielles au moyen de la variation eidétique et de l'appréhension des entités catégoriales. Ainsi, dans la sixième des *Recherches logiques*, il y a un passage dans lequel Husserl tend à concevoir la variation eidétique comme un cas spécial d'intuition catégoriale. Dans les *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I* de 1913, d'autre part, la variation eidétique et les essences matérielles ont un rôle beaucoup plus déterminant que les objectualités catégoriales — les essences formelles, suivant le jargon de ce livre — qui pourraient erronément être comprises par un lecteur inattentif comme des cas particuliers d'essences matérielles. Dans *Erfahrung und Urteil*²⁹, publié immédiatement après la mort de Husserl, la pleine clarté est faite sur ce problème.

Un autre problème général de la philosophie de Husserl, particulièrement important pour les philosophes analytiques, est lié à sa conception de la perception, telle qu'elle est mise en relief dans les *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. D'abord, comme je l'ai déjà brièvement évoqué plus haut, selon Husserl, nous ne connaissons pas directement les *sense data* ni aucune composante sensorielle de la perception, mais plutôt les objets et même les états de choses. C'est seulement plus tard, par une sorte d'abstraction, que nous pouvons entrer en contact avec de telles composantes sensorielles des objets de la perception. Ainsi, pour Husserl, la connaissance directe des *sense data* est un mythe. Il poursuit en disant que les phénoménologues sont les vrais positivistes, alors que les soi-disant positivistes ne sont pas des positivistes du tout. On doit souligner ici que l'étudiant secret de Husserl, Rudolf Carnap, qui allait devenir un positiviste, répète la critique husserlienne du positivisme dans *Der logische Aufbau der Welt*³⁰. Un autre problème consiste en l'unilatéralité essentielle de nos perceptions. Nous ne voyons pas une maison, mais le côté d'une maison. Cependant, nous anticipons de manière imaginative que la maison possède d'autres côtés que nous ne percevons pas actuellement mais auxquels nous avons en principe accès, et donc que nous pouvons répondre à nos attentes en nous déplaçant autour de la maison. Ainsi, nous complétons notre perception de la maison en nous déplaçant autour d'elle, mais à chaque moment nous ne percevons qu'un côté de la maison. Les psychologues de la Gestalt ont étudié en détail cette conception husserlienne et l'ont mise à l'avant-plan de leurs investigations, et, encore une fois, dans *Der logische Aufbau der Welt*³¹ Carnap a adopté cette importante intuition husserlienne sans en reconnaître son origine.

29. *Erfahrung und Urteil*, sixième édition, Meiner, Hambourg, 1985.

30. Voir *Der logische Aufbau der Welt*, §§ 67-68 et 93.

31. Voir sur ce point la discussion dans mon livre *The Young Carnap's Unknown Master*, Ashgate, Aldershot, 2008, p. 51, note 48.

Il y a certainement d'autres conceptions de Husserl présentées dans la collection des *Husserliana* qui sont pertinentes pour la recherche en philosophie analytique. Une de celles-là est la distinction de Husserl entre la forme syntaxique, la matière syntaxique, la forme nucléaire et la matière nucléaire discutées brièvement dans la quatrième des *Recherches logiques* et plus en détail dans *Formale und transzendente Logik*, particulièrement dans le premier appendice. Je ne peux pas discuter de ces problèmes ici, mais je vais considérer deux problèmes discutés dans d'autres écrits de Husserl.

8. Les leçons de logique de Husserl en 1908-1909

Les leçons de Husserl de 1908-1909 sur l'ancienne et la nouvelle logique — publiées tout récemment sous le titre *Alte und neue Logik*³² dans une nouvelle collection d'ouvrages de Husserl sous le titre général *Dokumente* — sont particulièrement importantes afin de comprendre la pertinence de Husserl pour la philosophie analytique, et ce, sous plusieurs aspects. L'exposition de la conception husserlienne de la logique et des mathématiques ne diffère pas essentiellement de celle exposée dans les ouvrages déjà mentionnés. Il est toutefois intéressant qu'à la p. 3 Husserl aille jusqu'à affirmer que la logique philosophique est une discipline philosophique fondamentale, la « philosophie première dans le sens le plus strict et le plus approprié ». De plus, aux pages 8 et 40, il caractérise la tâche de la philosophie d'une manière très similaire à celle des philosophes analytiques. Il souligne qu'il procèdera de manière purement analytique, c'est-à-dire en partant de ce qui est composé et de ce qui nous est le plus près pour se rendre au plus simple. En outre, aux p. 230-232, Husserl souligne que la logique devrait être étendue non seulement à la théorie des probabilités — quelque chose qu'il avait déjà mentionné à la fin du chapitre XI des *Prolégomènes* — mais aussi aux concepts modaux de possibilité et de nécessité. Sur ce point également, Husserl était beaucoup plus en contact avec les développements plus tardifs de la logique que ne l'était Frege. Mais cela nous amène à un point particulièrement important.

Comme plusieurs philosophes analytiques le savent, Frege affirmait dans ses lettres de 1906 à Husserl que l'équivalence logique entre deux énoncés devrait être déterminée par l'identité du sens entre les deux énoncés. Les lettres de 1906 de Husserl à Frege ont été perdues durant la Seconde Guerre mondiale, et c'est pourquoi les spécialistes de Frege n'ont pas été en mesure d'apprendre ce que Husserl avait à dire sur le sujet, même s'ils n'étaient probablement pas intéressés à le savoir de toute façon. Mais la situation est plus compliquée, car ce que Frege affirme dans ces lettres est clairement faux si on comprend par « sens » ce qu'il comprenait par là dans

32. *Alte und neue Logik*, Kluwer, Dordrecht, 2003.

«Über Sinn und Bedeutung»³³ et dans les *Grundgesetze der Arithmetik*, c'est-à-dire si on comprend par «sens» sa notion officielle de sens. En fait, au § 2 du premier volume des *Grundgesetze*, Frege affirme que les expressions « $2+2$ » et « 2^2 » expriment différents sens et qu'ainsi les équations « $2+2=4$ » et « $2^2=4$ » ont différents sens, c'est-à-dire qu'elles expriment différentes pensées. Comme je l'ai affirmé à plusieurs reprises³⁴, Frege a une seconde notion de sens, dérivée de son ancienne notion de contenu conceptuel — voir le § 2 de la *Begriffsschrift* — qui est présente dans «Funktion und Begriff» et anticipe la notion plus raffinée de «situation de choses» avancée par Husserl; c'est très certainement à cette notion qu'il faisait référence dans ses lettres de 1906 à Husserl.

Mais peu importe, car on retrouve dans les leçons de logique de Husserl, en 1908-1909, une réponse détaillée à l'affirmation confuse de Frege. En fait, Husserl mentionne ce problème à plusieurs reprises dans ces leçons. À la page 111, Husserl affirme que c'est une erreur de considérer que deux jugements qui sont inter-dérivables aient des contenus équivalents et soient un seul et même jugement. Deux énoncés peuvent très bien être inter-dérivables sans exprimer le même sens. À la page 116, Husserl souligne une fois de plus que l'équivalence de sens ne doit pas être confondue avec l'identité de sens. À la page 163, il fait une remarque similaire, mais en employant cette fois la terminologie fré géenne: l'équivalence de deux pensées n'implique pas l'identité des sens. À la fin des leçons, p. 272-274, Husserl offre un traitement plus détaillé du même problème. À la page 272, il caractérise l'équivalence logique d'une manière similaire à la caractérisation fré géenne de la notion de contenu conceptuel dans la *Begriffsschrift*. Deux énoncés S et S^* sont équivalents logiquement lorsque pour tout ensemble d'énoncés fondamentaux Σ , $\Sigma \cup \{S\} \models S^*$ si et seulement si $\Sigma \cup \{S^*\} \models S$. Husserl distingue alors deux différents types d'équivalence, qui correspondent à l'identité d'états de choses et à celle de situations de choses. Ainsi, deux énoncés S et S^* sont spécifiquement et logiquement équivalents lorsqu'ils se réfèrent au même état de choses bien qu'ils puissent très bien avoir — et qu'ils aient, en général — différents sens. Ainsi, l'exemple de Frege «l'étoile du matin est une planète» et «l'étoile du soir est une planète» se réfèrent au même état de choses, à savoir le fait que Vénus est une planète. D'autre part, Husserl affirme que deux énoncés qui ont la même situation de choses, bien qu'ayant, en général, différents «contenus objectuels catégoriaux» — c'est-à-dire

33. «Über Sinn und Bedeutung» 1892, réédité dans Gottlob Frege, *Kleine Schriften*, p. 143-162.

34. Voir par exemple mon article «On Frege's Two Notions of Sense», 1986, réédité dans Claire O. Hill et Guillermo E. Rosado Haddock, *Husserl or Frege: Meaning, Objectivity and Mathematics*, p. 53-66, ainsi que dans mon livre *A Critical Introduction to Gottlob Frege's Philosophy*, Ashgate, Aldershot, 2006.

différents états de choses comme référents — sont équivalents sur le plan du contenu.

Enfin, en ce qui concerne Frege, et en employant précisément la terminologie de celui-ci, Husserl discute, à la p. 71-72, de la compositionnalité à la fois du sens et des référents, et il rejette alors le fameux principe du contexte de Frege dans *Die Grundlagen der Arithmetik*³⁵.

9. Quelques remarques sur la géométrie

Les conceptions de Husserl quant à la géométrie ne sont pas très bien connues et méritent encore d'être étudiées attentivement. Je vais me référer ici à deux lettres intéressantes, la première étant adressée à Franz Brentano et ayant été écrite au 29 décembre 1892³⁶, la seconde à Paul Natorp et datée du 7 septembre 1901³⁷. Dans la première lettre, Husserl expose à Brentano qu'il remet dorénavant en question plusieurs de ses convictions géométriques du passé³⁸. Plus particulièrement, il ne croit plus à la validité générale du postulat des parallèles d'Euclide³⁹. Plus généralement, il affirme⁴⁰ que même si l'exposition des conceptions de Riemann et Helmholtz n'est pas aussi claire qu'on pourrait le souhaiter, ces théories ont un contenu précieux qui pourrait servir au développement d'une théorie de la connaissance géométrique.

La deuxième lettre est plus détaillée. Dans cette lettre, Husserl rejette le soi-disant argument kantien des contreparties incongrues, destiné à prouver la tridimensionnalité de l'espace en montrant qu'une main droite plane et une main gauche plane ont besoin d'une troisième dimension afin qu'une des deux occupe la même région de l'espace que l'autre. Toutefois, il affirme⁴¹ qu'une vis moulée sur la droite et une vis moulée sur la gauche sont telles qu'on ne peut en amener une à occuper exactement la même région de l'espace au moyen de transformations dans l'espace tridimensionnel. Il affirme⁴² également qu'il n'y a aucune raison épistémologique de préférer la tridimensionnalité à la n -dimensionnalité. Il reconnaît⁴³ qu'il y a une forme *a priori* catégoriale (et purement analytique) de l'espace tridimensionnel

35. *Die Grundlagen der Arithmetik*, 1986. Voir l'introduction, où le principe du contexte est annoncé comme un des trois principes méthodologiques fondamentaux et directeurs de tout l'ouvrage, ainsi que les §§ 60, 62 et 106.

36. Voir Husserl, *Briefwechsel I*, pp. 8-11.

37. *Briefwechsel V*, p. 80-86.

38. *Briefwechsel I*, p. 10.

39. *Ibid.*, p. 11.

40. *Ibid.*

41. *Briefwechsel V*, p. 82-83. Husserl utilise des figures tridimensionnelles dans son argumentation, et affirme que la même chose vaut pour des vis moulées sur la droite et des vis moulées sur la gauche.

42. *Ibid.*, p. 83.

43. *Ibid.*

euclidien — comme il y a aussi des formes catégoriales *a priori* similaires de l'espace tridimensionnel non euclidien et de l'espace *n*-dimensionnel (qu'il soit euclidien ou non). Ce sont des multiplicités géométriques purement formelles et analytiques. Mais, eu égard à l'intuition spatiale, il reconnaît⁴⁴ explicitement la possibilité d'intuitions spatiales non euclidiennes. Ces intuitions spatiales non euclidiennes correspondent aux formes catégoriales, ou multiplicités, qui sont tout autant *a priori* et analytiques que les multiplicités tridimensionnelles euclidiennes. Toutefois, comme Husserl le souligne⁴⁵, c'est une sorte d'arbitraire mathématique au moyen de conventions qui sélectionnent des types déterminés de multiplicités au lieu d'autres.

On peut trouver quelques remarques additionnelles de Husserl sur l'espace et sa relation à la multiplicité formelle correspondante dans les deux esquisses de lettres à Natorp de 1897 et 1901. En fait, dans la première, Husserl est tout à fait clair sur le fait que, pour lui, ce qu'on comprend habituellement par géométrie est simplement une science naturelle⁴⁶. De plus, il ne considère⁴⁷ pas les notions géométriques, comme celles d'angle, de longueur et de direction, comme purement formelles. Enfin, Husserl affirme⁴⁸ que la relation entre la multiplicité formelle (tridimensionnelle) euclidienne et les multiplicités euclidiennes (tridimensionnelles) infiniment possibles est similaire à celle entre l'égalité et des cas infiniment possibles d'égalité.

Deux points ressortent très clairement des lettres de Husserl à Brentano et à Natorp. Premièrement, Husserl considérerait qu'on peut étudier de manière purement formelle (et donc) analytique les diverses formes de multiplicités tridimensionnelles euclidiennes et non euclidiennes et, en général, les multiplicités *n*-dimensionnelles. Deuxièmement, on ne peut décider par simple argumentation si notre espace physique est tridimensionnel ou *n*-dimensionnel, euclidien ou non. C'est une affaire empirique, similaire aux lois de la physique. Jusqu'à ce point, les conceptions de Husserl coïncident avec celles de Riemann, et il semble absolument hors de doute qu'il ait été influencé à la fois par Riemann et Helmholtz. Ce sera également la conception de la géométrie adoptée par Einstein, qui prévaudra après qu'Hilbert et lui auront découvert la théorie générale de la relativité, indépendamment l'un de l'autre.

Néanmoins, il y a quelques aspects importants des conceptions de Husserl qui méritent d'être étudiées plus en détail. D'abord, on doit tenir compte du fait que Husserl parle également de conventions arbitraires, et il semble pertinent de tenter de clarifier ce à quoi il se réfère par là. Husserl est plus explicite sur ce point dans l'esquisse de la lettre que dans la lettre elle-

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*, p. 83-84. Voir aussi l'esquisse de cette lettre, *ibid.*, p. 236.

46. Voir l'esquisse de lettre à Natorp datée du 14-15 mars 1897, *ibid.*, p. 229.

47. *Ibid.*, p. 230.

48. Voir l'esquisse de la lettre à Natorp du 29 décembre 1897, p. 230.

même. Ainsi, il y affirme que le mathématicien choisit par convention arbitraire les sortes particulières de multiplicités à investiguer à partir d'une variété de multiplicités possibles qui constituent le cadre formel⁴⁹.

De manière plus importante, il y a également le fait que Husserl reconnaisse un type de synthétique a priori géométrique, c'est-à-dire une sorte de composante géométrique différente à la fois de la sphère purement analytique formelle des multiplicités et de la nature empirique géométrique de notre espace physique. Husserl se réfère à plusieurs reprises — justement dans ses leçons de 1908-1909 sur l'ancienne et la nouvelle logique, par exemple aux p. 30, 33 et 261-262 — à la nature synthétique a priori des arguments basés sur la congruence. De telles assertions de sa part compliquent l'explication de ses conceptions. L'étudiant secret de Husserl, Rudolf Carnap, a défendu dans sa dissertation, *Der Raum*⁵⁰, une distinction tripartite similaire entre ce qui est purement formel en géométrie — et qu'il lie à l'ontologie formelle de Husserl, l'espace intuitif et l'espace empirique physique. Pour lui également, il y a une composante synthétique a priori de l'espace intuitif, mais elle réside exclusivement dans la composante topologique de l'espace intuitif. Toutefois, la congruence est une notion métrique et non pas topologique, ni même une notion affine, car elle présuppose la notion d'isométrie⁵¹. D'autre part, des autres aspects métriques, comme par exemple la question de savoir si l'espace est euclidien ou non euclidien, tridimensionnel ou quadridimensionnel, sont des questions qui, pour Husserl, sont de nature empirique.

Un autre étudiant de Husserl, le grand mathématicien et physicien Hermann Weyl, a proposé une sorte d'a priori métrique. Que les conceptions de Husserl soient plus apparentées à celles de Weyl qu'à celles de Carnap, c'est là une question à laquelle je ne peux présentement répondre. En fait, et à mon grand regret, je ne peux offrir en ce moment une exposition plus cohérente de la conception husserlienne des trois niveaux de la géométrie que celle que j'ai proposée ici.

Enfin, il faut souligner que même si dans son œuvre de jeunesse, la *Philosophie der Arithmetik*, Husserl n'était pas arrivé à sa maturité philosophique, cela ne signifie pas que le livre manque d'intuitions précieuses. Il semble approprié de conclure ce survol en retournant au livre de jeunesse de Husserl et en renvoyant à un article récent de Stefania Centrone⁵², dans lequel elle défend ardemment la thèse selon laquelle Husserl avait anticipé la notion la plus générale de fonction récursive dans le dernier chapitre de

49. *Ibid.*, p. 230.

50. *Der Raum*, 1922, réédité chez Topos Verlag, Vaduz, 1991.

51. Voir sur ce problème, par exemple le livre de Judith N. Cederberg, *A Course in Modern Geometries*, Springer, New York et al., 1989; deuxième édition, 2001, p. 138.

52. Voir Centrone, « Husserl on the "Totality of all Conceivable Arithmetical Operations" », *History and Philosophy of Logic*, 27, (3), 2006, p. 211-228.

Philosophie der Arithmetik, précédant ainsi Kleene de quelque cinquante ans. Par conséquent, si les philosophes analytiques et les logiciens avaient pris le temps d'étudier les œuvres de jeunesse de Husserl au lieu d'accepter comme un dogme leur rejet par Frege, la théorie de la fonction récursive aurait trouvé son origine beaucoup plus tôt.

Traduit de l'anglais par Guillaume Fréchette (traduction revue par l'auteur)

Bibliographie

- Adjukiewicz, Kazimierz. 1935. « Die syntaktische Konnexität ». Traduction anglaise : « Syntactic Connexion », in Storrs McCall (dir.), *Polish Logic*, Oxford University Press, Oxford, 1967, pp. 207-231.
- Carnap, Rudolf. 1922. *Der Raum*. Réédition Vaduz, Topos Verlag, 1991.
- . 1928. *Der logische Aufbau der Welt*, deuxième édition, Hambourg, Meiner, 1961.
- . 1934. *Logische Syntax der Sprache*. Édition anglaise, Londres, Routledge, 1937.
- Cederberg, Judith N. *A Course in Modern Geometries*, New York et al., Springer, 1989; deuxième édition, 2001, p. 138.
- Centrone, Stefania. « Husserl on the “Totality of all Conceivable Arithmetical Operations” », *History and Philosophy of Logic* 27 (3), 2006, pp. 211-228.
- Frege, Gottlob. *Die Grundlagen der Arithmetik*, 1884, éditions du Centenaire, Hambourg, F. Meiner, 1986.
- . 1893. *Grundgesetze der Arithmetik I*; 1903. *Grundgesetze der Arithmetik II*. Rééditées en un volume, Hildesheim, G. Olms, 1962.
- . 1967. *Kleine Schriften*. Édition révisée, Hambourg, F. Meiner, 1990.
- . 1969. *Nachgelassene Schriften*. Édition révisée, Hambourg, F. Meiner, 1983.
- . *Briefwechsel*, Hambourg, F. Meiner, 1976.
- Hill, Claire O. « Incomplete Symbols, Dependent Meanings and Paradox », in Daniel O. Dahlstrom (dir.), *Husserl's Logical Investigations*, Dordrecht, Kluwer, 2003, pp. 63-93.
- Hill, Claire O., et Guillermo E. Rosado Haddock. *Husserl or Frege? Meaning, Objectivity and Mathematics*, Chicago/La Salle, Open Court, 2000; édition de poche, 2003.
- Husserl, Edmund. 1891. *Philosophie der Arithmetik*, Husserliana XII, La Haye, M. Nijhoff, 1970.
- . « Zur Logik der Zeichen », in *Philosophie der Arithmetik*, Husserliana XII, 1970, pp. 340-373.
- . 1891. « Besprechung von E. Schröder, *Vorlesungen über die Algebra der Logik I* », réédité in *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Husserliana XXII, La Haye, M. Nijhoff, 1979, pp. 3-43.
- . 1900-1901. *Logische Untersuchungen*, Husserliana XVIII, 1975; Husserliana XIX, La Haye, M. Nijhoff, 1984.
- . 1913. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie I*, Husserliana III, 1950; édition révisée, La Haye, M. Nijhoff, 1976.

- . 1929. *Formale und transzendente Logik*, Husserliana XVII, La Haye, M. Nijhoff, 1974.
- . 1939. *Erfahrung und Urteil*. Sixième édition, Hambourg, F. Meiner, 1985.
- . *Introduction to the Logical Investigations*, La Haye, M. Nijhoff, 1975.
- . *Studien zur Arithmetik und Geometrie*, Husserliana XXI, La Haye, 1983.
- . *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, Husserliana XXIV, La Haye, M Nijhoff, 1984.
- . *Vorlesungen über Bedeutungslehre*, Husserliana XXVI, La Haye, M. Nijhoff, 1987.
- . *Briefwechsel* (10 vol.), Dordrecht, Kluwer, 1994.
- . *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie*, Husserliana XXX, Dordrecht, Kluwer, 1996.
- . *Alte und Neue Logik : Vorlesungen 1908/1909*, Dordrecht, Kluwer, 2003.
- . Manuskript A I 35 (a) 1912; (b) 1920.
- Lesniewski, Stanislaw. *Collected Works I*, Dordrecht, Kluwer, 1992.
- Rosado Haddock, Guillermo E. *Edmund Husserls Philosophie der Logik und Mathematik im Lichte der gegenwärtigen Logik und Grundlagenforschung*, thèse de doctorat, Bonn, 1973.
- . « On Frege's Two Notions of Sense », *History and Philosophy of Logic* 7 (1) 1986, réédité dans Hill et Rosado Haddock, pp. 53-66.
- . « Husserl's Epistemology of Mathematics and the Foundation of Platonism in Mathematics », *Husserl Studies* 4, n° 2, 1987, réédité dans Hill et Rosado Haddock, pp. 125-142.
- . « The Structure of the Prolegomena », *Manuscrito XXIII* (2), 2000, pp. 61-99.
- . « Husserl's Philosophy of Mathematics: its Origin and Relevance », *Husserl Studies* 22, 2006, pp. 193-222.
- . *A Critical Introduction to the Philosophy of Gottlob Frege*, Ashgate, Aldershot, 2006.
- . *The Young Carnap's Unknown Master*, Ashgate, Aldershot, 2008.
- Tarski, Alfred. 1935. « The Concept of Truth in Formalized Languages », réédité in Alfred Tarski, *Logic, Semantics, Metamathematics*, 1956; édition révisée, Indianapolis, Hackett, 1983, pp. 152-178.
- Wang, Hao. *A Logical Journey*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1996.
- Wittgenstein, Ludwig. 1921. *Logisch-philosophische Abhandlung*. Traduction anglaise, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1922; édition bilingue, Londres, Routledge, 1961.

Autonomie personnelle et valeurs

Une critique de la théorie hiérarchique de Harry G. Frankfurt

Nathalie Maillard Romagnoli

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045187ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045187ar>

[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

Maillard Romagnoli, N. (2010). Autonomie personnelle et valeurs : une critique de la théorie hiérarchique de Harry G. Frankfurt. *Philosophiques*, 37 (2), 349–368. <https://doi.org/10.7202/045187ar>

Résumé de l'article

L'objectif de cet article est d'exposer certains éléments de la théorie hiérarchique de l'autonomie personnelle développée par Harry G. Frankfurt, en mettant l'accent sur son interprétation de l'activité évaluative impliquée dans la délibération pratique. Selon le philosophe, les questions relatives à la manière dont je dois mener ma vie ne sont pas à proprement parler des questions normatives, mais se déterminent sur la base du critère subjectif et empirique que sont les intérêts de l'agent. Nous voulons montrer, d'une part, que ce critère n'est pas le seul pertinent pour le type de questions relevant du domaine de l'autonomie personnelle et, d'autre part, que les intérêts de l'agent peuvent eux aussi, dans une certaine mesure, être évalués sur la base de critères extérieurs à la subjectivité. Nous voulons affirmer d'une manière générale que les questions concernant le comment vivre sont aussi des questions normatives.

Autonomie personnelle et valeurs

Une critique de la théorie hiérarchique de Harry G. Frankfurt

NATHALIE MAILLARD ROMAGNOLI

FONDS NATIONAL SUISSE (FNS)

nmaillardog@gmail.com

RÉSUMÉ. — L'objectif de cet article est d'exposer certains éléments de la théorie hiérarchique de l'autonomie personnelle développée par Harry G. Frankfurt, en mettant l'accent sur son interprétation de l'activité évaluative impliquée dans la délibération pratique. Selon le philosophe, les questions relatives à la manière dont je dois mener ma vie ne sont pas à proprement parler des questions normatives, mais se déterminent sur la base du critère subjectif et empirique que sont les intérêts de l'agent. Nous voulons montrer, d'une part, que ce critère n'est pas le seul pertinent pour le type de questions relevant du domaine de l'autonomie personnelle et, d'autre part, que les intérêts de l'agent peuvent eux aussi, dans une certaine mesure, être évalués sur la base de critères extérieurs à la subjectivité. Nous voulons affirmer d'une manière générale que les questions concernant le comment vivre sont aussi des questions normatives.

ABSTRACT. — The aim of this article is to expose some elements of the hierarchical theory of personal autonomy developed by H. G. Frankfurt, stressing on his interpretation of the evaluative activity implied in practical deliberation. According to the philosopher, the questions concerning how we should live are not normative questions; they are determined by a subjective and empirical criteria, namely the agent's interests (what he cares about, his objects of love). We want to show, on one side, that this subjective criteria is not the only one relevant for the type of questions belonging to the field of personal autonomy and, on the other side, that the interests can also, to a certain extent, be criticised on the basis of normative criterias external to the subjectivity. To put it briefly, we want to assert here that, according to us, questions about how we should live are also normative questions.

1. Introduction

Selon H. G. Frankfurt, la question de savoir comment nous devrions vivre ne peut être résolue dans la découverte d'activités, d'objets d'intérêts ou de buts ayant une valeur en soi et possédant une force normative sur les individus. En fait, les questions relatives au comment vivre ne sont même pas, pour le philosophe, des questions normatives; car les seules réponses qui peuvent leur être données sont factuelles et autoréférentielles. Savoir comment je dois vivre implique de connaître quels sont mes intérêts véritables *de facto* ou, dans le vocabulaire de l'auteur, de savoir à quoi j'attache effectivement de l'importance (*what I care about*):

Cela signifie que la question la plus fondamentale et essentielle à soulever pour une personne, concernant la conduite de sa vie, ne peut pas être la question *normative* de savoir comment elle devrait vivre. Cette question peut être posée

raisonnablement seulement sur la base d'une réponse préalable à la question *s'en tenant aux faits* de savoir ce à quoi elle *attache* vraiment de *l'intérêt*¹.

Cette manière d'envisager la réponse à la question « comment dois-je vivre ? » est en fait typique de la façon dont Frankfurt rend compte, d'une manière générale, de la réflexivité pratique dans sa théorie hiérarchique de l'autonomie. En effet, la délibération sur nos désirs spontanés aboutit chez Frankfurt à la formation de désirs ou de volitions de deuxième ordre qui ne sont pas à proprement parler des attitudes évaluatives — des jugements sur ce que nous pensons avoir de bonnes raisons de faire — et qui n'en dérivent pas non plus explicitement. Les volitions ou désirs de deuxième ordre définissent, plutôt que la manière dont nous nous rapportons évaluativement (et donc intellectuellement) à nos désirs de premier ordre, la manière dont notre *volonté* est engagée à leur égard ; ce sont des faits psychologiques qui déterminent le contour de notre identité volitive.

Mais la question de la conduite de la vie personnelle² peut-elle être résolue, comme le soutient Frankfurt, par le seul renvoi à des éléments factuels (les désirs ou intérêts que nous avons) ou n'est-elle pas (aussi) une question normative ? Nous essayerons de répondre à cette question en la décomposant en deux interrogations distinctes. Nous affronterons d'abord la question générale de savoir si le modèle hiérarchique de l'autonomie proposé par Frankfurt rend compte adéquatement de la réflexivité pratique ; nous aborderons ensuite la question plus spécifique de savoir si la question « comment dois-je vivre ? », lorsqu'elle vise à déterminer quels sont les buts finaux que nous devons poursuivre, est, comme le soutient Frankfurt, purement autoréférentielle et factuelle, ou si elle ne fait pas référence à des valeurs indépendantes des intérêts de l'agent, à partir desquelles ces derniers peuvent précisément être estimés. Afin de traiter de ces problèmes de manière intelligible, nous exposerons certains éléments de la théorie de l'autonomie personnelle développée par Frankfurt. Nous montrerons d'abord comment sa conception de l'activité réflexive impliquée dans la délibération pratique n'est pas à proprement parler une conception évaluative. Nous nous intéresserons ensuite à des relectures de la théorie de Frankfurt qui, au contraire de cette dernière, interprètent l'activité réflexive en termes de jugements évaluatifs (Watson, Taylor), ce qui nous permettra de sortir également d'une

1. Harry G. Frankfurt, *Les raisons de l'amour*, Belval, Circé, 2006, p. 35.

2. Frankfurt distingue les questions relevant de la conduite de la vie personnelle des questions spécifiquement morales (qui concernent nos conduites envers autrui) et prudentielles (ce que nous devons faire pour atteindre nos objectifs). Sur ces distinctions, cf. Harry G. Frankfurt, « The Importance of What we Care about », in *Id.*, *The Importance of What we Care about. Philosophical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 92. Voir aussi Harry G. Frankfurt, « Autonomy, Necessity and Love », in *Id.*, *Necessity, Volition and Love*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 129, où le philosophe distingue entre les *nécessités du devoir*, les *nécessités de la prudence ou de l'ambition* et les *nécessités de l'amour* (qui nous orientent relativement à la question de savoir comment nous devons vivre).

conception purement subjectiviste de l'exercice de l'autonomie personnelle. Nous verrons enfin comment, plus spécialement dans le traitement que fait Frankfurt de la notion d'intérêt, tout vocabulaire évaluatif, où évaluer implique la référence à des valeurs *objectives*³, est évacué.

2. La théorie de l'autonomie de H. G. Frankfurt

Dans un article devenu fameux⁴, Harry G. Frankfurt distingue entre désirs de premier ordre et désirs de second ordre. Les premiers portent sur des contenus motivationnels — des objets au sens large — tandis que les seconds portent sur les désirs eux-mêmes : avoir un désir de second ordre, c'est désirer avoir un certain désir de premier ordre, ou désirer être une personne motivée par tel ou tel désir de premier ordre. Le sujet peut en somme examiner ses désirs spontanés et prendre position par rapport à eux, en les adoptant ou en les rejetant. Il manifeste une *volition* (et non un désir) de second ordre lorsqu'il veut qu'un certain désir devienne *effectif* — c'est-à-dire qu'il motive effectivement sa volonté. Cette capacité réflexive qui se manifeste dans la formation de volitions de second ordre (*second-order volition*) est un trait essentiel de ce que nous appelons une *personne* :

Besides wanting and choosing and being moved to do this or that, men may also want to have (or not to have) certain desires and motives. They are capable of wanting to be different, in their preferences and purposes, from what they are. [...] No animal other than man, however, appears to have the capacity for reflective self-evaluation that is manifested in the formation of second-order desires. [...] Now it is having second-order volitions, and not having second-order desires generally, that I regard as essential to being a person⁵.

Frankfurt distingue les personnes des « wanton » — individus qui se laissent vivre au gré de leurs caprices en manifestant une indifférence générale à l'égard de leur structure motivationnelle. Ils n'ont ni désir ni volonté de second ordre, car ils ne se posent aucune question sur la « désirabilité » de leurs désirs spontanés. Les personnes, au contraire, sont capables de réfléchir aux désirs qu'elles veulent avoir ou rendre effectifs, c'est-à-dire qu'elles sont capables d'adopter des attitudes vis-à-vis d'elles-mêmes.

C'est le fait qu'un désir de premier ordre soit endossé par un désir de deuxième ordre qui définit la condition pour qu'une action soit autonome. Si j'ai, par exemple, un désir de premier ordre d'aller au cinéma et que je forme une volonté de second ordre de ne pas avoir ce désir, mais que je me

3. « Objectif » veut simplement dire ici : indépendant de la volonté, des préférences ou des intérêts de l'agent, ce qui n'implique pas de thèse ontologique forte quant à l'*existence* des valeurs.

4. Harry G. Frankfurt, « Freedom of the Will and the Concept of a Person », in John Christman (ed.), *The Inner Citadel*, New-York/Oxford, Oxford University Press, 1989.

5. *Ibid.*, p. 64-67.

rends tout de même au cinéma, alors mon action sera qualifiée de non autonome. Car j'aurai agi dans ce cas sur la base d'un désir que je ne voulais pas avoir. Endosser ou accepter un désir de premier ordre par une attitude de deuxième ordre revient aussi, dans le vocabulaire de Frankfurt, à *s'identifier* au désir de premier ordre.

L'un des problèmes soulevés par la théorie de Frankfurt est celui de la possible régression à l'infini des niveaux de désirs (*regress ou regress-cum-incompleteness problem*). Car si une personne est autonome à l'égard de ses désirs de premier ordre parce qu'ils ont été approuvés par un désir de second ordre, en quoi est-elle autonome relativement à ce désir de second ordre? Il faudrait que ce désir soit lui-même approuvé par un désir de troisième ordre, et ainsi de suite. Pour éviter cette difficulté, Frankfurt a ajouté un critère aux conditions de l'autonomie: une personne est autonome relativement à ses désirs de premier ordre s'ils ont été endossés *décisivement* par une volition de deuxième ordre. En témoignant de l'inutilité de toute réflexion ultérieure, l'identification *décisive* bloque le processus de régression.

Mais que signifie exactement « s'identifier décisivement »? Dans « *Identification and wholeheartedness* », Frankfurt soutient qu'une identification est *décisive* lorsque, au terme d'un processus de délibération, la personne est « sûre de posséder la réponse correcte », qu'elle pense « qu'aucun examen supplémentaire ne pourrait la faire changer d'avis » ou qu'elle n'éprouve plus aucun doute ou conflit relativement à ce qu'elle doit faire. C'est cette absence d'ambivalence qui permet de qualifier un désir de second ordre de « *wholehearted* ». Dans un article plus récent, « *The Faintest Passion* », l'idée d'absence d'ambivalence (*wholeheartedness*) est redéfinie en termes de *satisfaction*⁶. Être satisfait relativement à un désir de deuxième ordre définit un état psychique caractérisé par l'absence d'inclination ou de tendance contraire.

Dans d'autres textes, Frankfurt comprend la notion d'identification davantage en liaison avec l'idée d'*intérêt* qu'avec celles d'absence d'ambivalence ou de satisfaction. Nous avons dit plus haut qu'une personne était une créature capable de former des attitudes de second ordre vis-à-vis de ses désirs. Dans le langage du philosophe, ces attitudes reviennent à *s'intéresser* ou non à un désir et son objet. « Ces possibilités d'une alternative — adhésion à ses propres désirs ou absence d'adhésion — définissent la différence entre s'intéresser et ne pas s'intéresser⁷. » Cette notion d'intérêt, que Frankfurt exprime le plus souvent par le verbe *to care about* (« se soucier de, attacher de l'importance ou s'intéresser à ») est centrale: c'est en fait parce que nous attachons de l'importance à un désir que nous nous identifions à lui. Ou plutôt: s'identifier à un désir ne signifie pas autre chose que s'intéresser à

6. Harry G. Frankfurt, « The Faintest Passion », in Id., « Necessity, Volition and Love », pp. 95-107.

7. Harry G. Frankfurt, *Les raisons de l'amour*, p. 29.

lui: « *A person who cares about something is, as it were, invested in it. He identifies himself with what he cares about [...]*⁸. »

3. Du modèle hiérarchique au modèle substantiel

Nous avons dit que la notion d'identification décisive (l'idée d'absence d'ambivalence ou de satisfaction) apportait une réponse au problème de la régression. Elle apporte également une réponse au problème *ab initio* — ou problème de l'Autorité — posé par la théorie de Frankfurt⁹. Ce problème a été formulé par Watson :

Since second-order volitions are themselves simply desires, to add them to the context of conflict is just to increase the number of contenders; it is not to give a special place to any of those in contention¹⁰.

Avoir simplement un désir de deuxième ordre ne permet pas d'expliquer pourquoi ce désir serait constitutif de ce que la personne veut vraiment. Il faut encore que ce désir possède certaines caractéristiques spécifiques. Or c'est précisément parce qu'il motive un engagement décisif, parce qu'il est sans ambivalence ou qu'il est un désir dont la personne est satisfaite, qu'un désir de deuxième ordre est investi d'une certaine autorité à l'égard des désirs de premier ordre¹¹.

Mais si l'idée d'identification décisive ou de satisfaction apporte une réponse au problème *ab initio*, on peut toutefois se demander si l'autorité qui est ainsi conférée aux désirs de deuxième ordre est bien le type d'autorité qui caractérise nos attitudes réflexives à l'égard de nos désirs *de facto*. Car même si un désir de deuxième ordre est sans ambivalence, c'est toujours d'un désir qu'il s'agit. Or est-ce que, lorsque nous réfléchissons à nos désirs, nous nous demandons si nous *désirons* les avoir ? Est-ce que nous cherchons à déterminer des faits psychologiques nous concernant ? La difficulté que nous éprouvons avec l'approche de Frankfurt porte en fait moins sur la cohérence de sa théorie de l'autonomie et les problèmes qu'elle pose communément que sur la pertinence descriptive du modèle de délibération pratique qu'il propose.

8. Harry G. Frankfurt, « The Importance of What we Care about », p. 83.

9. Sur les problèmes classiques posés par la théorie de Frankfurt – régression, *ab initio* problème et problème de la manipulation –, cf. James S. Taylor (ed.), *Personal Autonomy. New Essays on Personal Autonomy and its Role in Contemporary Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 1-32 (Introduction) et Michael Quante, « The Things we Do for Love. Zur Weiterentwicklung von Frankfurts Analyse Personaler Autonomie », Monika Betzler et Barbara Guckes, *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*, Berlin, Akademie Verlag, 2000, pp. 117-134.

10. Gary Watson, « Free Agency », in Id. (ed.), *Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 1982, p. 108. Frankfurt revient sur cette difficulté et répond à Watson dans « Identification and Wholeheartedness », pp. 164-167.

11. Sur ce point, voir not. Harry G. Frankfurt, « The Faintest Passion », pp. 106-107.

Le modèle hiérarchique de la réflexion pratique

Frankfurt affirme à maintes reprises que la capacité qui distingue les personnes des *wanton* est la capacité d'évaluer (« *reflective self-evaluation* » ou « *evaluative attitude* »¹²) nos désirs *de facto*. Mais que veut dire « évaluer » dans la perspective de Frankfurt? Dans « *Freedom of the Will and the Concept of a Person* », les désirs de second ordre expriment une attitude évaluative dans le sens où ils sont de simples *préférences*. Dans ses écrits plus récents, la notion de désir de deuxième ordre est comprise en liaison avec celle d'intérêt (*what we care about*): avoir un désir de second ordre relativement à un désir de premier ordre revient à s'intéresser à ce dernier¹³. Or que signifie plus précisément cette notion d'intérêt? Dans « *On caring* », Frankfurt affirme que le fait qu'une personne *cares about something* ou s'intéresse à quelque chose signifie qu'elle considère cette chose comme étant importante pour elle¹⁴. Cette précision nous permet de comprendre un peu mieux ce que Frankfurt entend par évaluer: l'attitude évaluative consiste à se demander si ce qui nous attire ou nous incline (premier degré) est bien ce qui a de l'importance pour nous (*what we care about*).

Mais ce qu'il faut bien voir, c'est que, chez Frankfurt, ce qui a de l'importance pour nous n'exprime pas d'abord une attitude cognitive — ou ce que nous jugeons être important relativement à nos croyances, principes, valeurs — mais définit une certaine configuration de notre volonté; les dispositions volitives plus ou moins stables sur la base desquelles nous nous guidons dans la conduite de notre vie:

Caring is essentially volitional; that is, it concerns one's will. The fact that a person cares about something or considers it important to himself does not consist in his holding certain opinions about it; nor does it consist in his having certain feelings or desires. His caring about it consists, rather, in the fact that he *guides* himself by reference to it¹⁵.

Ce sont ces dispositions de la volonté individuelle qui déterminent ce qu'une personne ne peut pas faire ou ne peut s'empêcher de faire.

Elles déterminent aussi ce qu'elle peut vouloir accepter comme une raison d'agir, ce qu'elle ne peut considérer comme une raison d'agir, et ce qu'elle ne peut se résoudre à estimer comme une raison d'agir¹⁶.

12. Cf. par exemple Harry G. Frankfurt, « *Freedom of the Will and the Concept of a Person* », p. 64 et « *Identification and Wholeheartedness* », p. 164.

13. Cf. Harry G. Frankfurt, « *On caring* », in ID, *Necessity, Volition and Love*, p. 161: « His caring about the concert would essentially consist in his having and identifying with a higher-order desire of this kind [that the first order desire to go to the concert not be extinguished]. »

14. Harry G. Frankfurt, « *On Caring* », p. 155.

15. Harry G. Frankfurt, « *On the Necessity of Ideals* », in ID, *Necessity, Volition and Love*, pp. 110-111.

16. Harry G. Frankfurt, *Les raisons de l'amour*, p. 62.

Autrement dit, ce n'est pas la raison — ou les raisons — qui déterminent la volonté individuelle, mais ce sont ses dispositions volitives factuelles qui fournissent à l'agent des raisons pour agir.

En fait, s'il est clair que l'activité délibérative se termine par la formation ou la découverte de désir de deuxième ordre ou de ce à quoi nous attachons de l'importance, ce que Frankfurt entend par « évaluer » reste assez obscur. On ne sait pas si les désirs de deuxième ordre dérivent de ce qui serait un jugement évaluatif concernant nos désirs de premier ordre — mais dans ce cas l'élément déterminant l'attitude réflexive serait le jugement évaluatif lui-même —, ou si nous découvrons simplement que nous avons des dispositions volitives de deuxième ordre, qu'il y a des choses que nous pouvons vouloir et d'autres pas. Ce qui est clair, c'est que nulle part dans l'approche de Frankfurt il n'est explicitement question de jugements évaluatifs : savoir si nous voulons avoir certains désirs de premier ordre ne semble pas signifier la même chose que se demander si nous avons de bonnes raisons de les poursuivre ou si ces désirs sont bons ou non. De ce point de vue, on peut affirmer que la procédure réflexive proposée par Frankfurt — qu'il appelle d'ailleurs significativement *volitional reflexivity* — n'est pas une procédure à proprement parler évaluative. Les entités de deuxième ordre ne sont pas des entités normatives (des raisons ou des valeurs) mais des faits ou états psychologiques (désirs, intérêts, absence d'ambivalence, satisfaction).

Le modèle proposé par Frankfurt conduit à une interprétation de la délibération et de la décision comme un processus non rationnel¹⁷ d'adhésion à des désirs sur la base de l'identification de ce que nous voulons vraiment (deuxième degré) ou de ce à quoi nous attachons de l'importance (intérêts). Or, demanderons-nous, est-ce que c'est bien par la formation de *désir* de deuxième ordre que se conclut la délibération pratique, et non pas par l'expression d'un jugement sur ce que nous avons des raisons de faire ?

Le modèle substantiel

Frankfurt ne définit pas explicitement ce qu'il entend par désir, mais il y réfère le plus souvent comme à de simples inclinations ou impulsions. Or, comme le remarque R. J. Wallace¹⁸, on ne peut pas comprendre de manière satisfaisante la délibération pratique sur des désirs de premier ordre par la

17. Frankfurt ne nie pas que la raison ait un rôle à jouer dans la réflexion sur les désirs de premier ordre, mais le rôle qu'elle joue n'est toutefois pas très clair. Cf. not. « Freedom of the Will and the Concept of a Person », p. 67 : « [I]t is only in virtue of his rational capacities that a person is capable of becoming critically aware of his own will and of forming volitions of the second order ». Par ailleurs, le philosophe a plutôt tendance à faire dépendre la raison de la volonté que l'inverse. « Reason depends on will », écrit-il par exemple dans « The Importance of What we Care about », p. 176.

18. R. Jay Wallace, « Caring, Reflexivity and the Structure of Volition », in Monika Betzler et Barbara Guckes, *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*, Berlin, Akademie Verlag, 2000, pp. 215-237.

formation d'autres désirs du même type, même s'ils se situent sur un plan différent. Car ce qui pose problème quant aux désirs de premier ordre, c'est-à-dire quant au fait qu'ils soient de simples états psychologiques d'attraction — des forces et non des jugements — pose aussi problème en ce qui a trait aux désirs de second ordre.

If I can find myself attracted by the idea of going to a movie regardless of whether doing so would really be a good thing, I can equally find myself with a higher-order attraction to acting on such a desire when doing so would not be a good idea¹⁹.

Pour rendre compte de ce que nous faisons lorsque nous réfléchissons sur nos désirs de premier ordre, nous devons introduire l'idée d'un jugement évaluatif : délibérer sur nos désirs, c'est se demander s'il vaut la peine de les poursuivre, ou comme le dit Larmore, si j'ai de bonnes raisons de les satisfaire :

Pour vraiment expliquer ce que Frankfurt entend par « personne », un désir de deuxième ordre doit être compris comme une évaluation des désirs sur lesquels il porte. C'est un désir de poursuivre des désirs qu'on estime qu'il est bon ou juste de poursuivre. Bref, il doit être doté d'une certaine autorité par rapport aux désirs qui sont son objet, et ce en quoi consiste cette autorité n'est pas, comme le propose Frankfurt lui-même lorsqu'il en vient à aborder la question, qu'on « s'identifie » à ce désir, mais plutôt qu'on croit qu'il y a des raisons décisives de l'avoir. C'est-à-dire de vouloir avoir ou agir sur les désirs qu'il approuve²⁰.

Prenons un exemple. Supposons qu'en raison d'un problème de santé mon médecin m'ait formellement interdit de pratiquer toute forme de sport pour une durée indéterminée. Or j'ai régulièrement le désir de prendre ma raquette de tennis et d'aller m'entraîner quelques heures sur un court. Mais je ne souhaite pas, dans le même temps, céder à cette envie. Comment rendre compte de cette situation ? Est-ce qu'il faut dire, comme le fait Frankfurt, que j'ai alors une volition de deuxième ordre de ne pas céder au désir de premier ordre d'aller jouer au tennis ? L'explication n'est-elle pas que j'ai simplement, après réflexion, de bonnes raisons (comme la préservation de ma santé, qui va de pair avec la possibilité de jouer au tennis ultérieurement) de désapprouver ce désir de premier ordre ? En fait, on n'est même pas obligé de recourir ici à l'idée d'un désir de deuxième ordre ; il suffit d'invoquer, en plus du désir de premier ordre, l'autorité de certaines raisons. Si je ne cède pas à mon désir de premier ordre, c'est parce que j'ai de bonnes raisons de ne pas le faire ; je mettrais ma santé en danger, et ma santé est plus importante que le plaisir pris à pratiquer deux heures de tennis.

19. *Ibid.*, p. 209.

20. Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, Paris, PUF, coll. « Éthique et philosophie morale », 2004, p. 136d.

On peut résumer les critiques que nous venons de formuler à l'égard de la théorie de Frankfurt et construire un autre modèle de réflexivité pratique en nous rapportant aux considérations de Scanlon sur les rapports entre désir et raisons dans la délibération pratique. Dans *What we Owe to Each Other*, Scanlon insiste sur l'aspect évaluatif du désir. Lorsque nous avons un désir « *in the directed-attention sense* », nous sommes attirés par un objet qui apparaît alors comme possédant une certaine valeur ou comme nous fournissant des raisons pour agir. Un désir est toujours ici un élément non réfléchi (indépendant de notre jugement), mais Scanlon insiste cependant sur cet aspect évaluatif : « *Desiring something involves having a tendency to see something good or desirable about it*²¹. »

Mais désirer quelque chose n'implique pas que la chose *soit* bonne. Ce que dit Scanlon, c'est que lorsque nous avons un désir de quelque chose, ce quelque chose nous *semble* (*seems*) bon, nous *semble* être une bonne raison pour agir. Or c'est parce que le désir nous présente un objet sous l'apparence du bien qu'il est pour ainsi dire prêt pour l'évaluation. La délibération critique sur nos désirs consiste alors à se demander si ce qui nous paraît bon *l'est* effectivement, si nous avons vraiment de bonnes raisons de les poursuivre. Dans l'exemple proposé plus haut, la délibération sur le désir de premier ordre d'aller jouer une partie de tennis — objectif qui me *paraît* désirable — consiste à me demander si j'ai vraiment de bonnes raisons d'aller faire du sport — si aller faire du sport est véritablement la meilleure chose à faire en l'occurrence.

Au terme de ces premières remarques, suivant en cela R. J. Wallace qui substitue au modèle hiérarchique de Frankfurt, un modèle dit *substantiel* de la réflexivité pratique, nous proposerons deux modifications à la théorie de Frankfurt : 1) la délibération pratique porte directement sur le contenu des désirs de premier ordre : délibérer sur le fait de céder ou non à mon désir d'aller jouer du tennis consiste précisément à s'interroger sur la valeur ou les raisons que j'ai de pratiquer cette activité ; 2) l'activité réflexive ne consiste pas dans la formation ou la découverte de désirs de deuxième ordre ou d'intérêts, mais dans un jugement évaluatif. Elle consiste à se demander si nous avons des bonnes raisons de faire telle ou telle chose, si une activité poursuivie est valable ou s'il est bien de s'y engager. Comme l'affirme Wallace :

The task of practical deliberation is ordinarily to settle evaluative or normative issues [...], issues that are left open by psychological facts about the state of our first-order inclinations and dispositions²².

21. T. M. Scanlon, *What we Owe to Each Other*, Cambridge Mass./London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1998, p. 38.

22. R. Jay Wallace, « Caring, Reflexivity and the Structure of Volition », p. 218.

Quand nous rejetons ou acceptons certains désirs, c'est parce que nous considérons que certaines raisons comptent ou non en leur faveur, et non parce que nous avons d'autres désirs les concernant ou parce que nous nous y intéressons (*we care about them*). Si Wallace, Larmore et Scanlon insistent sur l'autorité des raisons à l'égard de nos désirs spontanés, Taylor et Watson proposent une autre forme de modèle substantiel de la réflexivité pratique, qui repose sur une distinction forte entre désirer et évaluer.

4. Désirer et évaluer

Pour Watson également, le modèle de Frankfurt ne permet pas de rendre compte adéquatement de la réflexivité impliquée dans la délibération sur nos désirs spontanés et, plus spécialement, du type d'autorité que revêtent nos attitudes de deuxième ordre. Pour résoudre cette difficulté, il propose de distinguer non pas différents niveaux de désirs, mais deux *sources de motivation* distinctes : désir et valeur. Désirs, passions et appétits surgissent, selon Watson, indépendamment de nos jugements de valeur. Notre capacité réflexive permet d'évaluer leur contenu, de les classer par degré d'importance, d'y acquiescer ou de les rejeter. Le problème est que nous sommes parfois motivés par des désirs auxquels nous n'accordons pas de valeur ; s'ils déterminent effectivement la volonté, nous nous trouvons alors en désaccord avec nos propres actes (par exemple : tromper son mari, alors que la fidélité est une valeur importante pour soi). Notre décision ne peut alors être qualifiée d'autonome, puisque nous sommes mus par des désirs que nous n'assumons pas. L'auteur distingue ainsi le *système motivationnel* d'un agent, qui consiste en l'ensemble des motifs qui déterminent effectivement sa volonté, de son *système de valeurs* — l'ensemble plus ou moins cohérent et articulé des principes, des valeurs et des fins qui définissent sa conception de la vie bonne. C'est sur la base de ce système, qui reflète l'identité pratique du sujet, que nous attribuons aux objets, activités ou états de choses plus ou moins de valeur. Plus il y a d'écart entre les motifs effectifs d'un agent et son système de valeur, moins il est autonome ; à l'inverse, plus les deux systèmes coïncident, plus les actions reflètent les valeurs du sujet, plus il est autonome.

Parce qu'il utilise également un vocabulaire évaluatif, on peut rapprocher la position de Charles Taylor²³ de celle de Gary Watson. Pour Taylor également, les êtres humains possèdent cette caractéristique d'être capable d'évaluer leurs désirs *de facto*. Mais il distingue ici deux types d'évaluation, ou deux types de personnes : les évaluateurs au sens fort (*strong evaluator*) et ceux qui simplement « soupèsent » (*simple weigher*), ou pratiquent des évaluations au sens faible. Les premiers portent des jugements qualitatifs sur leurs désirs, tandis que les seconds se contentent d'évaluer non qualitativement les

23. Charles Taylor, « Responsibility for Self », in Gary Watson, *Free Will*, p. 111-126.

autres solutions offertes par leurs désirs *de facto* (si j'ai envie d'aller au cinéma, l'évaluation faible porte sur le choix du film, non sur la valeur ou les raisons qui comptent en faveur de l'activité elle-même), ou de s'interroger sur leur compossibilité.

L'évaluateur au sens fort, qui pratique une « réflexion qualitative » (*qualitative reflection*), utilise un vocabulaire évaluatif pour qualifier ses désirs: ils sont nobles, dégradants, courageux, etc. Les évaluations fortes ont pour objet immédiat les désirs, mais elles s'insèrent dans un questionnement plus large concernant la « vie bonne » et le type de personne que je suis (ou voudrais être).

Les approches de Taylor et Watson impliquent une distinction forte entre *désirer* et évaluer. Désirer quelque chose n'est pas équivalent de l'estimer bon ou valable; je peux tout à fait évaluer négativement l'objet d'un désir ou d'une inclination, comme le fait même d'avoir ce désir. C'est sur la base de cette distinction que Taylor distingue d'ailleurs « évaluation forte » et « évaluation faible » :

[I]n weak evaluation, for something to be judged good it is sufficient that it be desired, whereas in strong evaluation there is also a use of « good » or some other evaluative term for which being desired is not sufficient; indeed some desires or desired consummations can be judged as bad, base, ignoble, trivial, superficial, unworthy, and so on [...] ²⁴.

Un évaluateur au sens faible a une attitude réflexive et évaluative. Mais s'il doit choisir entre deux options, il va se demander ce qui l'*attire* le plus, et non pas, comme c'est le cas dans l'évaluation forte, si une option a plus de valeur qu'une autre. La personne qui, chez Frankfurt, évalue ses désirs de premier ordre n'est pas un évaluateur au sens fort, car le philosophe évite délibérément le vocabulaire du bien ou des valeurs. Mais il n'est pas non plus un évaluateur au sens faible, car il ne se demande pas simplement ce qui l'*attire* le plus, comme lorsque l'on se demande, entre aller à la piscine ou au cinéma, ce que l'on a le plus envie de faire. L'évaluateur de Frankfurt, on l'a vu, se demande si ce qui l'attire est vraiment important pour lui ou s'il le *veut* vraiment. « Évaluer » exige ici de confronter les désirs spontanés à la structure de la *volonté* individuelle. Pour Watson et Taylor, « évaluer » consiste en revanche à soumettre nos désirs à un jugement axiologique. Or, comme le remarque Gary Watson, les deux démarches sont tout à fait différentes: la première repose sur des critères volitifs personnels, tandis que la seconde suppose un jugement évaluatif qui n'est pas purement privé:

The issue of what to endorse is, then, an evaluative issue. It is an issue about what is important or matters to one, or what one cares about. But this is not

24. Charles Taylor, « What is Human Agency », p. 18.

the same question as what is most choice-worthy. The former is an essentially volitional and personal question; the latter is not²⁵.

Imaginons la situation suivante : je m'apprête à passer la journée chez moi pour terminer un travail que je dois rendre le lendemain. Il fait beau dehors et j'ai très envie d'aller faire du sport. Pour Frankfurt, résoudre cette situation pratique consiste à me demander ce que je veux vraiment, à identifier mes intérêts effectifs. Pour Taylor et Watson, la délibération pratique consiste à porter un jugement sur la valeur particulière de chacune de ces activités, à les hiérarchiser, mais sans faire référence à des désirs ou intérêts subjectifs. La question n'est pas de savoir ce qui m'importe le plus, mais d'estimer ce qui, du plaisir pris à faire du sport ou du fait de tenir mes engagements professionnels, est en soi plus important. L'idée d'évaluation forte élaborée par Taylor est peut-être mieux rendue par un autre exemple : imaginons que j'ai été humiliée en public par un collègue de travail. Je me trouve dans une situation où je pourrais prendre ma revanche et l'humilier à son tour, ce dont j'ai terriblement envie. Il est probable que, dans cette situation — si tant est que je ne me laisse pas simplement guider par mon désir — j'articule ma réflexion dans un langage axiologique : est-ce que c'est vraiment bien ou noble de me conduire de cette façon, est-ce que ce n'est pas au contraire un peu mesquin ? Évidemment, toutes nos délibérations ne se conduisent pas dans ces termes. Mais la réflexion sur la manière dont nous devons nous comporter, lorsqu'elle ne concerne pas des décisions tout à fait futiles, fait sans doute recours à un langage évaluatif plus riche et plus articulé que celui proposé par Frankfurt.

Les « corrections » proposées tant par Larmore, Scanlon ou Wallace que par Watson et Taylor à la théorie de Frankfurt ont des conséquences importantes. Elles conduisent d'abord à situer la source normative des décisions individuelles non plus dans l'identité *volitive* du sujet, mais dans le système de valeurs auquel il adhère, ou l'ensemble de raisons qui font sens pour lui, c'est-à-dire dans la dimension *cognitive* de l'agent. Ce déplacement conduit également à remettre en cause le caractère strictement subjectif de la normativité pratique. Car si mes intérêts ou désirs n'appartiennent qu'à moi, les valeurs ou les raisons impliquées dans la délibération ne sont pas purement privées. Certes, nous n'adhérons pas tous aux mêmes valeurs, mais personne n'a jamais inventé une valeur. Par ailleurs, dans une perspective comme celle de Taylor, certaines choses sont, en elles-mêmes, plus importantes que d'autres. Je ne peux pas simplement décider « que l'acte le plus significatif consiste à me remuer les orteils dans la boue²⁶ ». Nos décisions personnelles s'effectuent sur le fond d'un « horizon préexistant de

25. Gary Watson, « Volitional Necessities », in Sarah Buss et Lee Overton, *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Cambridge Mass./London, The MIT Press, 2002, p. 145.

26. Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, Paris, Éditions du Cerf, 2002, p. 44.

signification, grâce auquel certaines choses valent plus que d'autres ou certaines rien du tout [...]»²⁷. De la même façon, si nos raisons d'agir sont diverses, toutes les raisons d'agir ne sont pas acceptables. On ne peut pas invoquer n'importe quelle raison en faveur d'un acte. Il existe, comme le relève Scanlon, « un degré significatif d'accord interpersonnel »²⁸, même minimal, concernant ce qui peut compter comme une bonne ou une mauvaise raison d'agir. Anderson insiste également dans sa critique de Frankfurt sur le fait que nous prenons nos décisions au sein d'un « espace de raisons » qui définit notre monde social et impose des contraintes normatives sur nos choix²⁹. Faire des raisons ou des valeurs, au lieu des intérêts, les éléments essentiels de notre vie pratique, c'est donc aussi, dans une certaine mesure, soumettre nos décisions personnelles à des contraintes objectives — « objectives » au sens où elles se distinguent des contraintes volitives, et donc éminemment subjectives, sur lesquelles insiste Frankfurt.

5. Intérêt et valeur

Dans son article « *On Caring* », Frankfurt distingue clairement le fait d'estimer que quelque chose a de l'importance pour moi (*to care about something*), de juger cette chose intrinsèquement valable (*judging it to be valuable*) et de simplement la désirer ou la vouloir (*to desire/want* sont ici synonymes). Désirer simplement quelque chose ne revient pas à lui accorder de l'importance, ou à m'y intéresser, car je peux très bien, par exemple, avoir envie de manger une glace sans considérer cela comme important pour moi. Mais je peux aussi considérer que quelque chose a de la valeur en soi — exercer une activité artistique par exemple — sans que je puisse pourtant m'y intéresser. « *To care about something* » signifie donc « plus » que simplement vouloir ; c'est avoir un intérêt — un amour, dit aussi Frankfurt — qui oriente fondamentalement sa volonté. Cependant, « *to care about* » signifie « moins » que juger quelque chose valable, car la valeur intrinsèque d'une chose et le fait que nous nous y intéressions ne sont pas nécessairement liés.

Adopter une attitude réflexive à l'égard de sa vie motivationnelle signifie, comme on l'a vu, mesurer nos désirs de premier ordre à l'aune des dispositions factuelles de notre volonté. Cela ne signifie en aucun cas estimer ces désirs d'un point de vue axiologique, c'est-à-dire en se demandant si, relativement à une certaine conception de la vie bonne ou de ce qui a ou n'a pas de valeur en soi, je *devrais* les avoir. Définir de façon rationnelle et justifiée la manière dont on devrait vivre est d'ailleurs, pour Frankfurt, impossible.

27. *Ibid.*, p. 46.

28. Tim M. Scanlon, *What we Owe to Each Other*, p. 68-69 (notre traduction).

29. Sur ce point, cf. Joel Anderson, « Autonomy and the Authority of Personal Commitments: from Internal Coherence to Social Normativity », *Philosophical Explorations*, vol. VI (2), mai 2003, pp. 90-108.

« Le fantasme pan-rationnel de démontrer — de bout en bout — comment nous avons la plus forte raison de vivre est incohérent et doit être abandonné³⁰. » La raison pour laquelle ce fantasme doit être abandonné relève en définitive, chez Frankfurt, d'une position subjectiviste sur les valeurs. Autrement dit, si nous ne pouvons répondre de manière définitive à la question de savoir comment nous devrions vivre, c'est parce qu'aucun mode de vie ou aucun objet d'intérêt ne possède, *en soi*, plus de valeur qu'un autre. Frankfurt inverse ici la proposition de Watson: « *Desires are mute on the question of what is good*³¹. » Pour le premier, les choses n'acquièrent pour nous de la valeur que relativement à nos intérêts:

Aimer des choses n'est pas nécessairement le *résultat* de la reconnaissance d'une valeur et de la fascination qu'elle exerce. C'est plutôt *parce que* l'on aime que ce que nous aimons *acquiert* nécessairement une valeur pour nous³².

En fait, selon Frankfurt, même s'il existe des buts ou des objets possédant une valeur intrinsèque, cela n'implique pas que nous devons ou que nous avons l'obligation de les poursuivre. L'« obligation » de poursuivre tel ou tel but dépend plutôt ici d'une *condition subjective*³³, qui est la configuration de notre volonté ou le profil de ce que nous aimons:

L'amour est la source originaire de la valeur finale. Si nous n'aimions rien, alors rien n'aurait aucune valeur intrinsèque et définitive pour nous. [...] Dans la mesure où l'amour est créateur de la valeur et de l'importance à la fois intrinsèques et finales, il est donc le fondement suprême de la rationalité pratique³⁴.

Encore une fois, répondre à la question pratique de savoir comment nous devons vivre n'est pas, pour Frankfurt, fondé sur des jugements ou des raisons mais sur l'identification de nos intérêts (ce à quoi nous attachons de l'importance) ou objets d'amour.

Délibération pratique et « condition subjective » : quelques exemples

Arrêtons-nous un instant sur cette idée de condition subjective. Une décision dépend d'une condition subjective quand les raisons que nous donnons pour l'expliquer dérivent de nos désirs ou affections³⁵, ou encore, ajouterons-nous, de nos intérêts (au sens de Frankfurt). Dans certains cas, affirme Scanlon, le fait que les raisons avancées pour expliquer une décision dérivent d'une condition subjective ne pose pas de problème. Lorsque je dis que

30. Harry G. Frankfurt, *Les raisons de l'amour*, p. 37.

31. Gary Watson, « Free Agency », p. 99.

32. Harry G. Frankfurt, *Les raisons de l'amour*, p. 49.

33. J'emprunte cette expression à T.M. Scanlon, *What we Owe to Each Other*, p. 42 ss. Frankfurt y fait aussi référence dans *Les raisons de l'amour*, p. 69.

34. *Ibid.*, p. 69.

35. Cf. T. M. Scanlon, *What we Owe to Each Other*, p. 42.

j'ai bu de l'eau parce que j'avais soif, ou que j'ai été voir un film plutôt qu'un autre parce qu'il m'attirait davantage, ces explications sont acceptables. Mais cette manière de justifier une décision n'est pas valable dans tous les cas. Si mon fils avance qu'il n'a pas fait ses devoirs simplement parce qu'il n'en avait pas envie, je trouverai sans doute que si cette raison explique son acte, elle ne le justifie en aucun cas ; que son manque d'envie n'est pas une bonne raison de ne pas faire ses devoirs. D'autres raisons, comme celles que j'ai par exemple de m'occuper de soulager la souffrance d'autrui — c'est un exemple que donne Scanlon — ne dérivent pas de mes désirs ou intérêts ; c'est plutôt parce que je considère cette activité comme étant importante (en soi) que je pense devoir m'en soucier. L'intérêt et le désir (s'il est même nécessaire de les invoquer) suivent ici l'évaluation, ils n'en dérivent pas.

Le rôle normatif joué par la condition subjective dans le raisonnement pratique dépend en fait du type de décision dont il s'agit. Mais même dans les cas où la condition subjective joue un rôle important, on ne peut pas véritablement affirmer, explique encore Scanlon, que ce sont nos désirs qui fournissent les raisons d'agir ; c'est bien plutôt parce que, dans certains cas, nous considérons que le désir ou sa satisfaction (ou l'intérêt) sont des bonnes raisons pour agir que nous nous décidons en leur faveur. En d'autres termes, nous ne faisons pas quelque chose simplement parce que nous le désirons, mais parce que nous estimons que le fait de le désirer représente, en l'occurrence, une bonne raison de le faire. En somme, dit Scanlon, une décision n'est jamais directement justifiée par la condition subjective dont elle dépend ; les intérêts ou désirs n'offrent de raisons pour agir que « parce qu'un cadre plus général de raisons et de principes détermine que ces considérations sont les considérations pertinentes sur lesquelles baser une décision³⁶ ».

Pour Frankfurt, toutes les décisions relatives au « comment dois-je vivre ? » ou « quels sont les buts que je dois poursuivre ? » ont une condition subjective, puisque la normativité pratique dépend essentiellement des intérêts de l'agent. Mais, au sein même du champ d'interrogations délimité par Frankfurt, la description qu'il propose de la rationalité pratique ne semble en fait convenir qu'à un type très particulier de décisions. C'est par exemple le cas lorsque je dois choisir une profession ou un domaine d'études³⁷. Lorsque je me demande, au moment d'entrer à l'université, si je vais m'inscrire en lettres ou en médecine, je ne me demande pas laquelle des deux options a le plus de valeur. Je me demande plutôt ce que je veux vraiment faire ; je me demande avec quel type d'études j'ai le plus d'affinité, lequel

36. *Ibid.*, p. 52 (c'est nous qui traduisons).

37. L'exemple du choix d'une carrière est souvent invoqué. Scanlon le mentionne en référence à B. Williams et au fameux cas d'Owen Wingrave (B. Williams, « Internal and External Reasons » dans R. Harrison (ed.), *Rational Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 17-28). Cf. T. Scanlon, *What we Owe to Each Other*, p. 48 ss. Wallace reprend également un exemple de ce genre, in « Caring, Reflexivity and the Structure of Volition », p. 222 ss.

m'intéresse ou me correspond le plus. Ma décision en faveur de l'une ou l'autre option dépend en effet d'une condition subjective; et cette dépendance est, dans ce cas, légitime. Comme le remarque justement Wallace:

[F]acts about the interests and enthusiasm of a person are among the factors that are normatively relevant to determining which among the many worthy and admirable professions a person has most reason to make their own³⁸.

Toutefois, si l'intérêt est un critère déterminant pour ce genre de décision, il n'est pas nécessairement le seul. Mon « amour » pour la littérature peut être contrebalancé, par exemple, par la considération des débouchés et la crainte d'un avenir incertain, par des considérations d'ordre, disons, prudentiel. Si, en définitive, j'opte pour des études qui offrent davantage de garanties professionnelles, est-ce qu'il faut ramener cette décision à un intérêt prépondérant pour la sécurité matérielle? En d'autres termes, peut-on ramener mon souci d'une certaine sécurité professionnelle (et financière) à l'idée d'un « objet d'amour désintéressé », à la manière dont Frankfurt définit les intérêts dans *Les raisons de l'amour*? On pourrait éventuellement comprendre mon souci de sécurité dans le prolongement de l'idée d'auto-conservation (et donc comme un intérêt rattaché au souci de soi). Mais il se peut aussi que ce soit l'indépendance qui accompagne la sécurité professionnelle et financière, laquelle représente pour moi une valeur importante. Mais alors, de nouveau, l'indépendance peut-elle être envisagée comme un idéal que je poursuis, et donc ramenée à l'idée d'intérêt? Peut-être, dans certains cas. Cependant, il est sans doute plus simple de considérer que l'indépendance et la sécurité sont des valeurs qui, avec le critère de l'intérêt, forment l'ensemble des éléments dont je vais tenir compte dans ma décision.

Imaginons encore que je me découvre enceinte sans l'avoir véritablement planifié. L'une des questions légitimes que je vais me poser est de savoir si je *veux* vraiment cette grossesse, si être mère ou avoir un enfant est quelque chose d'important pour moi. Mais je vais aussi me demander si c'est le bon moment et si les circonstances actuelles me permettront d'élever cet enfant de manière optimale. Je vais peut-être aussi me poser des questions, cette fois morales, relatives à l'acte d'avorter. Par ailleurs, il serait légitime de prendre aussi en considération, dans ma décision, ce que pense et souhaite le père de l'enfant. Ici, le critère subjectif de l'intérêt, qui est évidemment important (si je n'ai absolument pas envie d'avoir un enfant — si je ne m'identifie pas à un projet de vie tel que celui-là — il vaut peut-être mieux y renoncer), est néanmoins un critère, ou une raison, parmi d'autres. Si, malgré mon désir d'enfant, je renonce en définitive à cette grossesse parce que le père ne la souhaite pas, comment expliquerons-nous cette décision? Est-ce que nous dirons qu'elle est motivée par l'amour que je porte à mon compagnon, amour qui est plus fort que mon désir d'enfant? Ma décision

38. R. Jay Wallace, « Caring, Reflexivity and the Structure of Volition », p. 224.

ne repose-t-elle pas plutôt sur la conception que j'ai de ce qui est la bonne manière de concevoir et d'élever des enfants (ce qui implique l'engagement du père), conception qui me donne de bonnes raisons de ne pas poursuivre cette grossesse. Si je me décide au contraire en faveur de cette grossesse pour des raisons morales, faut-il supposer que ces raisons comptent pour moi en vertu d'un *intérêt* particulier (au sens d'un idéal que je poursuis) à devenir une personne morale ? Là non plus, il n'est pas nécessaire, me semble-t-il, de recourir *in fine* à la notion d'intérêt ; les raisons d'agir dérivent bien plutôt de ce que Watson appelle le système de valeurs de l'agent.

Prenons encore un dernier exemple. Disons que je me suis fixé un objectif que je découvre pouvoir atteindre plus rapidement et plus sûrement en trichant. J'ai, dans le vocabulaire de Frankfurt, un désir de premier ordre de tricher pour atteindre mon but. Admettons que ma tricherie et ses conséquences n'aient aucune incidence sur qui que ce soit à part moi. La délibération pratique sur ce que je dois faire dans ce cas — dois-je céder ou non à mon désir de tricher ? — se traduit-elle ici par « est-ce que tricher — ou être un tricheur — est important ou non *pour moi* ? (au sens de Frankfurt, est-ce que je *veux* vraiment tricher ?) » ou bien plutôt par quelque chose comme « est-ce qu'il est bien (sous entendu, *en soi*) d'atteindre ses objectifs en trichant ? ». La question, et sa réponse, renvoie en fait à des éléments normatifs objectifs, et non à une condition subjective, telle que définie plus haut. En d'autres termes, la question n'est pas de savoir ce que je peux ou ne peux pas vouloir (relativement à mon désir de premier ordre de tricher), mais si je suis capable ou non de reconnaître la valeur négative du comportement en question.

Nous avons voulu montrer à partir de ces exemples que le point de vue réflexif à partir duquel se résolvent les questions concernant le comment vivre, point de vue qui définit aussi l'identité pratique du sujet, ne peut pas être assimilé au point de vue des intérêts subjectifs de l'agent. Certes, les intérêts de l'agent fournissent des raisons pour agir, raisons qui peuvent être plus ou moins pertinentes relativement au type de décision concerné ; mais ce sont des raisons parmi d'autres. Le point de vue réflexif est le point de vue à partir duquel nous *jugeons* si nous avons de bonnes raisons de faire telle ou telle chose, de poursuivre tel ou tel but. Ces raisons dérivent des représentations, valeurs, idéaux (ainsi que des intérêts) qui, ensemble, définissent notre identité pratique. Le point de vue à partir duquel nous évaluons ou délibérons peut être dit *subjectif* parce qu'il est évident que nous ne partageons pas tous la même identité pratique ; nous n'agissons pas tous pour les mêmes raisons et n'adhérons pas tous aux mêmes valeurs. Pourtant, porter des jugements sur ce que nous devons faire dans telle ou telle situation (hors des questions morales) exige aussi parfois que nous reconnaissons le caractère normativement contraignant de certaines valeurs ou raisons. La diversité de nos démarches évaluatives est d'abord limitée par des contraintes (formelles et substantielles) d'intelligibilité ; elle est aussi limitée par le fait

que certaines choses (comme le fait de tricher, dans le dernier exemple) ne peuvent pas être considérées comme ayant une valeur positive.

Tous les intérêts sont-ils légitimes ?

La perspective de Frankfurt semble également suggérer qu'il est tout simplement déplacé de demander si une chose ou une activité est digne d'intérêt ou non. Puisque les choses n'ont pas de valeur intrinsèque, tout objet d'intérêt est légitime. Adhérer à un parti néo-nazi et se dévouer à sa cause n'est donc ni mieux ni moins bien que de se consacrer à des études de piano au conservatoire, puisque la valeur de ces activités réside précisément dans le fait que nous leur attachons de l'importance.

À l'opposé de ce point de vue subjectiviste, on trouve la position selon laquelle nous devrions aimer les choses en fonction de leur valeur intrinsèque. Mais, selon Susan Wolf, ceux qui demandent à nos intérêts de refléter la valeur objective des choses font fausse route. Si, en soutenant que les choses doivent être aimées proportionnellement à leur valeur, ils affirment également que nous pouvons ranger les activités et intérêts selon un ordre axiologique précis, alors ils se trompent sur la nature des valeurs objectives. En fait, remarque Wolf, il est assez difficile de dire si le jazz a plus ou moins de valeur que la philosophie, et la philosophie plus ou moins de valeur que le tennis. Bien qu'on puisse attribuer, de manière générale, de la valeur à ces activités, on ne peut clairement les hiérarchiser les unes par rapport aux autres :

The fact is, however, that the realm of value is both complex and pocketed with indeterminacies. Though total skepticism seems to me unwarranted, the idea that each person or object can be assigned a precise quantity of value on a scale by which it can be compared with others seems deeply mistaken³⁹.

S'il est impossible d'établir une hiérarchie précise des activités selon leur valeur intrinsèque, certaines d'entre elles sont toutefois perçues comme étant sans valeur ou clairement négatives. Wolf relève à cet égard qu'il est relativement indifférent à des parents qu'un enfant s'intéresse au piano ou aux mathématiques. Mais s'il passe tout son temps à jouer au bingo, ou, pour reprendre l'exemple cité plus haut, s'il engage toute son énergie à œuvrer pour un parti néo-nazi, il y a fort à parier que les parents tenteront de le détourner de ces intérêts. La réponse à la question de savoir à quoi nous devons nous intéresser ne peut donc être strictement factuelle, mais il est au contraire pertinent de s'interroger sur la valeur de ce à quoi nous attachons de l'importance.

39. Susan Wolf, «The True, The Good and the Lovable», in S. Buss et L. Overton, *Contours of Agency. Essays on Themes by Harry G. Frankfurt*, Cambridge (Mass.)/London, The MIT Press, 2002, p. 234.

Susan Wolf occupe une position intermédiaire entre celle de Frankfurt, selon laquelle amour et valeur n'ont rien à voir l'un avec l'autre, et le point de vue objectiviste. Selon elle, pour mériter notre intérêt, une chose ou une activité doit posséder une valeur minimale — « *to go above some bottom line of goodness*⁴⁰ » — mais peu importe que notre amour soit proportionné à sa valeur exacte, ou qu'il soit même possible de lui attribuer avec précision telle ou telle « quantité de bonté ». Par ailleurs, la valeur de l'objet n'est pas le seul critère ; un intérêt est également légitime en raison d'un rapport d'*affinité* avec la personne. Ici, Susan Wolf rejoint la pensée de Frankfurt. Demander à quoi une personne devrait attacher de l'importance, c'est aussi demander ce à quoi elle *peut* en attacher (ou par quoi elle est effectivement attirée). Nous ne pouvons pas choisir de nous enthousiasmer pour une chose ou pour une autre. Il y a donc une contrainte empirique qui limite le choix de nos objets d'amour. L'affinité pour un objet, une personne ou une activité, souligne encore Wolf, permet par ailleurs de révéler des aspects de l'objet ou de la personne qui, en dehors de cette relation, seraient restés ignorés. Il est en effet toujours étonnant de voir quels enseignements et quelle richesse une personne peut tirer d'une activité qui nous laisse, nous, complètement indifférent. Et comment la valeur de l'activité elle-même s'accroît en retour du fait de la relation.

Pour répondre à la question de savoir à quoi une personne devrait attacher de l'intérêt, il faut donc prendre en considération trois facteurs : la *valeur* de l'objet (au sens de condition minimale), son *affinité* avec la personne, et la potentialité pour la relation de créer ou de révéler des valeurs subséquentes. Sans soutenir l'idée que nos intérêts pourraient être chacun précisément situé sur une échelle objective de valeur, S. Wolf fait de l'approche de Frankfurt une critique subtile, qui permet de sortir d'un subjectivisme radical, tout en donnant raison à Frankfurt sur un point important. L'idée que le philosophe propose d'une sorte de nécessité pratique liée à la nature de nos intérêts particuliers, intérêts qui guident nos décisions personnelles de manière fondamentale, correspond bien à quelque chose dans notre expérience. Mon amour pour le sport ou la philosophie, pour la patrie ou une personne particulière, jouent évidemment un rôle déterminant dans les questions relevant du « comment dois-je vivre ? » et peuvent devenir les buts finaux en fonction desquels est orientée toute mon existence. Par ailleurs, comme l'affirme Frankfurt, nous ne *choisissons* pas, à proprement parler, nos objets d'amour ; nous nous *découvrons* bien plutôt attirés par tel ou tel objet ou activité. Nous ne pourrions pas, à partir d'une hypothétique liste des objets dignes d'intérêt, nous décider *ex nihilo* pour l'un plutôt que pour l'autre ; nous ne pouvons pas décider, au sens de poser un choix radical, d'aimer la philosophie plutôt que le tennis. Dans ce sens, savoir ce qui a de l'importance pour moi est bien toujours, *d'abord*, une question autoréférentielle

40. *Ibid.*, p. 232.

et factuelle. Non seulement cette question n'épuise pas celle de savoir comment je dois vivre, mais mes intérêts *de facto* peuvent, dans un deuxième temps, être critiqués sur la base de critères non subjectifs.

6. Conclusion

Selon H. G. Frankfurt, ce sont les contours de notre identité volitive — désir de second ordre ou intérêts — qui sont les paramètres pertinents sur lesquels fonder nos décisions dans le domaine pratique des questions relatives au « comment dois-je vivre ? ». La réflexion pratique se termine par la découverte ou l'établissement d'éléments factuels et subjectifs.

D'une manière générale, nous avons d'abord voulu comprendre l'activité réflexive sur les désirs spontanés en termes d'interrogations sur les raisons que nous avons de les poursuivre ou en termes de *jugement* évaluatif, et non en référence à un deuxième niveau de désirs ou à la notion d'intérêt. Nous sommes ainsi passés d'un modèle volitif à un modèle cognitif de la réflexion pratique. La référence à des raisons (même si des raisons peuvent aussi dériver de nos désirs ou intérêts) ou à des valeurs dans la délibération pratique faisait déjà sortir d'une normativité purement interne. Nous avons voulu montrer ensuite que les décisions pour lesquelles la condition subjective que sont les intérêts de l'agent est le critère pertinent ne sont pas nombreuses ; et que si, dans ces situations, ce sont nos objets d'amour qui nous fournissent des raisons d'agir, c'est précisément parce que nous considérons qu'ils sont, en l'occurrence, des raisons pertinentes. Nous avons enfin affirmé que, même si déterminer nos buts finaux revient effectivement à découvrir ce qui a de l'importance pour nous, nos intérêts n'étaient pas immunisés contre toute forme d'évaluation ; qu'ils pouvaient, dans une certaine mesure, être critiqués sur la base d'éléments externes à nos attachements.

On peut ajouter pour finir que l'une des difficultés concernant la théorie de Frankfurt est qu'il donne à la question « comment dois-je vivre ? » un sens et une extension bien trop restreints. Identifier mes intérêts fondamentaux ne répond qu'en partie à la question de savoir comment je dois vivre. Entre le problème (moral) de savoir comment je dois me comporter à l'égard d'autrui, et celui de savoir à quoi je dois m'intéresser (selon la dichotomie proposée par Frankfurt), il y a de la place pour toute une série d'interrogations qui, bien que ne concernant que moi-même, ne peuvent être tranchées sur la base d'une normativité subjective ou purement autoréférentielle.

Topologie et modélisation chez René Thom : l'exemple d'un conflit de valeurs en éthique

Yanick Farmer

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045188ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045188ar>

[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

Farmer, Y. (2010). Topologie et modélisation chez René Thom : l'exemple d'un conflit de valeurs en éthique. *Philosophiques*, 37 (2), 369–386.
<https://doi.org/10.7202/045188ar>

Résumé de l'article

Pour l'épistémologue, mais aussi pour le théoricien de l'éthique, la théorie thomienne des modèles présente un intérêt particulier. Elle établit que la connaissance, ainsi que toutes les catégorisations abstraites qui en résultent, sont façonnées en première instance par les morphologies d'événements qui s'offrent à nos sens. L'intérêt de cette approche épistémologique pour l'éthique est de répondre au problème de son universalisation. Alors que l'éthique traditionnelle fonde la justification sur des principes qui, linguistiquement ancrés, peinent à s'imposer au-delà des cultures particulières, la théorie thomienne des modèles ouvre la voie à un nouveau type d'aide à la décision qui est fondé sur un mode de connaissance universel : la topologie. Cet article expose les fondements épistémologiques de la théorie thomienne, pour ensuite en proposer une application originale aux conflits éthiques.

Topologie et modélisation chez René Thom : l'exemple d'un conflit de valeurs en éthique

YANICK FARMER

Groupe de recherche en bioéthique
Université de Montréal
yanfarmer@yahoo.ca

RÉSUMÉ. — Pour l'épistémologue, mais aussi pour le théoricien de l'éthique, la théorie thomienne des modèles présente un intérêt particulier. Elle établit que la connaissance, ainsi que toutes les catégorisations abstraites qui en résultent, sont façonnées en première instance par les morphologies d'événements qui s'offrent à nos sens. L'intérêt de cette approche épistémologique pour l'éthique est de répondre au problème de son universalisation. Alors que l'éthique traditionnelle fonde la justification sur des principes qui, linguistiquement ancrés, peinent à s'imposer au-delà des cultures particulières, la théorie thomienne des modèles ouvre la voie à un nouveau type d'aide à la décision qui est fondé sur un mode de connaissance universel : la topologie. Cet article expose les fondements épistémologiques de la théorie thomienne, pour ensuite en proposer une application originale aux conflits éthiques.

ABSTRACT. — For both the epistemologist and the ethicist, René Thom's model theory is of particular interest. It assumes that knowledge, as well as all forms of abstract categorizations, are shaped by the morphologies that we perceive. The benefit of Thom's epistemological approach is then to contribute to the problem of universalization in ethics. Whereas traditional theories in ethics elaborate justification with language-based principles that cannot be applied universally, René Thom's model theory leads to a new modeling of ethics based on a universal form of knowledge: topology. This paper sets forth the epistemological foundations of Thom's theory, and then proposes an application to ethical conflicts.

1. Introduction

À ceux, dans les collèges et les universités, qui souhaitent s'initier à la philosophie et connaître quelle est la tâche ultime du philosophe, on a coutume de présenter cette image forte exprimée par Platon dans la *République*¹ : l'allégorie de la caverne. Le philosophe grec y représente les hommes au fond d'une caverne, enchaînés par les jambes et par le cou, et donc incapables de se lever ou de se retourner. Tout ce qu'ils peuvent voir, depuis leur enfance, est devant eux. Ce sont les ombres des choses du monde qui se projettent sur le fond de la caverne grâce à la lumière d'un feu situé à l'entrée de celle-ci. La réalité de ces hommes, nous dit Platon, est en fait la nôtre. Par nature et par les limites que nous imposent les sens, nous sommes pour ainsi dire condamnés à ne voir, directement, que la surface des choses.

1. Voir Platon, *La République* (trad. Robert Baccou), Paris, Flammarion, 1966, p. 273-276.

Pour Platon, c'est précisément au cœur de cette situation que s'amorce la tâche ultime du philosophe : celle de pousser les hommes, par le questionnement et la connaissance, à s'élever au-delà des apparences pour embrasser le réel, c'est-à-dire le vrai et par conséquent le bien. Mais comment y arriver ? Comment des hommes enchaînés et immobilisés au fond d'une caverne peuvent-ils, uniquement à travers ce regard qui les porte sur des ombres, approcher le vrai et le bien ? À cette question difficile, mais essentielle, qui souligne la difficulté d'une science qui s'élève sur l'expérience immédiate des objets qui nous entourent, le mathématicien et philosophe français René Thom apporte une réponse à la fois originale et philosophiquement solide : la théorie des modèles, mieux connue sous le nom de théorie des catastrophes². À travers Thom, comme nous le verrons, ce n'est pas seulement le vieil idéal platonicien d'un ordre mathématique transcendant et premier qui revit et s'actualise, mais aussi celui d'une philosophie qui, renonçant au cloisonnement de la pensée par la langue naturelle, s'ouvre à la profondeur sémantique favorisée par l'adjonction de nouvelles formes de modélisation inspirées des mathématiques.

Pour l'épistémologue, mais aussi pour le théoricien de l'éthique, la théorie thomienne des modèles, comme je l'appellerai dans la suite de ma réflexion, présente un intérêt tout particulier. Elle établit que la connaissance, ainsi que toutes les catégorisations abstraites qui en résultent, sont façonnées en première instance par les *morphologies* d'événements qui s'offrent à nos sens, et que les mots et les concepts de la langue naturelle se constituent, pour ainsi dire, à la surface de ces morphologies. À mon sens, et cette idée sera la trame de cet article, l'intérêt de cette approche épistémologique pour l'éthique est de répondre au problème de son *universalisation*. Alors que l'éthique traditionnelle, en santé publique par exemple, fonde la prise de décision sur des principes qui, linguistiquement ancrés, peinent à s'imposer au-delà des cultures particulières³, la théorie thomienne des modèles, c'est du moins la thèse que je veux défendre, ouvre la voie à un

2. Il convient ici de rappeler que dans l'ouvrage initial où il expose sa théorie, Thom parle d'une théorie générale des modèles, et non d'une théorie des catastrophes. C'est à la suite des divers développements qu'a connus la théorie, notamment sous l'impulsion du mathématicien anglais Erik Christopher Zeeman, que le terme « théorie des catastrophes » (TC) s'est imposé. Étant donné que le terme modèle est d'usage courant, contrairement au mot catastrophe, et que la portée de la théorie de Thom est très générale, j'ai choisi, dans cet article, d'utiliser plutôt l'expression « théorie des modèles ». Voir René Thom, *Stabilité structurelle et morphogénèse. Essai d'une théorie générale des modèles* (2^e éd.), Paris, InterEditions, 1977, page titre.

3. Par exemple, la notion d'autonomie, qui est centrale en bioéthique et en santé publique, n'a pas la même signification dans toutes les cultures. Voir à ce sujet l'intéressante étude menée par la Direction de la santé publique de Montréal : Marie-Ève Bouthillier, « Autonomie et responsabilité : qui décide en matière de santé ? », dans Alex Battaglini (dir.), *Les services sociaux et de santé en contexte pluriethnique*, Montréal, Direction de la santé publique, 2010.

nouveau type d'aide à la décision qui est fondé sur un mode de connaissance universel: la topologie. L'idée-force que je souhaite mettre de l'avant est celle d'une géométrisation des problèmes éthiques. Par ce moyen, je veux suggérer que plus la justification éthique est *localisée* (spatialisée), plus il est possible de l'universaliser. À l'inverse, plus on s'éloigne d'une théorie locale, plus on expose le discours éthique au risque d'un relativisme induit par la sémantique culturellement située des langues naturelles.

Dans la suite de cette réflexion, je vais d'abord procéder à l'exposé des fondements épistémologiques de la théorie thomienne, pour ensuite en proposer une application originale aux conflits éthiques. Je veux ainsi faire valoir, dans un premier temps, la contribution plus large de Thom à l'intelligibilité des conflits de valeurs ou de principes en sciences humaines et sociales. Je souhaite également, dans un deuxième temps, faire ressortir les avancées philosophiques permises par la théorie thomienne des modèles, ainsi que les lignes de l'immense programme philosophique qu'elle ouvre, dans certains de ses prolongements.

2. Le passage de l'apparent au réel: les fondements de l'approche épistémologique thomienne

Avant d'entrer dans l'examen de la méthode elle-même, je veux faire remarquer, puisque j'avancerai dans cette partie de mon exposé à l'aide d'une analogie entre les pensées de Platon et de Thom, que dans l'allégorie de la caverne, les choses du monde n'apparaissent au regard des prisonniers qu'à la condition d'être éclairées par la lumière, celle du feu qui brûle derrière eux. Chez Thom, il me semble que ce feu correspond à l'« étincelle », c'est-à-dire à l'intérêt et à la passion qui sont au fondement de tout effort sincère vers la connaissance. Cette étincelle fait apparaître un phénomène — une ou des ombres — comme un problème qu'il faut expliquer. C'est, je dirais, la première étape, la voie d'accès à la théorie des modèles énoncée par Thom.

Dès lors, une deuxième condition surgit pour faire advenir ce problème à la pensée. C'est que pour reconnaître un problème, un phénomène à expliquer, il faut le distinguer et le détacher d'un espace ambiant. Mais comment cela se fait-il? Cela est possible parce que les objets, les choses ou les phénomènes en général possèdent un *bord*. Pour Thom toute perception, et donc toute théorisation, débute par une discontinuité phénoménologique, par une singularité qui apparaît dans l'espace-temps de la perception. Ce point où se produit une rupture de l'ordre topologique ambiant est à l'origine de la catastrophe, qui est un changement soudain de l'ordre d'un phénomène⁴.

L'espace où apparaissent les phénomènes — les ombres de Platon — s'appelle, dans la théorie des modèles de Thom, l'*espace substrat*. Dans

4. Pour une introduction vulgarisée à la notion de catastrophe, voir René Thom, *Prédire n'est pas expliquer*, Paris, Flammarion (coll. « Champs »), 1993, p. 28-29.

l'allégorie de la caverne, l'espace substrat correspond à la surface du mur sur laquelle les ombres sont projetées. Dans notre vie quotidienne, cet espace est l'espace euclidien à trois dimensions auquel on ajoute le temps.

Cependant, pour s'assurer de bien comprendre un phénomène problématique, il faut d'abord l'isoler et le définir. On peut y arriver en plaçant mentalement le phénomène problématique dans une espèce de « boîte ». À l'intérieur de cette boîte, il est alors possible pour l'observateur de manipuler le phénomène à sa guise. Ainsi, en observant l'évolution du phénomène isolé, l'observateur sera mieux à même d'en saisir la nature. Dans le processus de modélisation élaboré par Thom, il faut, à cette étape, créer un *espace de paramètres*, appelé aussi *espace de contrôle*. Il s'agit donc pour constituer cet espace de trouver des paramètres dont la *variation* permettra d'établir un modèle du phénomène, c'est-à-dire d'en tirer une structure géométrique continue, descriptible en langue naturelle, et donnant à construire des hypothèses, des théorèmes ou peut-être même des lois.

En faisant varier les paramètres de contrôle et en notant les comportements résultant de cette action, l'observateur établit en fait une topologie du phénomène observé qu'il peut situer à l'aide d'un système de coordonnées (a,b,x), où « a » et « b » sont des paramètres de contrôle et « x » le comportement observable du phénomène. À partir de là, il est donc possible de définir une fonction algébrique et une topologie (ou un graphe) qui la représente. Certaines variables du phénomène observé sont dites « internes » et sont inaccessibles à l'observateur. Les variables « externes » sont les paramètres contrôlés par celui-ci⁵. Suivant cette approche, l'objectif de la modélisation est de partir d'une situation locale — le phénomène — et de déduire la dynamique globale qui lui donne naissance : « La théorie des catastrophes suppose justement que les choses que nous voyons sont seulement des reflets et que pour arriver à l'être lui-même il faut multiplier l'espace substrat par un espace auxiliaire et définir dans cet espace produit l'être le plus simple qui donne par projection son origine à la morphologie observée⁶. »

Il est alors aisé de revenir à l'analogie avec l'allégorie de la caverne. La théorie thomienne des modèles, et l'approche épistémologique qui la sous-tend, répondent au problème des prisonniers de la caverne. Le découpage par le regard d'une morphologie spécifique des phénomènes apparents renvoie, par projection sur un espace de paramètres défini par l'observateur, à un être géométrique qui existe *a priori*, et qui constitue au fond, comme nous le verrons, la condition même de l'apparaître des phénomènes et de

5. Cette approche dite « herméneutique », qui part des aspects les plus saillants de l'apparaître phénoménologique pour remonter vers un modèle qui engendre cette morphologie, est appelée *deuxième voie* de la TC. Sur cette distinction, voir Jean Petitot, « Présentation », dans Jean Petitot (dir.), *Logos et théorie des catastrophes*, Genève, Éditions Patino (coll. « Colloque de Cerisy »), 1988, p. 46-47.

6. René Thom, *Paraboles et catastrophes*, Paris, Flammarion (coll. « Champs »), 1983, p. 85.

leur descriptibilité en langage ordinaire. En outre, la méthode proposée par Thom prend acte de la position épistémique particulière dans laquelle se retrouve le prisonnier enchaîné, de même que du statut ontologique des phénomènes soumis à des niveaux multiples de description⁷. Elle se refuse à une approche réductionniste par laquelle l'observateur doit se saisir des phénomènes et les « casser » en entités élémentaires dont la combinatoire est censée en révéler toute la complexité. Au lieu de quitter l'espace où apparaissent les phénomènes — l'espace substrat — pour chercher vainement à maîtriser la multitude des paramètres internes qui en contrôlent l'évolution (la position, la vitesse, la température, etc.), l'approche thomienne choisit d'ignorer cette variabilité interne qui se dérobe au regard et de se limiter à l'examen d'un nombre restreint de paramètres externes jugés essentiels⁸. Ce procédé aboutit ensuite à la détermination d'une structure topologique obtenue par le prolongement du phénomène sur l'espace auxiliaire des paramètres externes.

Je propose maintenant de partir de cette analogie et de ces principes brièvement esquissés et d'appliquer la théorie thomienne des modèles à la compréhension d'un conflit éthique. Cette démarche me conduira, par la suite, à la mise en évidence d'avancées philosophiques plus générales permises par la théorie.

3. Une application de la théorie thomienne des modèles à un conflit éthique : le cas de l'opposition entre privatisation et étatisation du système de santé

3.1. Fondements du modèle

Dans l'application de la théorie que je propose dans la suite de mon exposé, je tenterai de rattacher les tensions et les discontinuités qui se font jour à l'occasion d'un conflit ou d'un dilemme éthique à une figure topologique qui en détermine les contraintes et la morphologie. L'objectif poursuivi par la modélisation des conflits est, pour reprendre les mots de Thom, de « réduire l'arbitraire de la description » et de contribuer à la mise en place d'une typologie des conflits qui, à son tour, pourrait favoriser la création d'algorithmes de décision.

Je choisirai pour l'application de la théorie thomienne des modèles l'exemple d'un conflit de valeurs extrêmement actuel et connu de tous dans notre société, à savoir l'opposition entre la privatisation et l'étatisation du

7. Contrairement à l'approche réductionniste qui opère toujours à l'intérieur d'un même espace de description des phénomènes, en renvoyant simplement l'objet complexe à la description d'interactions entre composants « simples » et « visibles » (les molécules, les particules, les processus physico-chimiques, etc.), la théorie thomienne des modèles crée des niveaux de description variables grâce aux espaces multipliés permis par une modélisation topologique des phénomènes.

8. À l'échelle macroscopique des catastrophes élémentaires, ces paramètres sont au nombre de quatre ou moins.

système de santé. Ainsi, suivant les étapes du processus de modélisation esquissé précédemment, il me faut d'abord identifier avec précision le phénomène que je veux modéliser. Pour le cas que je souhaite examiner, il me semble approprié de prendre l'action gouvernementale en matière de financement (public ou privé) des soins de santé comme phénomène apparent dans lequel s'illustre un dilemme éthique. Ce choix se justifie par le fait que les actions et les comportements des agents moraux sont les aspects proéminents de la morphologie des conflits, et qu'ils se prêtent alors plus naturellement à une modélisation topologique.

La tension qui se manifeste entre la privatisation et l'étatisation représente ce que la théorie des modèles de Thom appelle un *conflit d'attracteurs*⁹. Puisque la notion d'attracteur est avant tout mathématique, je la traduirai par une autre expression, plus commune, et sans doute aussi plus conforme au type de modélisation que je propose. Je dirai que ce conflit d'attracteurs est un conflit de *tendances*¹⁰. Mathématiquement, ces tendances sont des potentiels minimaux qui en quelque sorte « attirent » le système dans leur direction et déterminent son comportement visible. Le minimum de potentiel est la caractéristique des phénomènes structurellement *stables* qui, de ce fait, sont *descriptibles* linguistiquement. Étant donné que la modélisation entreprise ici débute par une observation de phénomènes stables et reconnaissables, il est alors compréhensible qu'elle soit associée à une mathématique de potentiels.

Dans le cas d'un conflit éthique, les valeurs sont souvent les attracteurs du système de relations qui s'établit entre deux agents moraux. La situation peut être plus complexe, mais dans l'exemple qui nous occupe, deux attracteurs orientent l'action gouvernementale. Il y a premièrement l'étatisation, comprise comme transfert sous l'autorité de l'État de la gestion du système de santé; puis il y a la *privatisation*, entendue comme transfert vers l'entreprise privée de la gestion de ce système. Mais à un instant donné de l'évolution du système, un seul de ces deux attracteurs est visible, au sens où l'action gouvernementale sera catégorisée par son appartenance, à des degrés d'intensité variables, à l'une *ou* l'autre de ces deux tendances.

En face d'un tel conflit, plusieurs questions peuvent émerger quant aux comportements des acteurs du conflit: qu'est-ce qui détermine le choix du gouvernement d'aller vers la privatisation ou l'étatisation du système de santé? Pourquoi l'action gouvernementale sur ces questions peut-elle évoluer continûment ou parfois brutalement? L'opinion publique est-elle

9. Dans l'étude des systèmes dynamiques, un *attracteur*, appelé aussi *ensemble-limite*, est un ensemble, une courbe ou un espace vers lequel un système tend de façon irréversible. Si on prend l'exemple d'un pendule qui oscille en l'air, l'attracteur du système formé par le pendule sera un point, car ce sera la position finale du pendule qui subit le frottement de l'air. La détermination des attracteurs d'un système permet donc d'en définir le comportement.

10. L'usage de ce mot est d'ailleurs accepté par Thom lui-même. Voir Thom, *Prédire n'est pas expliquer*, p. 44.

l'unique base de décision ? Existe-t-il des contraintes structurelles qui ne sont pas nécessairement économiques ou politiques ?

3.2. *La réalisation du modèle*

Du point de vue de la théorie des modèles de Thom, ces questions font intervenir une espèce de « dynamique des variations »¹¹. C'est pourquoi les questions posées plus haut peuvent se résumer à la question suivante : y a-t-il une structure générale stable à partir de laquelle il est possible de produire des hypothèses et des énoncés qui expliquent la forme de ces variations ? Comme je l'ai expliqué dans la seconde partie de mon exposé, il faut dans un premier temps, pour répondre à cette question, définir un espace de paramètres (espace de contrôle) à partir duquel il deviendra possible de contrôler et d'observer les variations de comportement à l'intérieur du système, c'est-à-dire, pour le cas qui nous concerne, l'action gouvernementale en matière de financement des soins de santé. Il faut donc trouver des paramètres dont la *variation* influence l'action gouvernementale dans le sens de l'un des attracteurs.

Je propose que le premier de ces paramètres soit l'égalité. En effet, il semble que ce soit principalement au nom de l'égalité que certains citoyens ou élus réclament le maintien du système de santé public et universel. À l'autre extrémité, on retrouve plutôt un système de santé qui, pris en charge par l'entreprise privée, valorise plutôt la *liberté individuelle*, donc la possibilité pour un usager du système de payer pour avoir accès, quand il le veut, à des soins adaptés à ses besoins propres. Ainsi, plus la notion d'égalité prend de l'importance au sein d'une société, plus le gouvernement aurait tendance, poussé par la force de l'opinion publique, à privilégier un système de santé public et universel (étatisé).

Il paraît assez clair que la variation de l'importance que prend l'égalité pour une société permet d'expliquer la force de l'attracteur « étatisation » dans ce conflit éthique. Mais est-ce suffisant ? Certainement pas. Il suffit pour s'en convaincre d'observer des sociétés où la tendance vers la privatisation du système conserve un pouvoir d'attraction très puissant, même si l'égalité y est promue et protégée. Il devient donc tout aussi clair que la variation unidimensionnelle de l'importance accordée à l'égalité ne peut tout expliquer. Mais alors quel paramètre peut expliquer, par exemple, l'émergence parallèle d'un système de santé privé dans un contexte social et politique où domine la valeur d'égalité ?

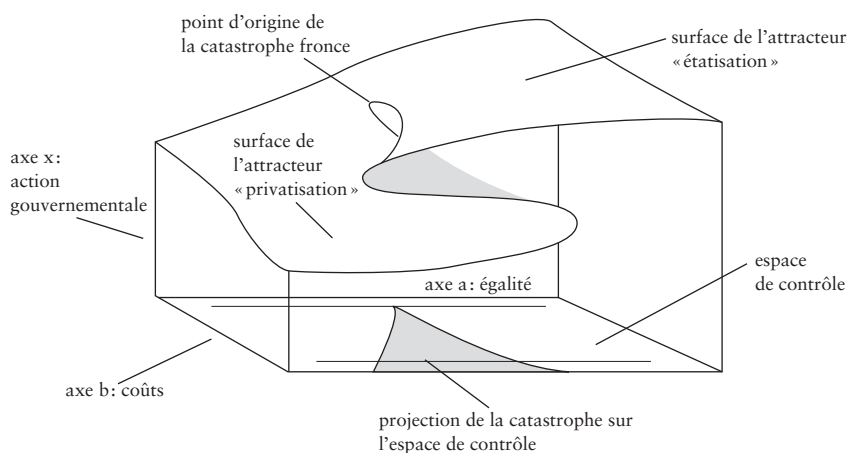
Je crois que ce paramètre, ce sont les *coûts* du système. Cette hypothèse me semble justifiée par le fait que si les coûts du système « explosent », autrement dit si l'État n'a plus les moyens de se payer un système de santé

11. J'ai choisi cette expression pour traduire en langage courant l'emploi, chez Thom, du concept de « dynamique de gradients ». En mathématiques, le gradient est une quantité représentant la variation d'une fonction par rapport à la variation de ses paramètres.

universel (égalitaire), il est probable que cet État choisisse de limiter le financement public des soins de santé, malgré l'importance que la société donne à l'égalité. Le paramètre des coûts aide alors à comprendre pourquoi la variation de l'action gouvernementale le long de l'axe égalité n'est pas toujours continue. Comme nous allons le voir, le paramètre des coûts ajoute une autre dimension à la modélisation de ce conflit éthique.

Je dirais qu'en première approximation, avec l'utilisation de ces deux paramètres, il devient possible de constituer la « boîte » de l'espace de contrôle et de reproduire le conflit éthique et ses variations. Or, dans la théorie des catastrophes dites « élémentaires »¹², un conflit ayant un paramètre interne noté « x » (action gouvernementale), et deux paramètres externes notés « a » (égalité) et « b » (coûts), est soumis aux contraintes topologiques de la catastrophe *fronce*. La fronce est une sorte de pli tridimensionnel. Elle se forme à la surface d'un feuillet qui représente les surfaces stables des attracteurs qui, en certains points (ensemble catastrophique), subissent les perturbations de la catastrophe (voir figure 1).

Figure 1 : Représentation topologique du conflit des attracteurs dans le système de santé



Il est à noter que pour Thom, *tout* conflit dans la nature qui oppose deux attracteurs dans un espace de contrôle à deux paramètres est défini topologiquement par la fronce¹³. En somme, la fronce est la dynamique globale — le « logos » pour parler autrement — qui contraint les actions locales

12. La liste et la définition mathématique de ces catastrophes élémentaires sont fournies par Thom dans l'ouvrage fondateur de sa théorie des modèles. Voir Thom, *Stabilité structurelle et morphogénèse*, p. 57-99.

13. Thom en fait la démonstration mathématique dans l'ouvrage précédemment cité, *Stabilité structurelle et morphogénèse*. À la page 62 de cet ouvrage, il expose d'ailleurs le

du conflit, puisque « toute morphogenèse [est attribuée] à un conflit, à une lutte entre deux ou plusieurs attracteurs¹⁴. » Il faut donc considérer les catastrophes élémentaires de Thom comme des *archétypes* que les conflits de tendances réalisent, indépendamment du substrat matériel dans lequel ils s'incarnent. Ce qui change dans les différents substrats matériels, ce ne sont pas les dynamiques globales, mais plutôt les caractéristiques « internes » résultant notamment d'interactions stochastiques entre les composants élémentaires du substrat, comme par exemple la température du changement de phase d'un liquide.

Dans le contexte du conflit éthique examiné ici, le « substrat matériel » de l'action gouvernementale est constitué principalement par l'opinion publique et sa répartition obéissant aux lois normales (gaussiennes) de la statistique¹⁵. Par ailleurs, puisque les catastrophes élémentaires sont associées à des potentiels, certaines règles supplémentaires s'appliquent au conflit pour en déterminer les manifestations visibles. Lorsque les deux attracteurs d'un système viennent en conflit près de l'ensemble catastrophique, il se crée sur la fonction qui les représente deux minima qui peuvent tous les deux constituer la partie visible du système. Pour mieux comprendre cette idée, prenons un exemple concret. Si on dépose une bille sur la surface illustrée dans la figure 1, on admet que cette bille, à un instant « *t* » donné, ne peut qu'occuper une seule position sur la surface. Considérons que cette position visible de la bille est l'action gouvernementale dans l'exemple du conflit éthique que j'ai choisi. Aux deux extrémités de la figure, un seul attracteur domine et la bille reste stable sur la surface de l'un de ces attracteurs. Mais si on déplace la bille vers la surface de l'ensemble catastrophique, il arrivera un moment où, à un instant donné, la bille pourra occuper deux positions dans la surface de la fronce : soit sur la partie du dessus appartenant un peu plus à la surface de l'attracteur « étatisation », soit sur la partie du dessous appartenant un peu plus à la surface de l'attracteur « privatisation ». Étant donné que la bille ne peut qu'occuper une seule position à la fois, qu'est-ce qui déterminera le choix de la position ? Lorsque les deux attracteurs luttent de cette manière, deux règles peuvent s'appliquer. La première est la *règle de Maxwell*. Selon cette règle, l'attracteur représentant le potentiel minimal prévaut. Autrement dit c'est, dans l'absolu, l'attracteur le plus fort qui devrait déterminer la manifestation visible du système¹⁶. Toutefois, cette règle ne tient pas compte de la situation *locale* du conflit, c'est-

théorème qui montre « qu'on peut identifier le type d'une catastrophe et son origine dynamique sans qu'on ait à connaître explicitement tous les paramètres internes dont dépend le système ».

14. *Ibid.*, p. 327.

15. Voir Erik Christopher Zeeman, *Catastrophe Theory (Selected Papers 1972-1977)*, London, Addison-Wesley Publishing Company, 1977, p. 304-306.

16. Dans notre exemple, l'attracteur le plus fort dépend de variables internes comme l'opinion publique. Ce sera donc l'attracteur le plus « populaire » qui sera le plus fort. Voir une application de ce principe dans Zeeman, *Catastrophe Theory*, p. 306-308.

à-dire de sa situation actuelle déterminée par les événements passés. En pratique, il peut être difficile pour un gouvernement de passer *directement* d'un système de santé public à un système privé, et vice versa. Dans ces cas, c'est donc plutôt la *règle du retard* qui s'applique. Selon cette règle, lorsqu'un minimum de potentiel est atteint, c'est-à-dire lorsqu'un attracteur domine, cette situation est conservée tant qu'elle est stable, même si un autre minimum de potentiel existe¹⁷.

3.3. *Quelques hypothèses et énoncés résultant de l'application du modèle*

Comme je l'ai suggéré, les contraintes topologiques définies par le modèle favorisent la formulation d'hypothèses et d'énoncés relatifs au conflit éthique analysé. L'objectif de ces formulations est d'accroître l'intelligibilité afin d'aider à la prise de décision. Pour produire ces hypothèses et ces énoncés, on doit simplement tracer des chemins dans la figure topologique du conflit et les traduire en langage courant¹⁸. Le sens des formulations est le résultat d'un tracé mental effectué à partir de la *figure 1*.

Voici quelques hypothèses et énoncés que suggère la dynamique globale du conflit éthique entre privatisation et étatisation :

- À coûts constants et bas, le désir d'un accès égalitaire aux soins poussera sans trop de problèmes l'action gouvernementale vers l'étatisation du système.
- Si le désir d'égalité est faiblement ancré dans la population, les coûts croissants du système pousseront presque invariablement l'action gouvernementale vers la privatisation.
- Dans une société où la notion d'égalité est relativement importante, l'augmentation croissante des coûts du système poussera le gouvernement dans une zone d'incertitude où son action peut basculer brutalement (ensemble catastrophique).
- Dans un contexte économique où les coûts du système sont élevés, il faut, si on veut préserver le système universel, favoriser dans la population l'éclosion d'un fort sentiment égalitaire.
- Si on veut faire avancer la cause de la privatisation du système de santé, alors il faut soit faire exploser les coûts, soit dévaloriser l'égalité au profit de la liberté individuelle.
- Si l'action gouvernementale se situe dans une zone de basculement catastrophique, il faut, pour ramener la stabilité, soit réduire les coûts du système, soit établir clairement la primauté de l'égalité ou de son opposé, la liberté individuelle.
- Etc.

17. Pour une présentation mathématique de ces règles, voir Ivar Ekeland, « La théorie des catastrophes », *La recherche*, n° 81, vol. 8, 1977, p. 745-754.

18. Voir d'autres exemples de ce procédé dans Zeeman, *Catastrophe Theory*, p. 334-335.

On remarque à la lecture des énoncés que leur validité est déterminée par la topologie du conflit. En ce sens, il est loisible d'en déduire que la topologie du processus participe à la genèse d'un *espace sémantique* « profond » qui donne un sens, qui éclaire le dilemme éthique. L'espace sémantique se définit comme un espace de qualités qui sert de support à la validité des énoncés produits par des locuteurs et à partir duquel sont extraits les concepts, puis les mots. C'est en quelque sorte un support référentiel. Il faut comprendre l'espace sémantique comme un feuillet cognitif — une carte de connexions neuronales — que le cerveau extrait à partir des données sensori-motrices liées à la perception par le sujet des formes du monde extérieur¹⁹. La morphologie des phénomènes agit dans ce processus comme connecteur des feuillets entre eux. C'est en puisant dans cette morphologie que le cerveau détache un espace sémantique à partir des perceptions sensori-motrices, et c'est en puisant dans cet espace sémantique à base morphologique que le cerveau forme ensuite un concept qu'il désigne par un mot.

Autrement dit, tout se passe comme si se formait autour d'un noyau constitué par les morphologies du monde extérieur un ensemble de signes plus ou moins abstraits — les mots, les concepts — qui renvoient à la dynamique topologique d'une situation. La signification serait donc constituée d'un noyau topologique universel sur lequel viennent s'agréger des énoncés linguistiques culturellement variables. Dans l'un des ouvrages les plus importants consacrés à la pensée de René Thom, le mathématicien et philosophe français Jean Petitot affirme clairement le lien entre signification et topologie: « [L]a signification de ce mot n'est autre que la topologie globale du (ou des) attracteur(s) associé(s) et celle des catastrophes qu'ils subissent²⁰. »

La topologisation du sens qui opère dans la théorie thomienne des modèles explique la force de sa capacité descriptive. En sciences humaines et sociales, le langage n'agit bien souvent que sur un espace de description limité par le cloisonnement des principes et des concepts propres à une discipline, et dont l'utilisation est régulée par une logique classique d'identité et de non-contradiction. Et quand le langage quitte cet espace de description bien défini, comme dans la poésie par exemple, la description perd en clarté. Or la topologie des conflits à laquelle aboutit la procédure de modélisation thomienne ignore ces limites, ou plutôt elle les fait ressortir pour mieux les contourner:

En effet la pensée verbalisée a tendance à scléroser les concepts, liés qu'ils sont à un mot fixe du lexique: elle dissimule la variabilité intrinsèque derrière l'effet des auxiliaires et des fonctions de la grammaire. La T.C. permet une logique du continu, où l'on considère les concepts « variables » [...] Lorsque u décrit un chemin (uv) dans U, il est possible que le concept Fu se transforme continûment

19. Voir le détail de ce processus dans René Thom, *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, Paris, Christian Bourgois, 1980, p. 298.

20. Jean Petitot, *Morphogenèse du sens*, Paris, P.U.F., 1985, p. 89.

en un concept Gv dont la parenté avec Fu n'apparaîtra pas immédiatement, parce qu'en pensée normale il y a un seuil, un « tabou », séparant u de v dans l'espace de contrôle U. La T.C. offre donc la possibilité (étendue) de transgresser le principe d'identité²¹.

Devant les luttes et les phénomènes discontinus qui surviennent dans un espace substrat donné et y apparaissent comme inexplicables ou irréciliables, la théorie des modèles propose la création d'un espace de description multiplié où les éléments disjoints par le conflit se trouvent réunis. Cette idée peut être saisie à l'aide d'une analogie simple. Supposons deux feuilles de papier correspondant à deux plans distincts d'où je puis observer des phénomènes. Je dessine sur chacune des feuilles un point qui illustre le phénomène observé. Avec le langage ordinaire, il me sera difficile de trouver un espace sémantique conjoint dans lequel ces deux points seront mis en relation. Cette difficulté s'explique premièrement par les limites spatiales imposées par le système de référence de la langue de description. Ces limites imposent à la langue naturelle d'opérer à partir de concepts dérivés d'un espace sémantique spatialement défini. De plus, en lui-même, le concept est cognitivement plus étroit que l'espace sémantique associé à son objet. Il se rapporte exclusivement à sa définition dans un lexique, alors que l'espace sémantique peut inclure également des *valeurs* propulsées par les régions subcorticales du cerveau. Le concept fige la signification, ce qui rend l'analyse linguistique difficilement capable de saisir la dynamique et l'enchevêtrement des qualités qui sont à l'œuvre dans les phénomènes complexes.

À cause des limites du langage, l'explication causale de ces phénomènes discontinus aura recours, comme par réflexe, à des hypothèses de nature métaphysique — des concepts qui font appel à un « au-delà » de cet espace ici-bas — ou réductionniste —, une combinatoire d'entités élémentaires appartenant à un espace sémantique de niveau inférieur. Dans l'exemple que je donne, les deux points séparés peuvent être considérés dans un espace continu grâce à l'élaboration d'une géométrie dont les dimensions résultent de la multiplication de l'espace du plan des deux feuilles. Par la géométrisation du problème se crée alors un nouvel assemblage des espaces qui donne lieu à de nouvelles possibilités de description.

3.4. *L'exemple d'un modèle à trois ou quatre paramètres de contrôle*

D'aucuns pourraient se déclarer insatisfaits devant le modèle de la fronce, puisque celui-ci définit l'action gouvernementale seulement à l'aide de deux attracteurs qui renvoient à leur tour à deux paramètres de contrôle. Pourtant, pourrait-on objecter, l'action politique des gouvernements est souvent plus nuancée que celle proposée par le modèle de la fronce. Il s'y dessine habituellement des positions de compromis. Tout n'est pas toujours polarisé.

21. Thom, *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, p. 124.

Même s'il est clair que de nouveaux développements dans la théorie thomienne des modèles devront un jour survenir pour qu'elle soit généralisable à un ensemble de situations en sciences humaines et sociales, il reste que, dans son état actuel, elle offre un niveau de complexité déjà fort intéressant. Par exemple, il est possible à l'aide de la catastrophe *papillon* de définir une topologie à quatre paramètres de contrôle sur laquelle apparaît une zone de compromis dans la morphologie du conflit. La forme de la catastrophe papillon s'explique par la prise en considération de deux nouveaux paramètres de contrôle: «c», appelé par Zeeman facteur de biais (*bias factor*), et «d» qui est le temps²². Par l'addition de ces nouveaux paramètres, on ajoute à l'ensemble catastrophique une nouvelle complexité topologique qui laisse entrevoir un espace de l'action gouvernementale qui n'appartient plus exclusivement à l'un ou l'autre des attracteurs, mais à une zone de compromis qui se déploie entre les surfaces qui correspondent à l'étatisation et à la privatisation²³.

L'ajout de nouveaux paramètres de contrôle accroît la *stratification*, au sens mathématique, de la morphologie de l'ensemble catastrophique. Conséquemment, l'espace occupé par cet ensemble peut être décomposé en un nombre supérieur de sous-espaces (des points, des arêtes, des surfaces, etc.) dont la codimension est généralement proportionnelle au degré d'instabilité de certains points critiques²⁴. Les chemins tracés sur cette nouvelle topologie laissent envisager la possibilité d'une lecture plus fine et peut-être plus réaliste de l'action gouvernementale.

Dans l'approche de la modélisation catastrophiste adoptée par Zeeman²⁵, le facteur de biais est un paramètre qui vient modifier les contraintes produites par la variation des paramètres «de base» que sont l'égalité et les coûts du système. Ce paramètre peut prendre la forme, par exemple, d'un facteur culturel ou d'un «effet de mode» qui infléchit le jugement des décideurs politiques et influe sur l'action gouvernementale. Pour notre exemple, je propose que ce facteur soit le *sentiment de bien-être* de la population. Cela veut dire, par exemple, que si les coûts du système sont incontrôlés et si la valeur d'égalité est constante, il se peut quand même, en présence d'un fort sentiment de bien-être au sein de la population, que la force d'inertie du gouvernement soit plus grande. Ce facteur vient donc donner un «biais» à l'action gouvernementale. Quant au dernier paramètre, appelé par Zeeman

22. Zeeman, *Catastrophe Theory*, p. 344-345.

23. La forme de la catastrophe papillon est beaucoup plus complexe que celle de la fronce. Pour des raisons techniques, je n'en fournis pas une illustration dans cet article. Pour d'autres détails, voir entre autres Zeeman, *Catastrophe Theory*, p. 338.

24. En dimension finie, la codimension est égale à la différence de la dimension d'un espace par la dimension de l'un de ses sous-espaces. Pour l'explication mathématique, voir par exemple Jean Petitot, «Approche morphodynamique de la formule canonique du mythe», *L'Homme*, 106-107, XXVIII (2-3), p. 34-36.

25. Zeeman, *Catastrophe Theory*, p. 338-341.

facteur papillon — à cause de la forme caractéristique qu'il donne à la catastrophe —, il correspond au *temps* et à son influence sur le processus de décision. Généralement, et ce fait est largement reconnu dans la culture populaire²⁶, le temps a pour effet d'adoucir les positions extrêmes et de les ramener vers la zone de compromis qui se creuse au cœur de la catastrophe papillon.

4. Quelques avancées philosophiques permises par la théorie thomienne des modèles

Ainsi que je l'ai évoqué précédemment, il existe deux modes d'application de la théorie des modèles chez Thom. Dans la première, « on part de principes et de lois physiques pour en dériver les équations du système ou du processus considéré, et l'on cherche à déduire les infrastructures catastrophiques à partir de dynamiques internes *explicites*. Bref, l'on dérive (causalement) l'apparaître morphologique de l'être physique²⁷ ». La deuxième voie, qui procède en sens inverse, est celle de Platon dans l'allégorie de la caverne. Bien qu'extrêmement intéressante pour la philosophie, cette voie a subi les critiques les plus virulentes, notamment celles de Sussman et Zahler dans un article substantiel²⁸.

Au-delà des critiques plus techniquement mathématiques que nous ne souhaitons pas aborder dans le cadre de cet article, il est apparu clair pour ses pourfendeurs que la théorie thomienne des modèles posait problème, surtout dans les applications dues à Zeeman²⁹. Par exemple, on peut juger un peu arbitraire l'imposition, sur la toile complexe des conflits éthiques, d'une morphologie mathématique transcendante censée en expliquer les « contraintes ». Tout comme on peut estimer qu'il est impossible de produire des algorithmes de décision satisfaisants à partir d'un nombre très limité d'infrastructures catastrophiques élémentaires³⁰. Ce scepticisme est sans doute aussi renforcé par la technique de modélisation qui choisit, par tâtonnement, les paramètres sur lesquels on projette le conflit d'attracteurs.

26. « Le temps arrange les choses », entend-on souvent à ce sujet.

27. Petitot, *Logos et théorie des catastrophes*, p. 46.

28. Sussman, Hector et Zahler, Raphael, « Catastrophe theory as applied to the social and biological sciences: a critique », *Synthese*, vol. 37, n° 2, 1978, p. 117-216.

29. Je ne m'étendrai pas sur la critique la plus récurrente de la théorie, celle où on lui reproche son incapacité prédictive. La réponse de Thom à cette critique est abondamment documentée. Elle explique d'ailleurs le titre de l'ouvrage *Prédire n'est pas expliquer*, précédemment cité. Voir entre autres Thom, *Prédire...*, p. 43-44.

30. À l'échelle macroscopique, les limites perceptuelles des sens ne permettent pas une observation fine des phénomènes, c'est pourquoi il est possible de réduire le nombre de catastrophes observées à des conflits d'un maximum de trois ou quatre attracteurs. Cette simplification correspond en fait au « découpage » naturel qu'effectue le regard de l'observateur dans la complexité mouvante des phénomènes.

Certaines de ces critiques sont sans doute légitimes, et je suis le premier à reconnaître qu'en certaines de ses applications la théorie thomienne des modèles doit encore faire l'objet d'un effort supplémentaire de systématisation. Mais en rester à ce scepticisme satisfait, c'est ignorer les remarquables avancées philosophiques qu'elle laisse espérer³¹. D'abord, la théorie des modèles de Thom s'appuie sur un postulat fort. Elle stipule que les conflits d'attracteurs et les phénomènes critiques correspondent *nécessairement* à des morphologies typiques ou archétypiques — les catastrophes — qui président à l'organisation des substrats matériels, y compris le cerveau³². De cette façon, la pensée de Thom comble le fossé épistémologique qui se creuse entre le sujet et l'objet. En affirmant la primauté et l'universalité des êtres géométriques dans l'organisation de la matière et de la pensée, l'épistémologie thomienne laisse entendre que la reconstruction mentale d'ensembles catastrophiques qui englobent les discontinuités locales des phénomènes renvoie à la structuration *objective* du réel. Autrement dit, l'effort de modélisation par la pensée est en fait une redécouverte de la topologie universelle qui gouverne le monde visible et lui assigne des finalités que le réductionnisme masque sous le voile des causes matérielles. En termes clairs, la topologie des catastrophes établit des *invariants de la perception* qui conditionnent à la fois l'apparition objective des phénomènes ainsi que leur intégration dans l'espace sémantique d'un sujet³³.

En outre, le principe de justification que favorise l'épistémologie thomienne ne me paraît pas appartenir aux versions traditionnelles du fondationnalisme et du cohérentisme, car il récuse le langage dans sa primauté sémantique. Dans la pensée de Thom, les frontières des concepts, sur lesquels se base habituellement la justification, se trouvent modifiées par leur renvoi à la dynamique des variations que décrit la modélisation catastrophiste. Même si Thom lui-même ne s'est jamais beaucoup avancé sur le terrain de l'éthique, sa pensée semble vouloir obéir à une forme de réalisme moral que ne renieraient sans doute pas les philosophes grecs. Puisque le monde existe et « se tient » grâce à des propriétés topologiques déterminées, il inscrit le devenir des êtres qui le composent dans des processus structurels fortement finalisés — des *prégnances* — auxquels peuvent être rattachées des actions et des valeurs dont la justification repose sur l'adéquation à la

31. Voir Krzysztof Pomian, « La philosophie de René Thom », *Logos et théorie des catastrophes*, Genève, Éditions Patino (coll. « Colloque de Cerisy »), 1988, p. 319-334.

32. À ce sujet, Thom affirme clairement son opposition au matérialisme d'un Jean-Pierre Changeux. À l'argument des matérialistes qui déclarent que si je détruis la matière du cerveau, il n'y aura plus de pensée, Thom rétorque qu'on peut très bien imaginer qu'en détruisant le cerveau, c'est en fait la structure formelle de son organisation que je détruis, et que c'est au fond cela qui m'empêche ou me permet de penser. Voir Thom, *Prédire n'est pas expliquer*, p. 87-88.

33. Petitot, *Morphogenèse du sens*, p. 87-88.

« cartographie » naturelle de ce monde. Dans une recherche ultérieure, il serait sans doute intéressant de pousser plus loin cette question.

Par ailleurs, il importe d'insister sur un point : le présupposé épistémologique d'une organisation géométrique du réel est *ontologiquement neutre*³⁴. Pour Thom, le problème de savoir si des entités immatérielles existent « avant » ou « au-delà » de la matière est secondaire³⁵. Ce qui compte, c'est de comprendre que la capacité que possède le regard humain d'identifier, de classer et de décrire linguistiquement les phénomènes dépend d'une stabilité structurelle dont certaines conditions et limites sont énoncées par la théorie thomienne des modèles. En ce sens, cette théorie est une théorie générale de la connaissance « naïve »³⁶. Pour ces raisons, plusieurs commentateurs, dont Jean Petitot, n'ont cessé de rappeler que l'un des apports philosophiques majeurs de la pensée de Thom est de réconcilier le regard phénoménologique posé sur la surface des choses et le regard scientifique fondé sur la découverte de leur « intériorité » mathématique³⁷.

De plus, la théorie des modèles généralise l'usage d'une approche épistémologique fondée sur l'*analogie*. Elle établit que les règles d'association qui permettent à la pensée de relier des termes indépendants sont fondées sur des isomorphismes³⁸. Je peux par exemple associer le terme « révolution » à une « rupture brutale de l'ordre établi » seulement si je possède implicitement l'idée d'une forme dont les bords se transforment pour en modifier les caractéristiques apparentes. Alors, face à l'inconnu et à l'indéterminé, l'analogie se sert des formes archétypiques de la topologie pour regrouper les données empiriques apparaissant sur un espace sémantique avec celles qui apparaissent sur un autre. De cette manière, la connaissance saisit l'inconnu à partir du connu, et part du local pour aller vers le global.

Comme je l'ai indiqué plus haut, ces formes typiques sont en nombre restreint, ce qui limite apparemment la finesse de leur pouvoir d'intelligibilité sur les conflits éthiques. Si l'on s'en tient aux applications proposées par Zeeman, je serais porté à croire qu'effectivement leur pouvoir est limité, du moins en l'absence de nouveaux développements mathématiques catastrophistes. Pourtant, il ne faut pas perdre de vue que tout un programme de recherche peut s'ouvrir si on considère que les catastrophes élémentaires servent de fondement à une grammaire actantielle³⁹ qui reproduit les conflits surgissant sur l'espace-temps à l'aide notamment des morphologies-

34. *Ibid.*, p. 79-80.

35. Thom, *Prédire n'est pas expliquer*, p. 88-89.

36. J'entends par connaissance naïve la connaissance du monde familier à l'aide de l'observation et du langage ordinaires.

37. Voir Jean Petitot, « Note sur la querelle du déterminisme », dans Krzysztof Pomian (dir.), *La querelle du déterminisme*, Paris, Gallimard (coll. « Le débat »), 1990, p. 220-221.

38. Vient du mot « isomorphe » qui signifie « de même forme ».

39. Les actants dans la linguistique thomienne correspondent à des formes stables qui se distinguent dans l'espace de la description. Dans la phrase « Le chat surveille la souris », le chat

archétypes de la langue naturelle⁴⁰. Au nombre de seize, ces morphologies pourraient probablement être combinées et intégrées à une sorte de sémantique topologique applicable à la théorie éthique. Aux contraintes topologiques très générales opérant sur le réel à partir des catastrophes élémentaires pourrait s'ajouter un niveau intermédiaire de modélisation intervenant cette fois sur le langage et non plus simplement sur la morphologie des phénomènes. Les morphologies d'événements viendraient ainsi façonner la syntaxe structurale universelle des langues naturelles par des contraintes qui s'impregnent dans la langue des acteurs d'un conflit et clôturent leurs pensées et leurs actions dans un horizon des possibles⁴¹. À mon sens, l'intérêt d'une telle entreprise serait d'universaliser les principes de justification des décisions éthiques, et de contourner ainsi le biais culturel et le flou sémantique qui sous-tendent les approches canoniques, en bioéthique et en éthique de la santé publique notamment.

5. Conclusion

Deux objectifs ont guidé ma réflexion tout au long de cet article. Celui, d'abord, de trouver pour la philosophie de nouveaux outils méthodologiques et théoriques lui ouvrant la possibilité de contribuer par des moyens extralinguistiques à la prise de décision en éthique ; celui, ensuite, d'esquisser les contours d'un programme de recherche multidisciplinaire par lequel la philosophie pourra, à terme, participer de façon significative à la gestion de la complexité dans différents domaines. Car j'ai acquis la conviction qu'il deviendra de plus en plus difficile, pour la philosophie et les sciences humaines en général, de gérer le flot d'informations dans lequel nous plonge la culture contemporaine mondialisée à l'aide des concepts issus de la langue usuelle. Si elle ne veut pas se marginaliser encore davantage, la philosophie devra, me semble-t-il, se transformer, et surtout faire évoluer les formes de son langage et de sa pensée. Même si au regard de ces objectifs la théorie thomienne des modèles ne constitue qu'une base de travail, elle n'en fournit pas moins l'exemple éloquent d'une transformation de la pensée philosophique par l'intégration d'idées mathématiques. D'ailleurs, les connaissances actuelles nous permettront sans doute de pousser ce programme un peu plus loin.

En somme, la pensée de Thom indique la voie d'un rapprochement possible entre des niveaux de conceptualisation qui s'étendent de l'expérience immédiate de notre environnement à la construction de modélisations

et la souris sont des actants. Dans la grammaire actantielle, les dynamiques globales sont associées à des verbes fondateurs, alors que les actants sont décrits par des substantifs.

40. Voir Thom, *Stabilité structurelle et morphogenèse*, p. 310-315.

41. L'un des aspects originaux de cette approche est de lier la formalisation par la syntaxe structurale à des représentations sémantiques qui, en raison de leur ancrage topologique, conservent leur universalité.

de plus en plus abstraites qui se traduiront en fin de compte par des actions nouvelles sur le monde qui nous entoure. En ce sens, les positions philosophiques qui se profilent en arrière-plan de la théorie thomienne des modèles me paraissent être fidèles à l'esprit même de la philosophie telle que la concevait Platon dans son allégorie de la caverne. Elles font œuvre de libération pour ceux parmi nous que les chaînes de la connaissance et de limitation perceptuelle attachent à la surface des objets familiers décrits par le langage ordinaire. Pour ces prisonniers qui ne disposent pas de moyens techniques impressionnants, si ce n'est la force de leur regard, la philosophie de Thom offre une voie épistémologique de salut. En récusant l'omnipotence méthodologique du réductionnisme, qui oblige la connaissance à dévoiler le secret sans fond des entités élémentaires, René Thom nous rappelle, à l'instar de Platon jadis, que pour peu qu'il consente à devenir géomètre, le penseur du quotidien et du familier peut lui aussi mieux comprendre pour mieux agir.

Que permet de penser le concept d'imaginaire social de Charles Taylor ?

Florence Hulak

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045189ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045189ar>

[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

Hulak, F. (2010). Que permet de penser le concept d'imaginaire social de Charles Taylor ? *Philosophiques*, 37 (2), 387–409.
<https://doi.org/10.7202/045189ar>

Résumé de l'article

Dans *Modern Social Imaginaries*, Charles Taylor définit le concept d'imaginaire social comme « compréhension de soi » d'une société, mais également comme « répertoire » des pratiques que ses membres peuvent adopter. Cette double définition rattache à la fois le concept à une perspective herméneutique et à une perspective wittgensteinienne centrée sur l'analyse des règles constitutives des pratiques sociales. Nous éclairons ce concept d'imaginaire social à l'aide du concept d'« arrière-plan », plus ancien dans l'oeuvre de Taylor, afin de montrer que celui-ci ne fait pas droit à la perspective d'inspiration wittgensteinienne qu'il invoque. Cette analyse nous amène à contester la thèse de Taylor selon laquelle les pratiques ont pour condition de possibilité la compréhension implicite de la société que partagent les individus. Cette conception de l'imaginaire social permet de penser l'identité culturelle et politique, mais non la constitution socio-historique des pratiques.

Que permet de penser le concept d'imaginaire social de Charles Taylor?

FLORENCE HULAK

Centre Marc Bloch (Berlin).

Florence.hulak@cmb.hu-berlin.de

RÉSUMÉ. — Dans *Modern Social Imaginaries*, Charles Taylor définit le concept d'imaginaire social comme «compréhension de soi» d'une société, mais également comme «répertoire» des pratiques que ses membres peuvent adopter. Cette double définition rattache à la fois le concept à une perspective herméneutique et à une perspective wittgensteinienne centrée sur l'analyse des règles constitutives des pratiques sociales. Nous éclairons ce concept d'imaginaire social à l'aide du concept d'«arrière-plan», plus ancien dans l'œuvre de Taylor, afin de montrer que celui-ci ne fait pas droit à la perspective d'inspiration wittgensteinienne qu'il invoque. Cette analyse nous amène à contester la thèse de Taylor selon laquelle les pratiques ont pour condition de possibilité la compréhension implicite de la société que partagent les individus. Cette conception de l'imaginaire social permet de penser l'identité culturelle et politique, mais non la constitution socio-historique des pratiques.

ABSTRACT. — Charles Taylor defines the concept of “social imaginary”, in *Modern Social Imaginaries*, as “self-understanding” of a society, but also as “repertory” of the practices which can be adopted by society's members. Through this dual definition, the concept conjures at the same time an hermeneutic approach and a wittgensteinian approach focusing on the analysis of constitutive social rules. To highlight this conception of social imaginary, I consider the concept of “background” from Taylor's earlier works. This leads me to contend that Taylor's theory does not make room for the wittgensteinian approach. Social practices do not need to rely on the individuals' common understanding of their whole society to be possible. As a consequence, his concept of social imaginary allows us to understand cultural and political identity but not the historical constitution of social practices.

Introduction

La notion d'imaginaire social est fréquemment utilisée par les historiens français¹ depuis une trentaine d'années, parce qu'elle figure parmi les substituts possibles de la notion de mentalité pour désigner les formes collectives de pensée, de croyance et de sentiments.

Mais si la notion de mentalité a été critiquée pour son indétermination, celle d'imaginaire social n'est pas d'emblée plus explicite. À la différence de la première, cette dernière a toutefois fait l'objet d'études philosophiques, dont

1. Voir par ex. Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978. Alain Corbin, *Le miasme et la jonquille: odorat et imaginaire social*, Paris, Flammarion, 1986. Jacques Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1991.

on pourrait espérer qu'elles permettent d'en préciser le sens. La théorie des imaginaires sociaux de Cornélius Castoriadis, présentée dans *L'institution imaginaire de la société*², est souvent écartée par les historiens, qui peinent à tirer des concepts opératoires de cette réflexion ontologique générale. Au cours de la dernière décennie, la théorie des imaginaires sociaux de Charles Taylor³, dont l'exposé le plus complet se trouve dans *Modern Social Imaginaries*, est apparue comme susceptible de fonder une analyse positive des transformations historiques. Cet article interroge la pertinence du concept taylorien d'imaginaire social pour la pratique historique.

Le concept d'imaginaire social utilisé par Charles Taylor dans *Modern Social Imaginaries* est à la fois défini comme compréhension de soi (*self-understanding*), de la société, et comme répertoire des pratiques que ses membres peuvent adopter. En effet, selon Taylor, les significations constitutives des pratiques sociales les plus ordinaires ont pour condition de possibilité une compréhension plus large de la société, implicitement commune à tous ses membres. L'imaginaire social, tel que Taylor le définit, est ce qui rend possible les pratiques sociales, en leur donnant sens⁴. Notre article met cette thèse en question, en affirmant que les règles constitutives des pratiques et la façon dont les individus imaginent leur société sont de nature différente, et que la seconde n'est pas la condition de possibilité des premières. Il ne vise pas la philosophie politique de Taylor en tant que telle, mais la philosophie sociale qui est censée la fonder.

Dans un premier temps, nous examinons la nature du rapport établi par Taylor entre compréhension herméneutique et explication historique. Tout en reconnaissant que *Modern Social Imaginaries* ne constitue pas une explication historique suffisante de l'avènement de la modernité, Taylor présente son concept d'imaginaire social comme l'objet central d'une bonne explication du changement historique. Dans un deuxième temps, nous éclairons cet emploi du concept d'imaginaire social par l'analyse d'un concept plus ancien dans l'œuvre de Taylor, présenté comme son équivalent, le concept d'« arrière-plan » (*background*). Nous montrons que Taylor élabore ce concept, comme celui d'imaginaire social, à partir d'un double héritage, wittgensteinien et phénoménologique, mais que, interprétant le premier à partir du second, il ne tient pas compte d'un trait essentiel de la théorie wittgensteinienne des règles des pratiques : elles ne sont pas des interprétations. Nous en déduisons que ce concept d'imaginaire social permet de penser le processus d'interprétation des identités culturelles, mais non la constitution historico-sociale des pratiques. Quoique les compréhensions

2. Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975.

3. Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham et Londres, Dukes University Press, 2004.

4. *Ibid.*, p. 2 : « The social imaginary is not a set of ideas; rather, it is what enables, through making sense of, the practice of a society. »

implicites du social ne soient pas sans rapport⁵ avec les pratiques, elles n'en sont pas les conditions de possibilité.

Imaginaire social et explication historique

Explication causale partielle ou critique de l'explication causale?

Taylor n'a jamais soutenu que *Modern Social Imaginaries* (ou tout autre de ses livres) propose une explication causale satisfaisante du phénomène historique qui le préoccupe : l'avènement de la modernité. *Modern Social Imaginaries* entend toutefois rendre compte dans les grandes lignes (*sketch an account*) des imaginaires sociaux qui ont porté (*underpinned*) la modernité⁶. Quel est le statut épistémique de la compréhension de la modernité proposée par cet ouvrage? S'agit-il d'un autre type de compréhension historique, concurrent ou complémentaire de l'explication causale, ou d'une forme partielle d'explication causale?

Depuis son premier ouvrage, *The Explanation of Behaviour*⁷, Taylor met en cause l'explication causale naturaliste du comportement humain, en défendant une distinction stricte entre sciences naturelles et sciences humaines, motivée par la spécificité de la nature de l'homme, « animal qui s'interprète lui-même » (*self-interpreting animal*)⁸. Le modèle des sciences naturelles consistant dans l'observation et l'induction de rapports causaux est donc repoussé, au profit d'une conception des sciences humaines comme modes d'explicitation du sens que les humains donnent à leurs actes et discours. L'œuvre de Taylor critique de façon récurrente la subordination de l'ontologie à l'épistémologie en soulignant que cette démarche repose sur la croyance illusoire en l'existence d'un sujet neutre et désengagé de la connaissance, susceptible de produire une représentation exacte d'une réalité existant indépendamment de lui⁹. Parce que toute épistémologie implique une ontologie morale implicite, la démarche d'explication des significations implicites qui fondent l'activité humaine est plus éclairante que celle d'explication causale, aveugle à ses propres conditions de possibilité.

Taylor aborde toutefois l'explication causale sous un autre angle dans *Modern Social Imaginaries*, à la suite de la « Digression sur l'explication

5. Cette formulation reste vague, mais la question de la nature positive du rapport entre compréhension et pratiques nécessiterait un traitement à part entière, qui nous entraînerait hors du cadre de cet article.

6. *Ibid.*, p. 2.

7. Charles Taylor, *The Explanation of Behaviour*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1964.

8. Charles Taylor, « Interpretation and the Sciences of Man », in *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 26 (traduction : « L'interprétation et les sciences de l'homme », in *La liberté des modernes*, trad. Philippe de Lara, Paris, PUF, p. 152).

9. Voir Charles Taylor, « Overcoming Epistemology », in K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy (dir.), *Philosophy, End or Transformation?*, The MIT Press, Cambridge, 1987, pp. 464-485.

historique» des *Sources du moi*¹⁰ : il montre comment la compréhension herméneutique est susceptible d'enrichir l'étude des causes. Comprendre l'identité moderne, affirme Taylor dans la « Digression », c'est identifier « ce qu'on pourrait appeler les *idées-forces* qu'elle contient »¹¹, afin de rendre raison de son pouvoir d'attraction. On peut montrer en quoi consiste le pouvoir d'une idée en faisant abstraction de ce qui a causé son apparition, c'est-à-dire de la « causalité diachronique ». La connaissance de cette dernière permet toutefois d'éclairer la compréhension des identités, et inversement, « comprendre en quoi consiste la force de certaines idées, c'est gagner un élément de réponse pertinent sur la façon dont elles sont devenues essentielles à une société dans l'histoire¹² ».

Afin de préciser le rapport entre les deux démarches, Taylor présente dans cette « Digression » sa propre conception de la causalité historique. Les idées qu'il interprète dans *Les sources du moi* apparaissent dans la réalité socio-historique, soutient-il, comme incarnées dans des pratiques. « La relation fondamentale est que les idées définissent les pratiques comme des schèmes (*patterns*) de prescriptions et d'interdits¹³. » L'étude de ces « schèmes » permet de montrer que les changements historiques arrivent « dans les deux sens »¹⁴ : l'évolution des idées peut entraîner la transformation des schèmes et donc des pratiques, de même que l'évolution des pratiques implique celle des schèmes, qui peut alors réagir sur les idées théoriques. Or cette notion de « schème », désignée comme l'objet central de l'explication historique, anticipe la notion d'imaginaire social : cette dernière sera définie à sa suite comme l'ensemble des significations immanentes aux pratiques, qui en règlent l'exercice. Le concept fondamental de l'explication historique selon *Les sources du moi* devient ainsi le concept central du récit proposé par *Modern Social Imaginaries*.

On ne peut toutefois en déduire que ce dernier ouvrage entend, à la différence des *Sources*, proposer une explication historique complète de l'avènement de la modernité. Taylor prend soin de préciser, dans un chapitre intitulé « *The Specter of Idealism* »¹⁵, que son ouvrage n'offre pas une telle explication. Si telle était son ambition, l'ouvrage serait idéaliste, car il montre comment certaines idées ont transformé les imaginaires sociaux et donc les pratiques sociales, sans présenter l'analyse complémentaire du contexte de pratiques qui a nourri ces idées. La « Digression » des *Sources* avait souligné que la causalité historique va « dans les deux sens », or

10. Charles Taylor, *Sources of the Self. The making of Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, pp. 199-207. (Traduction : *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. Charlotte Melançon, Paris, Le Seuil, 1998, pp. 259-269.)

11. *Ibid.*, p. 202. (*Ibid.*, p. 263.)

12. *Ibid.*, p. 203. (*Ibid.*, p. 264.)

13. *Ibid.*, p. 203. (*Ibid.*, p. 265.)

14. *Ibid.*, p. 205. (*Ibid.*, p. 267.)

15. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, pp. 31-48.

Modern Social Imaginaries n'étudie que l'un des deux. Il propose donc une explication historique partielle.

Comment comprendre que Taylor puisse à la fois critiquer l'application du modèle de l'explication causale aux sciences humaines et soutenir que son ouvrage propose une explication causale partielle ? Il reconnaît d'un côté que, du point de vue empiriste adopté par les historiens, il existe derrière l'avènement des imaginaires sociaux qu'il étudie une « histoire causale complexe »¹⁶, impliquant des phénomènes de nature diverse (militaires, économiques, politiques ou religieux) ; mais il considère d'un autre côté que, s'il peut être instructif d'étudier ces causes multiples et les phénomènes de domination qu'elles révèlent, cette étude ne vise toutefois pas l'essentiel. En effet, même imposée par la force, aucune pratique sociale ne peut être accomplie sans faire sens pour les individus. Elle n'est pas directement configurée par le rapport de forces mais par le sens qu'elle revêt pour les acteurs. Or, pour comprendre ce sens, l'étude de la puissance d'attraction des idées est plus éclairante que celle des causes contingentes de leur avènement. Ainsi, on peut étudier le contexte de la domestication de la noblesse féodale par le pouvoir royal, mais ce qui importe est avant tout la transformation de la compréhension de soi de la noblesse qui en a résulté, le nouvel imaginaire social qui s'est exprimé dans l'idéal de civilité¹⁷.

Même si le récit proposé par *Modern Social Imaginaries* ne fournit pas une explication causale complète, il entretient des rapports étroits avec elle, parce qu'il nous présente des imaginaires sociaux qui seraient également l'objet central d'une explication historique satisfaisante. Certes, Taylor n'explore pas les causes contingentes multiples qui ont présidé à la formation et au développement de ces imaginaires, ce qu'un historien pourrait faire avec profit. Mais ces causes sont secondaires par rapport à la force propre aux idées, dont elles ne permettent pas de rendre compte.

Le rôle central de l'imaginaire social : des théories aux pratiques et retour

Le concept d'imaginaire social se trouve au centre de l'explication historique, parce qu'il permet de comprendre l'influence des idées sur les pratiques et celle des pratiques sur les idées, en raison de sa double dimension.

Ce que nous voyons dans l'histoire, c'est une série de pratiques humaines qui sont à la fois des pratiques matérielles portées par des êtres humains dans le temps et l'espace et souvent maintenues de façon coercitive, et à la fois des conceptions de soi (*self-conception*), des modes de compréhension. [...] Parce que les pratiques humaines font sens, elles contiennent certaines idées, on ne

16. *Ibid.*, p. 41 : « There is a complex causal story behind the fact that the ideal of civility develops an active, transformatory agenda. »

17. *Ibid.*, p. 33-39.

peut pas distinguer les deux pour poser la question: qu'est-ce qui cause quoi?¹⁸.

Taylor soutient donc que la distinction entre les pratiques et leurs compréhensions est relative et dépourvue de portée ontologique. On peut tantôt définir l'imaginaire social comme « la façon dont les gens imaginent leur existence sociale »¹⁹, c'est-à-dire comme une forme de compréhension implicite du social, tantôt comme le « répertoire »²⁰ des pratiques possibles pour les membres d'une société donnée, c'est-à-dire comme la condition de possibilité de leurs actions.

Si on ne peut établir de direction causale générale, on peut toutefois montrer, à propos d'une transformation historique précise, que l'évolution des pratiques a entraîné une transformation des idées, ou le contraire. En effet, même si toute pratique fait sens selon Taylor, il distingue le sens implicite des pratiques, des théories qui formulent explicitement des idées. Le terme d'« idée » utilisé par Taylor dans la citation précédente est donc ambigu, car les « idées » internes aux pratiques ne sont pas des idées abstraites, mais des imaginaires.

On comprend ainsi pourquoi le concept d'imaginaire social peut jouer un rôle central dans l'explication historique: il permet de résoudre le problème du rapport entre discours et pratiques que rencontre toute recherche historique animée d'une ambition synthétique. D'un côté, le concept d'imaginaire social permet de penser le passage des théories aux pratiques: l'imaginaire social constitue la « schématisation²¹ » des théories. L'analogie formulée par Taylor avec la schématisation des catégories dans la philosophie transcendantale kantienne permet de souligner que le passage des idées aux imaginaires sociaux correspond à une incarnation des idées dans le sensible, c'est-à-dire dans les pratiques. En devenant le sens de pratiques concrètes, les idées deviennent « opératoires dans l'histoire²² ». Par exemple la théologie de l'Alliance — la croyance en l'existence d'une alliance personnelle avec Dieu — a rendu possible un nouveau type de pratique ou d'institution: les églises puritaines²³.

18. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, pp. 31-32. « What we see in human history is ranges of human practices that are both at once, that is, material practices carried out by human beings in space and time, and very often coercively maintained, and at the same time, self-conceptions, modes of understanding. [...] Because human practices are the kind of thing that make sense, certain ideas are internal to them; one cannot distinguish the two in order to ask the question: Which causes which? ».

19. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, p. 23.

20. *Ibid.*, p. 25. Mais aussi Charles Taylor, « Précis de *Modern Social Imaginaries* », *Philosophiques*, vol. 33, n° 2, Automne 2006, p. 480.

21. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, p. 116.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, p. 109.

D'un autre côté, l'imaginaire social constitue un répertoire de pratiques, qui informe les théories. Ainsi, la théorie de la souveraineté populaire a pris une forme différente au cours des révolutions américaines et françaises, en raison de la différence de nature des pratiques préexistantes²⁴. Aux États-Unis, la nouveauté radicale du projet fédéraliste a pu se fonder sur une réinterprétation du statut des assemblées élues déjà présentes au niveau local, ce qui lui a permis d'acquérir un sens institutionnel clair et incontesté. L'absence de telles pratiques en France a rendu plus difficile la « schématisation » des idées révolutionnaires. Elles se sont toutefois étayées sur la réinterprétation d'un autre type de pratiques antérieures qu'étaient les émeutes populaires. La différence entre ces pratiques permet alors de rendre compte de la différence entre les imaginaires sociaux des deux pays et donc entre les théories politiques américaines et françaises de la souveraineté populaire. Elle rend raison de la primauté des formes représentatives aux États-Unis et de la glorification de la révolte en France²⁵.

Une histoire idéaliste?

Taylor soutient ainsi l'existence d'un rapport réciproque entre les idées et les pratiques. Mais ce rapport est en fait déséquilibré: « si la compréhension rend la pratique possible, il est également vrai que la pratique porte en bonne part la compréhension²⁶ ». On a d'un côté une condition de possibilité, de l'autre un simple support. Là où les idées sont dotées d'une véritable force de transformation des imaginaires sociaux, les pratiques ne font qu'infléchir de façon secondaire le sens des théories. L'idée de souveraineté populaire était véritablement nouvelle en France, car elle ne pouvait s'appuyer sur aucune institution préexistante, et la pratique des insurrections populaires a seulement contribué à en orienter le sens. De plus, s'il y a une relation d'influence réciproque entre les théories, qui sont des interprétations explicites, et les imaginaires sociaux, qui sont des interprétations implicites, la relation de ces interprétations aux rapports de domination qui en constituent le contexte n'est pas élucidée en elle-même. De la domination de la noblesse à l'idéal de civilité, il y a un saut qualitatif dont la théorie des imaginaires sociaux ne rend pas compte. L'effet des rapports de domination dans la constitution des pratiques, dont Taylor reconnaît l'existence, reste un point obscur de sa philosophie des imaginaires sociaux.

La tendance idéaliste du récit historique proposé dans *Modern Social Imaginaries* a été relevée par Thomas McCarthy²⁷. Il concède que Taylor a

24. *Ibid.*, « The Sovereign People », pp. 109-141.

25. *Ibid.*, p. 129.

26. *Ibid.*, p. 25: « If the understanding makes the practice possible, it is also true that it is the practice that largely carries the understanding. »

27. Thomas McCarthy, « Imaginaires sociaux et modernités multiples », *Philosophiques*, vol. 33, n° 2, Automne 2006, pp. 485-491.

reconnu la nature nécessairement « bifocale »²⁸ de la compréhension de la modernité — la société est l'expression de l'action collective (à travers l'opinion publique ou la souveraineté populaire) et de processus impersonnels objectifs (à travers les processus économiques). Toutefois, il lui reproche d'avoir accordé trop peu d'importance à l'analyse des processus objectifs par rapport à celle de l'action collective. Mais plus qu'une simple différence d'importance, c'est une différence de statut qui distingue les deux foyers de la conception bifocale de la modernité selon Taylor. Le foyer « objectif » ne renvoie qu'à l'illusion de l'existence de « lois » économiques ou sociales, c'est-à-dire d'une existence naturelle de la société. Si Taylor présente la conception « objectifiante »²⁹, c'est pour expliciter l'imaginaire social qui la fonde, et non pour en faire l'un des fondements de sa propre compréhension du social. Les significations implicites qui composent le foyer « subjectif » interviennent au contraire, comme nous allons le voir, à titre de fondements.

En répondant à McCarthy, Taylor soutient qu'il ne sous-estime pas l'importance des processus impersonnels et des rapports de domination, mais pointe seulement que ces derniers ne suffisent pas à déterminer les pratiques : « La modernisation institutionnelle ne se réalise pas sans un changement interne, culturel, pourrait-on dire ; c'est ce que j'essaie de cerner avec les termes de répertoire et d'imaginaire social³⁰. » Si le choix de ne présenter qu'une explication historique partielle, en montrant comment tout changement institutionnel doit correspondre à un changement culturel, n'est pas critiquable en lui-même, il reste à déterminer la nature du « changement culturel » que le concept d'imaginaire social permet de penser³¹. C'est seulement sur ce plan qu'il est possible de trancher la question de l'idéalisme de la conception taylorienne.

Compréhension d'une pratique et compréhension globale

Nous avons montré que le concept d'imaginaire social permet de penser l'influence réciproque des idées et des pratiques, se définissant à la fois comme compréhension de soi de la société et comme répertoire des pratiques adoptables par ses membres. L'imaginaire social possède cette double dimension parce qu'il contient deux types d'éléments.

28. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, p. 77.

29. *Ibid.* : « an objectifying account ».

30. Charles Taylor, « Réponses à mes critiques », *Philosophiques*, vol. 33, n° 2, Automne 2006, p. 508.

31. Ainsi, alors que Max Weber assume ce même choix dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Gallimard, Paris, 2003 [1905]) d'exposer le rôle de la culture (religieuse) dans le développement économique sans présenter le rapport inverse, il n'est pas pour autant conduit à une théorie du changement culturel comparable à celle de Taylor. Outre qu'il ne hiérarchise pas les deux rapports, on peut relever, entre autres, que le décalage entre contenus doctrinaux et pratiques est tel qu'il peut aller jusqu'à l'inversion : du dogme de la prédestination est issu une intensification de l'activité temporelle et de la responsabilité individuelle.

Notre imaginaire social est toujours complexe. Il inclut les attentes normales que nous avons envers les autres, le type de compréhension commune qui nous permet de réaliser des pratiques communes, lesquelles constituent notre vie sociale. Il inclut une compréhension de la façon dont on s'associe aux autres membres de notre société, dans l'accomplissement des pratiques communes³².

L'imaginaire social étant constitué de compréhensions globales de la société, à la fois normatives et descriptives, y compris la perception de son histoire et de son rapport aux autres sociétés, son contenu est proche de celui des théories, notamment philosophiques, de la société, et qui s'en distinguent essentiellement par leur forme argumentative. On comprend donc que ces théories soient en mesure de se diffuser dans la société, en innervant progressivement l'imaginaire social. Inversement, parce que l'imaginaire social comprend aussi les significations immédiates des pratiques les plus ordinaires, il est indissociable des pratiques, les transformations de ces dernières étant vouées à se répercuter dans la compréhension qu'en ont les individus.

Comment ces deux types de signification — les compréhensions de la vie sociale dans son ensemble et les compréhensions incorporées aux pratiques — s'articulent-elles l'une à l'autre ? Afin d'élucider ce point essentiel, que Taylor ne traite pas en tant que tel dans *Modern Social Imaginaries*, il faut analyser le concept d'« arrière-plan » (*background*). Taylor le présente comme un quasi-équivalent du concept d'imaginaire social³³, en renvoyant à l'usage qu'en font Searle dans le sillage de Wittgenstein³⁴, et Dreyfus dans sa lecture de Heidegger³⁵.

2. Arrière-plan et imaginaire social

Arrière-plan et règles constitutives

Taylor avait déjà, dans des textes antérieurs comme « *Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein* »³⁶, entrepris de rapprocher les pensées de Wittgenstein et de Heidegger à partir de la notion d'arrière-plan. Elle désigne l'ensemble des significations implicites sur lesquelles reposent nos expressions conscientes. Ces significations ne sont pas inconscientes, mais elles doivent ne pas être conscientes pour que l'on puisse

32. *Ibid.*, p. 24 : « Our social imaginary at any given time is complex. It incorporates a sense of the normal expectations we have of each others, the kind of common understanding that enables us to carry out the common practices that make up our social life. This incorporate some sense of how we all fit together in carrying out the common practice. »

33. *Ibid.*, p. 25.

34. John R. Searle, *The construction of social reality*, New York, Free Press 1995. (Traduction : *La construction de la réalité sociale*, trad. Claudine Tiercelin, Paris, Gallimard, 1998.)

35. Dreyfus, Hubert, *Being in the World*, Cambridge, MIT Press, 1991.

36. Charles Taylor, « *Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein* », in *Philosophical Arguments*, Cambridge (Massachusetts) et Londres, Harvard University Press, 1995.

affirmer quelque chose consciemment: on ne peut affirmer quelque chose sans se reposer sur des compréhensions implicites. Mais il nous est ensuite toujours possible de diriger notre attention vers ces compréhensions implicites et de les « expliciter ». Cette activité d'explicitation (« to *articulate* », également traduit par les verbes « formuler », « articuler », ou « exprimer »), centrale dans la philosophie de Taylor³⁷, consiste à rendre plus claire une signification, à lui donner une nouvelle expression, plus distincte que celle dans laquelle elle a été reçue. Ce nouvel acte d'explicitation reposera toutefois nécessairement lui aussi sur de nouvelles significations implicites. L'arrière-plan, c'est ce dont on n'est pas conscient, car « la place est déjà occupée par ce qu'il [l'arrière-plan] rend intelligible³⁸ ».

La prise en considération de cet « arrière-plan » implique de concevoir l'activité humaine comme constitutivement engagée dans un monde qui lui donne sens. Wittgenstein et Heidegger se rejoignent aux yeux de Taylor dans la conception du sujet comme « formé »³⁹ par son engagement dans une forme de vie ou d'existence. Il précise le sens qu'il attribue à cette notion de « formation » en évoquant le cas de la « formation » de notre expérience par notre constitution corporelle⁴⁰. On peut déduire de mon incapacité à voir le mur situé derrière moi le fait que mon expérience est causalement déterminée par ma constitution corporelle. Mais on peut aussi remarquer que, lorsque je regarde devant moi, certaines choses m'apparaissent à portée de main, d'autres inaccessibles, certaines en haut, d'autres en bas, certaines utiles, d'autres dangereuses, etc.: mon expérience est « formée » par ma constitution, en ce que la description de mon expérience prend seulement sens à partir de mon existence corporelle. Il ne s'agit plus ici de relation causale, mais de condition d'intelligibilité. C'est cette seconde perspective qui est adoptée par Taylor. Le concept d'« arrière-plan » doit permettre de penser que toute action ne prend sens qu'à partir de la situation — au sens non seulement corporel mais aussi linguistique, social ou historique — de l'agent qui l'effectue. Il s'agit donc d'une notion interprétative, explicitement opposée à une notion causale.

Wittgenstein a montré les limites de la thèse de l'atomisme de la signification, relève Taylor. Pour donner le sens d'une proposition, je dois énoncer d'autres propositions. Si je veux donner le sens de ces propositions, je devrai alors en énoncer d'autres, et ainsi de suite. Toutefois, lorsque je découvre ce phénomène, deux possibilités distinctes s'offrent à moi, dans la philosophie wittgensteinienne. Je peux poursuivre indéfiniment l'explicitation des

37. Voir Ruth Abbey, *Charles Taylor*, Princeton University Press, Princeton, 2000, « Articulation », pp. 41-47.

38. *Taylor*, « *Lichtung* or *Lebensform*: Parallels between Heidegger and Wittgenstein », p. 69.

39. *Ibid.*, p. 61.

40. *Ibid.*, p. 62-63.

propositions par d'autres, autrement dit, je peux continuer à jouer un jeu de langage. Je peux aussi couper court à la régression à l'infini, en m'arrêtant, non pas à « une présupposition non fondée », mais à une « manière non fondée de procéder »⁴¹, autrement dit à la reconnaissance des règles du jeu. Or la théorie de l'arrière-plan de Taylor conduit à faire fusionner ces deux possibilités. Le premier cas se rapproche certes du processus infini d'explicitation de l'arrière-plan décrit par Taylor. Mais ce processus ne correspond pas, pour Wittgenstein, à l'expression, de plus en plus distincte, d'une même signification: il s'agit d'un simple jeu de langage qui ne fait en rien progresser. Le second cas pourrait correspondre à l'opération consistant à éclairer une expression par le contexte de sens qui en détermine les conditions de possibilité. Toutefois, cette activité ne nécessite pas selon Wittgenstein de régression à l'infini, à la différence de ce que décrit Taylor. On peut tout simplement montrer les règles du jeu de langage qui rendent possible la proposition concernée, en les appliquant.

De l'arrière-plan, remarque Taylor, « on peut dire que c'est ce que "j'ai toujours su", ou ce que je sentais, même si je ne le "savais" pas⁴² ». C'est la continuité de ces usages du verbe « savoir » qui permet l'explicitation: ce que je « savais » de façon peu consciente, je peux le formuler afin d'actualiser ce savoir potentiel. Or il y a pour Wittgenstein une distinction stricte entre deux processus, qui correspondent aux deux usages que Taylor fait du verbe « savoir »: d'une part l'acquisition spontanée des règles de jeux de langage en raison de mon appartenance à une forme de vie, et d'autre part la formulation de certaines propositions en fonction de ces règles, qui ne sont pas éclaircies par ces formulations. Dans le premier cas, il ne s'agit pas à proprement parler d'un savoir, mais de ce qui m'est donné d'emblée comme règle et qui n'est pas susceptible de preuve ou de vérification, parce que les modes de preuves et de vérifications reposent aussi sur des règles⁴³.

Ainsi, la théorie de l'arrière-plan de Taylor se distingue de celle de Wittgenstein par l'introduction d'une distinction entre expression et signification: une même signification pouvant être exprimée sous plusieurs formes, il est possible de rendre une signification plus claire ou plus explicite qu'elle ne l'était dans une expression antérieure. Une signification peut même être exprimée de façon non linguistique (dans l'expérience) avant d'être exprimée

41. Ludwig Wittgenstein, *De la certitude*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1987, p. 52.

42. Taylor, « *Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein* », p. 69: « What I bring out to articulacy is what I "always new", as we might say, or what I had a "sense" of, even if I didn't "know" it. »

43. Wittgenstein, *De la certitude*, p. 59-60 (§151, 152, 153): « Moore ne *sait* pas ce qu'il affirme savoir, mais c'est pour lui quelque chose de solidement fixé, comme pour moi. [...] Les propositions qui pour moi sont solidement fixées, je ne les apprends pas explicitement. [...] Personne ne m'a enseigné que mes mains ne disparaissent pas quand je ne leur prête pas attention. »

par le langage⁴⁴. À l'inverse, Wittgenstein ne connaît qu'un seul plan d'existence des significations, qui est strictement linguistique. On peut faire varier les propositions à l'infini, il s'agira toujours de nouvelles significations, et non d'un approfondissement de significations antécédentes.

Dans un article intitulé « *To follow a rule*⁴⁵ », Taylor oppose deux interprétations de la théorie wittgensteinienne des règles, celle de Kripke et la sienne⁴⁶. Alors que Kripke postule un lien causal de fait entre règle et pratique réglée, expression d'un conditionnement social, Taylor suppose l'existence d'un lien de signification. En effet, souligne-t-il, si l'on nous demande pourquoi nous avons accompli une action, nous serons toujours en mesure d'en expliciter les raisons⁴⁷. On agissait donc pour des raisons non explicites, mais non sans raison. Taylor prend l'exemple de la règle exprimée par un panneau directionnel, représentant une flèche. Si nous voulons rejoindre la ville indiquée par le panneau, nous suivrons la flèche dans le sens de la pointe, sans avoir conscience de la règle que nous appliquons. Mais si on nous le demande, nous pourrions expliciter notre compréhension de la règle « suivre une flèche » en montrant que le mouvement d'une flèche réelle va aussi dans le sens de la pointe. La règle n'est donc pas arbitraire⁴⁸. Mais comment justifier le lien, que Taylor semble supposer naturel ou nécessaire, entre une flèche « réelle » et le symbole de flèche ? Ce lien ne peut pas être justifié pour Wittgenstein⁴⁹. Pour cette raison, si l'on nous interrogeait, non plus sur la flèche mais sur le nom de ville inscrit sur le même panneau, comment pourrait-on justifier la règle impliquant que ce nom désigne cette ville ? Faire appel à l'étymologie du nom de ville reviendrait à convoquer des significations qui ne sont pas connues, même implicitement, de la majorité des individus. Pour Wittgenstein, « il y a une appréhension de la règle qui n'est pas une interprétation, mais qui se manifeste dans ce que nous appelons "suivre la règle" et "l'enfreindre" selon les cas de son application⁵⁰ ». Si je peux interpréter sans fin le sens d'une expression linguistique, je peux seulement constater que les règles linguistiques ont été ou non respectées dans la constitution de cette expression.

Affirmer que les règles ne sont pas des interprétations ne revient toutefois pas à soutenir qu'elles aient une action purement mécanique et causale sur le sujet, selon les termes de l'alternative posée par Taylor. On peut

44. Taylor, « Interpretation and the Sciences of Man », p. 23 (« L'interprétation et les sciences de l'homme », p. 147).

45. Charles Taylor, « To follow a rule », *Philosophical Arguments*, pp. 165-180.

46. *Ibid.*, p. 167.

47. *Ibid.*, p. 168.

48. *Ibid.*, p. 168 : « following arrows toward the point is not just an arbitrary imposed connection ; it makes sense, granted the way arrows move ».

49. Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004, § 372, p. 171 : « Le seul corrélat dans le langage d'une nécessité de nature est une règle arbitraire. »

50. *Ibid.*, § 201, p. 127.

considérer que l'acteur agit en vertu d'une croyance en l'efficacité de la règle, parce qu'il vit dans un monde social où les conséquences qu'entraînent le fait de suivre ou d'enfreindre la règle sont constatables. Cette croyance sociale ne porte toutefois pas sur les raisons justifiant la règle, mais sur sa forme même. Imaginons quelqu'un qui suivrait les flèches de circulation pour se diriger, parce qu'il a appris à utiliser cette règle et a pu constater son efficacité, sans avoir jamais établi de lien entre le symbole de flèche et les flèches « réelles ». Quand on lui demande pour quelle raison il suit cette règle, il découvre alors ce lien par la réflexion et choisit de l'invoquer, parce que celui-ci lui paraît en être une justification satisfaisante. Il n'y aurait cependant aucune raison d'affirmer que ce lien était la raison implicite de son action. On peut seulement obéir ou contrevenir à une règle, selon une opposition strictement binaire, alors que les différentes interprétations possibles d'une règle sont indénombrables.

Arrière-plan et monde de significations

Taylor inscrit sa théorie de l'arrière-plan dans l'héritage de la pensée transcendantale kantienne. Il s'agit d'aller plus loin dans l'analyse des *a priori* dont nous n'avons pas conscience quand nous pensons, mais aussi parlons ou agissons. Cette perspective était déjà celle de Heidegger, qui est le second auteur convoqué par Taylor. Heidegger propose dans *Être et Temps* d'ajouter aux *a priori* catégoriaux de Kant des *a priori* existentiels, qui sont les conditions de possibilité de la compréhension de notre existence. Le « monde » est pour Heidegger un existentiel, c'est-à-dire une modalité originelle de notre existence, qui rend l'expérience possible. C'est une structure de signifiante, à partir de laquelle le sens peut nous advenir⁵¹. Cette définition du monde comme sens implicite sur lequel repose toute signification correspond à ce que Taylor désigne par la notion d'arrière-plan.

De plus, l'explicitation de nos compréhensions implicites représente une transformation de soi pour Taylor: « en devenant conscients, nous transformons aussi notre activité⁵² ». Or la théorie heideggérienne de la compréhension de soi — *self-interpretation* selon le terme de Dreyfus, à travers lequel Taylor lit Heidegger — implique également une transformation de ce type. L'être du *Dasein* consiste à se comprendre lui-même comme existant. Cette compréhension est l'accomplissement ou la réalisation de son être⁵³. L'interprétation de soi est donc également une réalisation de soi pour Heidegger. Il semble donc que Taylor lise Wittgenstein à partir de la théorie

51. Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, § 14, pp. 98-102.

52. Charles Taylor, « Hegel's philosophy of Mind », in *Philosophical Papers*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 84. (Traduction: « Esprit et action dans la philosophie de Hegel », in *La Liberté des modernes*, p. 97.)

53. Martin Heidegger, *Être et Temps*, § 4, pp. 36-39.

heideggérienne de la compréhension : l'analyse wittgensteinienne des règles ne se suffit pas elle-même, parce que ces règles n'existent que dans une structure de signifiante qui leur donne sens.

Mais s'il interprète la philosophie du langage de Wittgenstein à l'aide de la philosophie heideggérienne, il comprend cette dernière à travers l'œuvre de Merleau-Ponty⁵⁴. En effet, Taylor n'interprète pas la conception heideggérienne de la compréhension de soi à travers la question de l'Être mais à travers celle proprement merleau-pontienne de l'incarnation physique et sociale de l'homme. La distinction entre expression et signification se trouve déjà dans la philosophie de Merleau-Ponty, selon laquelle l'expression conceptuelle prolonge le sens qui était déjà exprimé dans les gestes⁵⁵.

La notion d'arrière-plan proposée par Taylor est donc une notion interprétative, qui s'inscrit dans la perspective d'une phénoménologie de l'explicitation progressive d'un sens, et non dans une perspective de type wittgensteinien, dans laquelle la signification est strictement identique à son expression dans une proposition.

Arrière-plan et dispositions

Lorsque Taylor associe, dans *Modern Social Imaginaries*, la notion d'imaginaire social à celle d'arrière-plan, il renvoie cette dernière à deux références : à la lecture de Heidegger par Dreyfus, que nous venons d'évoquer, mais aussi à *La construction de la réalité sociale* de Searle, d'orientation wittgensteinienne. La notion d'arrière-plan de Searle est toutefois très éloignée de celle que Taylor identifie chez Heidegger. Elle doit certes également permettre de penser « l'activité engagée » du sujet, en tant que cet engagement dans une forme de vie informe sa compréhension linguistique, perceptive ou sociale. Mais Searle propose d'utiliser un nouveau type de causalité, la « causalité neurophysiologique »⁵⁶. L'arrière-plan est « un ensemble de dispositions non intentionnelles ou pré-intentionnelles qui permettent les états intentionnels »⁵⁷. Et Searle de préciser qu'il faut ici donner un sens causal au verbe « permettre » (*to enable*) : l'arrière-plan est un ensemble de dispositions neurobiologiques permettant d'agir ou de percevoir le monde de façon conforme à certaines règles. Cette perspective est donc diamétralement opposée à celle de Taylor, qui refuse toute explication naturaliste et causale de l'expérience humaine.

54. Charles Taylor, *La liberté des modernes*, « Avant-propos », p. VI.

55. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 209.

56. Searle, *The Construction of social Reality*, p. 129. (*La construction de la réalité sociale*, p. 170.)

57. *Ibid.*, p. 129. (*Ibid.*, p. 169.)

Si Taylor convoque cette référence, c'est sans doute⁵⁸ parce qu'il trouve dans l'œuvre de Searle un projet d'approfondissement de l'analyse linguistique de Wittgenstein par une théorie anthropologique explicite. Searle conçoit l'ensemble des dispositions comme un tout, nommé arrière-plan, alors que Wittgenstein n'avait pas besoin de cette notion globale. Le concept d'arrière-plan permet à Taylor comme à Searle de penser la réalité non intentionnelle sur laquelle reposent nos états intentionnels, à partir d'un concept qui n'est plus tant linguistique qu'anthropologique. Cette seconde conception de l'arrière-plan correspond alors à la définition de l'imaginaire social comme « répertoire » : l'ensemble des règles d'après lesquelles un individu peut agir est conçu comme le répertoire d'actions qu'il est en mesure d'effectuer.

Cette appropriation de la notion searlienne d'arrière-plan rejoint celle de la notion bourdieusienne d'*habitus*, que Taylor convoque dans le « Précis » de *Modern Social Imaginaries*⁵⁹ comme dans son premier article consacré à l'imaginaire social⁶⁰, et à laquelle il se référait déjà pour penser l'arrière-plan⁶¹. Certes, cette notion d'*habitus* repose sur des présupposés incompatibles avec ceux de Searle. L'*habitus* désigne chez Bourdieu une forme de causalité inconsciente, conçue à partir du modèle chomskyen de l'assimilation inconsciente des règles⁶², auquel Searle s'oppose explicitement, en soutenant que l'individu ne suit pas inconsciemment des règles intériorisées mais développe des compétences fonctionnellement équivalentes aux règles. Mais Taylor ne retient des théories de Bourdieu et de Searle que le concept général de « disposition », qu'il comprend, de façon très éloignée de l'une comme de l'autre, sur un mode merleau-pontien. Les dispositions désignent pour Taylor l'existence incarnée des significations sociales, en tant qu'elles n'expriment pas une régulation, inconsciente ou physiologique, du comportement social, mais une certaine façon de se rapporter au monde, dont la signification est toujours explicitable, c'est-à-dire susceptible d'une reprise subjective. La conception taylorienne des dispositions ne partage donc pas l'ambition commune à celles de Searle et de Bourdieu : permettre de penser le mode d'être spécifique des règles constitutives des actions, en tant qu'il ne peut être assimilé à celui de significations interprétables, parce que agir selon

58. Au-delà de la reprise de la distinction entre « règles régulatrices » et « règles constitutives », employée par Searle depuis *Les actes de langage*, Hermann, 1972 [1969].

59. Voir Taylor, « Précis de *Modern Social Imaginaries* », p. 480. Voir Gaonkar, Dilip, « Towards new imaginaries, an introduction », in *Public Culture*, vol. 14, n° 1, Hiver 2002, p. 10 : « The social imaginary [...] is closer to Pierre Bourdieu's notion of *habitus*. »

60. Taylor, « Two theories of modernity », *The Hastings Center Report*, vol. 25, n° 2, mars-avril 1995, pp. 28-30.

61. Taylor, « To follow a rule », pp. 171-180.

62. Pierre Bourdieu, « Préface » de *Architecture gothique et pensée classique*, Erwin Panowsky, Paris, Minuit, 1970, p. 153.

une règle et interpréter la signification de cette même règle sont deux activités différentes.

Nous avons montré que les deux notions d'arrière-plan auxquelles Taylor se réfère pour étayer la notion d'imaginaire social sont strictement distinctes. Le concept de compréhension de soi et celui de répertoire des pratiques dont on sait adopter les règles ne peuvent être confondus. Le premier a pour objet la façon dont les individus donnent sens à leurs actions, le second la constitution même de ces actions. Comment les deux concepts d'arrière-plan participent-ils à la constitution de celui d'imaginaire social⁶³ ?

3. L'imaginaire social, une théorie des identités culturelles et non des pratiques sociales

Règles sociales et actes publics

Si le concept d'arrière-plan, comme celui d'imaginaire social, désigne à la fois pour Taylor la compréhension globale que nous avons de notre société et les règles constitutives de nos pratiques, la seconde dimension s'efface toutefois, dans son analyse, au profit de la première. Un passage de *Modern Social Imaginaries* explicite cette disparition :

De même que la pratique sans sa compréhension n'aurait pas de sens pour nous et serait donc impossible, de même cette compréhension suppose, pour avoir un sens, une saisie plus large de notre situation dans son ensemble : comment nous nous positionnons les uns par rapport aux autres, comment nous sommes parvenus où nous sommes, comment nous nous rattachons aux autres groupes, et ainsi de suite⁶⁴.

C'est l'analogie établie entre ces deux rapports de signification — entre la pratique et sa compréhension, entre cette dernière et la compréhension d'ensemble de la société — qui justifie l'unité du concept d'imaginaire social : il comporte deux niveaux de sens, le plus large englobant le plus restreint. Mais en dépit de l'identité du terme utilisé — « avoir un sens » (*make sense*) — ce n'est pas le même rapport qui est décrit dans les deux cas. L'absence de sens désigne dans le premier l'absurdité découlant du non-respect des règles constitutives d'une pratique : si je ne connais pas les règles d'une pratique, je

63. Il y a toutefois une différence entre la notion d'arrière-plan et celle d'imaginaire social : l'arrière-plan a pour caractéristique d'être implicite, c'est-à-dire de ne pas être au premier plan, même s'il est toujours susceptible d'y être ramené, c'est-à-dire d'être explicite. L'imaginaire social inclut l'arrière-plan et le premier plan. Cette dialectique de l'explicite et de l'implicite est en effet propre à une conscience individuelle, alors que l'imaginaire social vise le caractère collectif de l'arrière-plan : même si un individu explicite un aspect de son imaginaire social, même si cet aspect est l'objet d'une prise de conscience politique, il sera en même temps toujours implicite dans l'activité ordinaire d'autres individus.

64. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, p. 25 : « Just as the practice without the understanding wouldn't make sense for us and thus would not be possible, so this understanding supposes, if it is to make sense, a wider grasp on our whole predicament : how we stand to each others, how we got to where we are, how we relate to others groups, and so on. »

ne pourrai tout simplement pas l'accomplir. Elle ne désigne dans le second cas que l'impossibilité, pour l'interprète, de justifier cette pratique par l'existence de valeurs culturelles partagées, et donc de supposer l'existence d'une communauté unifiée.

Afin d'expliciter cette distinction, prenons un exemple proposé par Taylor pour présenter le concept d'imaginaire social : l'organisation d'une manifestation⁶⁵. Cette pratique est possible parce que nous l'avons « dans notre répertoire⁶⁶ ». Nous savons comment nous rassembler, lever des bannières, marcher ensemble ou nous organiser par groupes, nous savons que nous devons rester dans certains espaces et ne pas utiliser la violence. Bref, « nous comprenons le rituel⁶⁷ ». Si je ne sais pas comment participer à une manifestation et que, par exemple, je prétends manifester seul dans ma chambre, je ne manifesterai tout simplement pas. Dire que mon acte n'a pas de sens signifie ici que je ne réalise pas l'acte désiré, car la règle constitutive de l'acte est indissociable de l'acte lui-même.

Mais Taylor affirme que, de la même façon que la règle constitutive est la condition d'existence de l'acte, une compréhension implicite partagée de notre société est la condition d'existence de la règle constitutive. Il faut, pour pouvoir manifester, avoir une compréhension du fonctionnement politique de la société dans laquelle nous vivons, de son rapport aux autres nations et peuples, de son histoire — soit que l'on reconnaisse la liberté de manifester en paix comme un acquis historique, soit que cette liberté soit ce à quoi l'on aspire par cette action. La manifestation « n'aurait pas de sens » sans cette saisie plus large de notre situation.

Toutefois, si les règles constitutives de la manifestation doivent être partagées par les participants pour que la description « ils manifestent ensemble » soit valable, rien n'indique la nécessité qu'ils partagent une compréhension commune de leur société : on peut manifester ensemble contre la même chose, au nom de valeurs opposées. Et quand bien même on montrerait que les manifestants partagent implicitement des valeurs fondamentales, au nom de quoi pourrait-on en déduire qu'elles sont la condition d'existence de leurs actes ? De ce qu'elles apparaissent à l'interprète comme la condition de sa compréhension de cette société comme un tout homogène, on ne peut simplement déduire qu'elles le soient de la réalisation même des pratiques. L'analyse réalisée sur un mode wittgensteinien du rituel de la manifestation, c'est-à-dire des règles auxquelles il faut se conformer pour participer à une manifestation, ne nécessite aucunement de faire intervenir une compréhension globale de la société. Les individus connaissent les règles de la manifestation parce qu'ils vivent dans une société, ou ont pu observer une société dans laquelle de telles règles existent.

65. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, pp. 26-27.

66. *Ibid.*

67. *Ibid.*, p. 26.

L'exemple de la manifestation reste toutefois équivoque, car il diffère des actes sociaux ordinaires par son caractère explicitement politique. Cette ambiguïté se manifeste à travers le double sens de l'expression « *common practices* » : les pratiques rendues possibles par l'imaginaire social selon Taylor sont-elles collectives ou communes ? Autrement dit, l'imaginaire social rend-il possible les pratiques réalisées collectivement, ou les pratiques réalisées par chacun, suivant des règles sociales ? Dans ses travaux sur Hegel, Taylor réservait aux seuls objets de « l'expérience publique⁶⁸ » le fait d'être constitué par des interprétations du social. Or cette distinction n'apparaît plus dans son usage de la notion d'imaginaire social. Les exemples les plus utilisés par Taylor sont ceux de pratiques collectives : le vote, la manifestation ou la révolution. Mais *Modern Social Imaginaries* évoque aussi allusivement d'autres types d'exemples, comme celui du comportement économique ou de la capacité à se comporter en fonction des règles de la hiérarchie sociale⁶⁹. La notion d'imaginaire social n'a donc pas pour fonction de penser la spécificité des actions publiques collectives.

Règles sociales et les actes sociaux ordinaires

S'il semble difficile de concevoir des individus allant voter, manifester ou « faire la révolution » sans se représenter de façon plus ou moins explicite la société à laquelle ils pensent appartenir, ce trait perd de son évidence lors de l'accomplissement d'actes sociaux ordinaires.

Taylor prend l'exemple des difficultés rencontrées dans certaines sociétés à mettre en place de grandes entreprises non étatiques, liées au fait qu'un climat de confiance ne s'y établit que dans le cadre d'entreprises familiales. « L'imaginaire social, dans ces sociétés, distingue entre ce qui fait partie de la famille et ce qui n'en fait pas partie, à des fins d'association économique⁷⁰. » Mais a-t-on besoin de faire appel à une compréhension globale de notre société, pour considérer que les associations réalisées hors de notre famille ne sont pas fiables ? L'opposition entre la famille et ce qui n'en fait pas partie ne nécessite pas de passer par une compréhension globale de la société — et peut même la dépasser, si certains membres de la famille vivent dans une autre société. La famille ne s'oppose pas à l'entité « société », mais à tout ce qui est hors de la famille. On ne peut donc affirmer que cette compréhension soit nécessairement une compréhension de la société comme totalité, une compréhension du social par le social⁷¹. Par ailleurs,

68. Taylor, *Hegel and Modern Society*, p. 88 (*Hegel et la société moderne*, p. 88).

69. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, pp. 24-26.

70. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, note 2, p. 198 : « The social imaginary in these societies mark discrimination — between kin and nonkin — for purpose of economic association. »

71. Taylor, « Précis de *Modern Social Imaginaries* », p. 480 : Dans « imaginaire social », « le terme *social* figure doublement, comme adjectif subjectif et objectif. C'est notre façon partagée d'imaginer la société. »

l'application de la règle qui distingue entre membres et non-membres de la famille n'est pas identique aux interprétations multiples qui peuvent en être données.

Prenons l'exemple du jeu d'échecs, antérieurement utilisé par Taylor pour montrer que toute pratique repose sur des règles constitutives explicites⁷². Si je veux jouer aux échecs, j'ai besoin de connaître les règles du jeu, et je pourrai toujours, si on me le demande, expliciter ces règles. Toutefois cette explicitation se limitera à une reformulation de ces règles dont je dois accepter l'arbitraire, et ne pourra pas les justifier en les intégrant dans un sens social plus large. L'ethnologue étudiant la pratique des échecs pourra sans doute montrer que cette pratique ne fait sens que dans un certain type de sociétés, mais il ne produira pas par là même une élucidation de la compréhension implicite que les joueurs ont des règles du jeu.

En réponse à une critique antérieure de Vincent Descombes⁷³, qui lui objectait déjà l'impossibilité de considérer l'application ordinaire du répertoire d'action dans une société comme une interprétation⁷⁴, Taylor soulignait que, lorsqu'on entreprend de comparer des cultures, les différences apparaissent mieux si « on considère les différents langages et répertoires qui sont en usage dans ces différentes cultures comme des appréhensions différentes d'une même condition humaine⁷⁵ ». Le fondement de la thèse de Taylor est donc la possibilité, pour l'interprète, de lire les pratiques réalisées dans une société comme un texte, comme une compréhension implicite du social par lui-même, dont l'explicitation permettrait de découvrir une interprétation cohérente de la condition humaine.

De la possibilité de comprendre le répertoire des pratiques en cours dans une société comme manifestation d'une interprétation propre à cette société, Taylor conclut que ce répertoire est fondé dans cette interprétation, autrement dit que les pratiques individuelles ont cette interprétation pour condition d'existence. Mais ce n'est pas parce que l'interprète ressent le besoin de mettre en évidence un sens global, lui permettant d'appréhender son objet de façon synthétique, que ce sens est effectivement la condition de possibilité des pratiques (ce qui ne veut pas dire que les individus n'ont pas une telle vision compréhensive de leur société). Le concept de répertoire ne sert finalement chez Taylor qu'à donner un contenu à l'interprétation de soi

72. Charles Taylor, « The Validity of Transcendental Arguments », *Philosophical Arguments*, p. 29.

73. Vincent Descombes, « Is There an Objective Spirit? » in James Tully (dir.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

74. Taylor, « Reply and Re-articulation », in *Philosophy in an Age of Pluralism*, p. 239.

75. Taylor, « Reply and Re-articulation », p. 239. « We can come to see the different languages and repertoires which are at home in these different cultures as offering different takes on a common human condition, which can be gestured at by referring to certain inescapable nodal points. »

de la société, et ne correspond pas à une analyse de la constitution des pratiques sociales.

Significations intersubjectives et significations communes

Notre critique peut être reformulée à partir d'écrits antérieurs de Taylor. Ainsi, dans l'article « L'interprétation et les sciences de l'homme », Taylor distinguait les « significations intersubjectives » des « significations communes ». Les significations intersubjectives forment « un langage commun⁷⁶ » aux membres d'une société : il s'agit d'un ensemble de significations immanentes aux pratiques communes, qui sont les conditions de possibilité de toute forme de compréhension ou d'interaction entre les individus. Elles « sont constitutives de la matrice sociale⁷⁷ » : là où il n'y a plus de significations intersubjectives, affirme Taylor, il n'y a plus une mais plusieurs sociétés. De leur côté, les « significations communes » désignent les valeurs, croyances et aspirations constituant les références partagées par tous les membres d'un groupe. « Les significations communes sont la base de la communauté⁷⁸ » : elles sont ce qui permet à une société donnée d'exister comme sujet collectif.

Les significations intersubjectives donnent aux gens un langage commun pour parler de la réalité sociale et une compréhension commune de certaines normes, mais ce n'est que par les significations communes que ce monde commun auquel chacun se réfère contient des actions, des célébrations, des émotions communes significatives [...] C'est ce qui fait la communauté⁷⁹.

Parce que les significations intersubjectives constituent un « langage », elles peuvent être comprises sur le mode wittgensteinien comme un ensemble de règles impersonnelles constitutives des pratiques. Le modèle du rapport entre la parole et le langage est souvent convoqué par Taylor pour penser le rapport entre les pratiques sociales et leur arrière-plan⁸⁰ : de même que pour pouvoir parler il faut connaître les règles linguistiques, de même pour agir socialement il faut connaître les règles sociales. Les significations communes requièrent un tout autre type d'analyse : elles correspondent aux actions, célébrations, émotions « significatives ». Autrement dit, leur spécificité dépend d'une compréhension, partagée par les individus de la communauté en question. Il m'est possible de découvrir les significations communes de ma propre communauté en m'interprétant moi-même, en recherchant quelles sont les valeurs fondamentales sur lesquelles reposent mes évaluations

76. Taylor, « Interpretation and Sciences of Man », p. 37 (« L'interprétation et les sciences de l'homme », p. 166).

77. *Ibid.*, p. 36 (*Ibid.*, p. 165).

78. *Ibid.*, p. 39 (*Ibid.*, p. 169).

79. *Ibid.*, p. 39 (*Ibid.*, p. 169).

80. Voir Abbey, *Charles Taylor*, pp. 191-193. Voir Charles Taylor, « The Importance of Herder », *Philosophical Arguments*, p. 94 : « this is what the holism of meaning amounts to : individual words can be words only within the context of an articulated language ».

circonstanciées⁸¹. Or cette distinction disparaît de *Modern Social Imaginaries*: ces deux types de significations sont intégrés au concept d'imaginaire social, dont ils forment les deux niveaux que nous avons repérés — les significations immédiates des pratiques et les compréhensions plus fondamentales qui en sont la condition de possibilité.

Les significations communes désignent ce qui doit être implicitement partagé pour que les significations intersubjectives soient possibles. En d'autres termes, aux yeux de Taylor, la société a la communauté comme condition de possibilité. Une société ne pourrait exister sans être unie par des valeurs communes fondamentales. L'imaginaire social désigne les significations immanentes aux pratiques, toujours conçues comme une langue commune⁸², mais ces dernières ont pour condition de possibilité des significations plus fondamentales, c'est-à-dire un ordre moral dont la prise de conscience collective doit permettre de fonder une identité collective forte. C'est ce que confirment les derniers chapitres de *Modern Social Imaginaries*: Taylor montre que l'explicitation de l'imaginaire social permet de faire apparaître une identité politique, définie comme l'ensemble « des valeurs ou des projets communs forts »⁸³, qui fait exister un agent collectif⁸⁴.

Taylor a toujours subordonné sa théorie des règles constitutives à sa théorie des valeurs communes, et *Modern Social Imaginaries* a seulement permis de radicaliser ce modèle. Cette subordination des significations intersubjectives aux significations communes est déjà perceptible dans la lecture qu'il propose de la notion hégélienne d'esprit objectif. Taylor inscrit Hegel et même Wittgenstein⁸⁵ dans la filiation de Herder. Herder critique déjà, comme le fera plus tard Wittgenstein, la conception référentielle du langage, en montrant qu'elle n'est pas un ensemble de signes se référant chacun à son objet. Toutefois, en tant que réalité globale, le langage exprime pour Herder la conscience d'un peuple. Au rapport référentiel atomique est substitué un rapport holiste d'expression d'une conscience. Selon Herder, souligne Taylor, « chacune des diverses langues exprime la vision du monde particulière à la

81. Nous ne rejoignons donc pas la lecture que Descombes propose de cet article de Taylor, parce qu'elle fait disparaître la distinction taylorienne entre les significations communes et intersubjectives au bénéfice des dernières, c'est-à-dire des règles constitutives des pratiques, auxquelles Descombes donne alors le nom global de « significations communes ». Descombes lit la théorie de Taylor comme une théorie des pratiques sociales, en négligeant son fondement dans une théorie de la communauté. Voir Descombes, « Pourquoi les sciences morales ne sont-elles pas des sciences naturelles ? ». Cette thèse est reprise dans *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996, « L'esprit objectif », pp. 267-308.

82. Taylor, « Réponses à mes critiques », p. 510: on peut « identifier "un" imaginaire à partir d'un groupe qui le partage et partant se trouve capable de soutenir des pratiques communes, de la même façon qu'on peut identifier une langue comme étant celle parlée par telle société ».

83. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, p. 189.

84. *Ibid.*, p. 190: « strong common agency », ou « strong collective agency ».

85. Taylor, *Hegel and Modern society*, p. 164 (*Hegel et la société moderne*, p. 164).

collectivité qui la parle⁸⁶ ». Lorsque Taylor soutient que le répertoire d'une société exprime une compréhension particulière de la condition humaine, il relaie donc cette perspective herderienne. Il ne s'agit pas d'étudier la façon dont le social fonctionne comme un langage, ou la manière dont les individus utilisent des règles sociales pour exprimer des significations sociales, mais de déchiffrer les pratiques d'une société dans son ensemble comme l'expression de valeurs partagées. Taylor ne remet pas en cause la notion hégélienne de *Volksgeist* (esprit d'un peuple)⁸⁷, héritée de Herder : « on peut comprendre sans difficulté l'idée d'un *Volksgeist*, c'est-à-dire d'un peuple qui exprime ses idées dans des institutions communes par lesquelles les membres de ce peuple définissent leur identité⁸⁸ ». L'analyse des règles constitutives des pratiques sociales est donc soumise à une compréhension de l'interprétation de soi de la société en question, c'est-à-dire finalement de son identité, en tant que communauté.

Imaginaire social et idéologie

L'avantage de la distinction entre les significations intersubjectives et communes résidait dans sa portée critique⁸⁹. L'explicitation des significations communes permet de critiquer les significations intersubjectives qui s'en écartent, c'est-à-dire de montrer que certaines pratiques s'éloignent de leur idéal fondateur. Les significations communes avaient ainsi une fonction de rectification des significations intersubjectives. La suppression de cette distinction dans *Modern Social Imaginaries* a pour effet d'occulter cette fonction critique. Taylor contourne ce problème en soutenant que son concept d'imaginaire social est à la fois doté d'une dimension constitutive et d'une dimension idéale⁹⁰. Il ne devient une idéologie que si l'on cesse de percevoir sa part d'idéal pour le croire intégralement réalisé dans notre société. On entretient, par exemple, un rapport idéologique à l'imaginaire social démocratique si l'on croit que notre société est intégralement démocratique. Or « certaines personnes participent d'une forme de gouvernement démocratique, même si ce n'est pas le cas de tout le monde, comme notre imaginaire de la légitimité démocratique nous le donne à croire⁹¹ ». La participation effective de « certaines personnes » à une forme démocratique de gouvernement devrait être considérée comme la manifestation du caractère constitutif de cet imaginaire.

86. *Ibid.*, p. 164. (*Ibid.*, p. 164).

87. *Ibid.*, p. 94. (*Ibid.*, p. 94).

88. *Ibid.*, p. 94. (*Ibid.*, p. 94).

89. Voir Gagnon, Bernard, *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*, Presses de l'Université de Laval, Saint-Nicolas (Québec), 2002, pp. 231-232.

90. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, p. 183.

91. *Ibid.*, p. 183 : « some people are engaging in a form of democratic self-rule, even if not everyone, as our comfortable self-legitimation imagine ».

Cette distinction entre les dimensions constitutive et idéale de l'imaginaire social pose toutefois problème: les individus qui ne participent pas aux pratiques démocratiques les ont-ils dans leur répertoire? Si l'on affirme qu'ils ne les ont pas, on doit en conclure qu'il n'y a pas coïncidence entre l'extension des pratiques démocratiques selon l'imaginaire de la société et selon l'étude des pratiques démocratiques effectives. Si l'on affirme que ces individus ont néanmoins ces pratiques dans leur répertoire, il reste à déterminer comment on peut le justifier, puisque ces pratiques ne sont jamais effectuées.

Sans doute Taylor n'affronte-t-il pas réellement ce problème en raison de la résolution hégélienne d'ascendance herderienne qu'il adopte implicitement. Ce qu'il appelle les « significations communes » et les « significations intersubjectives », puis l'imaginaire social, apparaissait d'abord dans son œuvre sous la forme des concepts hégéliens de *Sittlichkeit* et d'esprit objectif. Ce sont les deux noms d'une même réalité, le premier exprimant l'expérience de l'individu incliné à se conformer aux règles, normes et usages de sa société, le second le caractère collectif des idées propres aux membres d'une société. Si la distinction entre pratiques et significations est secondaire, c'est que toutes deux sont des manifestations différenciées de l'esprit, qui n'est plus l'Esprit Absolu, mais reste encore pensable comme Esprit du Peuple.

Conclusion

Nous avons relevé que le concept d'imaginaire social est pour Taylor le centre d'une bonne explication historique, parce qu'il permet de comprendre l'effet des idées sur les pratiques, et réciproquement. Nous avons ensuite éclairé la nature de ce concept en faisant appel à son ancienne dénomination dans l'œuvre de Taylor, l'arrière-plan, rattaché à la phénoménologie de Merleau-Ponty et à l'étude wittgensteinienne des règles constitutives des pratiques. Taylor ne tient toutefois pas compte de la seconde, en la subordonnant à la lecture globale du sens des pratiques d'une société, sur le mode de celle d'un texte cohérent. Enfin, nous avons établi que le concept d'imaginaire social englobe deux types de significations de nature différentes, qui ne peuvent être confondues, les règles constitutives des pratiques et les significations dotées de valeur pour les membres d'une communauté.

L'usage du concept d'imaginaire social de Charles Taylor conduit à assimiler la question de l'identité culturelle, c'est-à-dire l'interprétation de soi d'un groupe social, avec la question des pratiques sociales effectives dans ce même groupe. Si les deux questions ne peuvent être entièrement séparées, elles doivent toutefois être distinctes. La compréhension normative partagée du social, susceptible de fonder le sentiment d'identité n'est pas la condition de possibilité des règles constitutives des pratiques. L'imaginaire social conçu par Taylor ne peut pas constituer l'objet central d'une explication historique des pratiques sociales, car on ne peut passer sans discontinuité des théories aux pratiques, et des pratiques aux théories.

Théorie du raisonnement et perspective de la première personne

Josée Brunet

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045190ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045190ar>

[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

Brunet, J. (2010). Théorie du raisonnement et perspective de la première personne. *Philosophiques*, 37 (2), 411–437. <https://doi.org/10.7202/045190ar>

Résumé de l'article

Partant de l'hypothèse qu'une théorie adéquate du raisonnement devrait être en mesure de répondre à la question de savoir comment les aspects processuel (psychologique) et inférentiel (logique) d'un raisonnement sont liés entre eux, l'objectif de cet article est de déterminer comment Gilbert Harman conçoit cet aspect processuel, et si sa théorie permet d'expliquer de manière adéquate la relation entre ces deux aspects. J'examine d'abord quelle fonction il reconnaît aux notions d'implication et d'inconsistance, et montre ensuite que si le *processus* dans lequel s'engage celui qui raisonne peut être conçu à la manière d'Harman, c'est-à-dire à la 3^e personne, il doit aussi être conçu du point de vue de l'agent qui raisonne, c'est-à-dire à la 1^{re} personne. Après avoir discuté des limites inhérentes au fait de concevoir l'aspect processuel du raisonnement d'un point de vue essentiellement externe, à la 3^e personne, j'identifie quelques conséquences que fait apparaître la perspective de la 1^{re} personne, dans le but de montrer pourquoi une théorie adéquate du raisonnement ne peut en faire l'économie.

Théorie du raisonnement et perspective de la première personne

JOSÉE BRUNET

Institut de technologie agroalimentaire — Campus de Saint-Hyacinthe

RÉSUMÉ. — Partant de l'hypothèse qu'une théorie adéquate du raisonnement devrait être en mesure de répondre à la question de savoir comment les aspects processuel (psychologique) et inférentiel (logique) d'un raisonnement sont liés entre eux, l'objectif de cet article est de déterminer comment Gilbert Harman conçoit cet aspect processuel, et si sa théorie permet d'expliquer de manière adéquate la relation entre ces deux aspects. J'examine d'abord quelle fonction il reconnaît aux notions d'implication et d'inconsistance, et montre ensuite que si le *processus* dans lequel s'engage celui qui raisonne peut être conçu à la manière d'Harman, c'est-à-dire à la 3^e personne, il doit aussi être conçu du point de vue de l'agent qui raisonne, c'est-à-dire à la 1^{re} personne. Après avoir discuté des limites inhérentes au fait de concevoir l'aspect processuel du raisonnement d'un point de vue essentiellement externe, à la 3^e personne, j'identifie quelques conséquences que fait apparaître la perspective de la 1^{re} personne, dans le but de montrer pourquoi une théorie adéquate du raisonnement ne peut en faire l'économie.

ABSTRACT. — Assuming that an adequate account of reasoning should be able to explain how the processual (psychological) aspect of a piece of reasoning relates to its inferential (logical) aspect, this article seeks to determine how Gilbert Harman's conceives of this processual aspect, and whether his theory allows for a correct explanation of its relation to the inferential aspect. I consider first which role he attributes to the notions of implication and consistency, and then argue that even though the *process* in which a reasoning subject engages can be thought of in the way suggested by Harman, i.e., from the 3rd person perspective, it must also be conceived from the 1st person perspective, from the point of view of the reasoning subject. I discuss some of the unavoidable limitations of conceiving the processual aspect of reasoning from such an essentially *external* point of view, and draw attention to some of the advantages of adopting the 1st person perspective, with the aim of showing why no adequate theory of reasoning could completely dispense with it.

1. Propositions de départ¹

Raisonner a longtemps été conçu comme une *enquête* « *argumentative* », au sens où les raisonnements ou « inférences » ont souvent été compris et analysés essentiellement en termes *propositionnels* (en tant que relations entre des *propositions*). La tâche de la logique fut, par conséquent, longtemps comprise comme celle de repérer les *règles* (*logiques*) qui déterminent la validité de l'inférence (argument), et par conséquent conçue comme responsable

1. Je tiens à remercier Christine Tappolet, Serge Robert et tout particulièrement Daniel Laurier de leurs commentaires et suggestions.

de définir en quoi consiste le fait de raisonner correctement (d'élaborer une théorie normative du raisonnement). Traditionnellement, cela conduisit à *assimiler* le raisonnement d'un agent à un syllogisme (ou un argument), ce qui a finalement obscurci substantiellement l'idée qu'un raisonnement est d'abord et avant tout un *processus mental*. Cette manière de concevoir le raisonnement a conduit à différentes erreurs, notamment celle d'assimiler les termes « raisonnement correct » et « argument valide » (à assimiler les principes du raisonnement à ceux de la logique). Pourtant, un raisonnement n'est pas un argument, et raisonner ne consiste pas à suivre les règles ou principes de la logique. Le raisonnement se distingue précisément de l'argument par son caractère psychologique, c'est-à-dire en vertu du fait que l'agent qui raisonne s'engage dans un *processus* qui met en relation ses propres états mentaux.

Cette idée de restreindre le rôle de la logique dans l'étude du raisonnement et de concevoir le raisonnement comme un *processus* (plutôt que comme un argument) n'est pas nouvelle. Elle a notamment été défendue par Gilbert Harman (1976, 1986, 1999, 2007ms), pour qui raisonner est un *processus* dans lequel nous nous engageons pour *réviser* nos croyances, nos intentions et nos plans, et la théorie du raisonnement qu'il propose dans Harman (1986) consiste précisément à identifier quels sont ces principes que nous suivons/devons suivre lorsque nous raisonnons. Néanmoins, dire qu'un raisonnement *n'est pas* un argument ne revient pas à dire qu'il est impossible de lui *associer* un argument qui met en relation les *contenus propositionnels* de certains des états mentaux impliqués dans le raisonnement proprement dit d'un agent. Négliger cette possibilité reviendrait (à l'inverse d'ignorer l'aspect processuel du raisonnement sur lequel insiste Harman) à ignorer cet autre aspect, cette fois inférentiel, qui est aussi spécifique au fait de raisonner. J'aimerais ainsi montrer dans cet article que (i) une théorie adéquate du raisonnement ne peut se confiner à l'aspect processuel du raisonnement dans la mesure où s'en tenir à ce seul aspect conduit à adopter un point de vue externe à l'agent (point de vue de la 3^e personne); (ii) certaines des limites de la théorie développée par Harman reposent sur cette difficulté; (iii) par conséquent, bien qu'une théorie adéquate du raisonnement ne puisse faire l'économie du point de vue de la 3^e personne, elle doit réussir à rendre compte de manière adéquate de la perspective de l'agent qui raisonne (le point de vue de la 1^{re} personne), qui, elle, renvoie à l'aspect inférentiel de son raisonnement.

L'hypothèse sur laquelle je m'appuie dans les pages qui suivent est donc qu'un raisonnement possède un double aspect: d'une part, un aspect processuel, par le fait qu'il met en relation les états mentaux de l'agent qui raisonne; d'autre part, un aspect inférentiel, puisque l'agent qui raisonne met en relation les contenus propositionnels de certains de ses états mentaux. La thèse qui sera mise de l'avant est la suivante: *associer* un *argument* au raisonnement proprement dit d'un agent consiste en fait à *référer* à l'aspect inférentiel du raisonnement. Cet argument *n'est pas* le raisonnement de

l'agent : il n'est tout au plus qu'une *Représentation* du *Contenu* de certains des États mentaux *impliqués* dans le *raisonnement proprement dit* de cet agent². Je suggère de nommer cet argument, « ReCEM », et utiliserai cet acronyme pour y référer. Les lettres qui le composent sont les abréviations des termes « représentation » (Re), « contenu » (C), « états » (E), et « mentaux » (M). Puisqu'il s'agit d'un argument, il est, à l'inverse du raisonnement proprement dit, composé de prémisses et d'une conclusion, et soumis aux critères de validité logique, c'est-à-dire aux règles logiques qui s'appliquent aux arguments. J'aimerais montrer que la relation que l'on peut établir entre le raisonnement proprement dit d'un agent et l'*argument* ReCEM qu'on peut lui associer illustre quelque chose de particulier : d'une part, bien que le point de vue (subjectif) d'un agent puisse se manifester dans sa manière « d'appréhender » un argument, étrangement, rien dans l'argument lui-même ne permet de traduire ce point de vue (subjectif). En d'autres termes, aucun argument ReCEM ne pourrait réussir à capturer le point de vue (subjectif) de l'agent, notamment le fait qu'il représente ou non le contenu de certains états mentaux impliqués dans son raisonnement proprement dit, puisqu'il ne s'agit que d'une relation entre des *propositions*. D'autre part, et tout aussi étrangement, il semble que seul cet *argument* serait en mesure de rendre compte de l'aspect inférentiel du raisonnement auquel il est associé, même s'il ne consiste qu'en une *représentation* du contenu des états mentaux impliqués dans le raisonnement proprement dit de l'agent. C'est peut-être ce qui a conduit certains à confondre ou à assimiler le raisonnement à un argument, et à supposer que raisonner consiste à suivre des principes logiques. À tout le moins, cela semble avoir conféré un caractère énigmatique à la question de savoir comment concevoir la relation entre les aspects processuel et inférentiel du raisonnement.

Si cela est juste, il semble que l'une des tâches qu'une théorie du raisonnement a à relever est de rendre compte de manière adéquate de cette relation. En d'autres termes, une théorie adéquate du raisonnement devrait être en mesure de répondre à la question de savoir comment les aspects processuel et inférentiel d'un raisonnement sont liés entre eux. Cette question n'est pas nouvelle, et certains auteurs ont tenté d'y répondre : n'est-ce pas précisément une solution à ce genre de question que cherche Anscombe

2. Illustrons le caractère évident de cette distinction à l'aide de l'exemple suivant. Supposons que vous demandiez à Anna qui croit que tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford et croit que Sam est un oxonien, si Sam a publié chez Oxford, et qu'elle vous réponde « oui, puisqu'il est oxonien et que tous et seulement les oxoniens ont publié chez Oxford ». De manière évidente, elle ne peut répondre « oui » (de manière rationnelle) que dans la mesure où « tous et seulement les oxoniens ont publié chez Oxford » et « Sam est un oxonien » sont les *contenus de ses propres états mentaux*. Il est alors possible de faire correspondre à son raisonnement un argument, mais dans la mesure où un argument est une mise en relation de propositions, et un raisonnement, une mise en relation d'états mentaux, cet argument n'est pas son raisonnement : il permet tout au plus de référer à l'aspect inférentiel de son raisonnement.

(1957) lorsqu'elle affirme, à la suite d'Aristote, que l'action est la conclusion du raisonnement pratique ou syllogisme pratique et tente de traduire l'aspect processuel du raisonnement en termes inférentiels³?

D'autre part, du moment où l'on reconnaît qu'un raisonnement n'est pas un argument mais bien un processus psychologique, une autre question importante à laquelle une théorie du raisonnement devrait être en mesure de répondre concerne ce qui distingue ce type de processus mental des autres processus mentaux d'un agent, c'est-à-dire quelles en sont les caractéristiques spécifiques (qu'est-ce qui distingue le fait de raisonner de celui d'imaginer, par exemple, ou d'autres processus mentaux), et qu'est-ce qui détermine si le processus est correct ou non (qu'est-ce qui fait que quelqu'un raisonne correctement ou non, qu'il a respecté ou non les normes du raisonnement correct). Si l'on s'en tient à l'idée traditionnelle que raisonner donne à l'être humain la possibilité de déterminer ce qu'il est rationnel de croire/faire, on pourrait s'attendre à ce que, lorsqu'un agent raisonne correctement, les attitudes acquises ou abandonnées au terme de ce processus sont rationnelles à la lumière de l'ensemble de ses états mentaux. Mais il n'est pas sûr, à mon avis, que cette deuxième question puisse être résolue indépendamment de la première, c'est-à-dire qu'il soit possible de caractériser adéquatement l'aspect processuel du raisonnement sans prendre en considération la manière dont il est lié à cet autre aspect qui, lui, est inférentiel.

La conjecture à l'origine de cet article est ainsi la suivante: la possibilité d'expliquer de manière adéquate la relation entre les aspects processuel et inférentiel du raisonnement, et donc de disposer d'une théorie adéquate du raisonnement, reposerait (au moins en partie) sur une compréhension adéquate de ce qui distingue et lie le raisonnement proprement dit d'un agent, et l'argument ReCEM qu'on peut lui associer. Ce qui renvoie à la première question identifiée, c'est-à-dire celle de savoir comment les aspects processuel et inférentiel sont liés entre eux. J'ai suggéré qu'il était peu probable que l'on puisse caractériser le raisonnement compris comme *processus* sans que cette question soit prise en considération. Pourtant, la théorie du raisonnement développée par Harman semble (du moins à première vue) vouloir ignorer cette question et se limiter à répondre à la deuxième, dont l'enjeu est de définir *en quoi consiste* ce processus.

L'objectif de cet article est donc principalement de déterminer comment Harman conçoit cet aspect processuel, et d'examiner s'il n'est pas

3. Je discute de cette question dans Brunet, 2003, p. 479-500. Je montre que la proposition d'Anscombe qui consiste à s'opposer à ce que l'argument pratique soit caractérisé en termes de validité logique est partiellement juste, mais n'est juste que dans la mesure où elle s'applique à toute forme de raisonnement que l'on voudrait traduire par un argument. J'explique pourquoi, en voulant éviter de nier l'aspect processuel du raisonnement, Anscombe rend compte de manière inadéquate de la relation entre les aspects processuel et inférentiel du raisonnement lorsqu'elle suggère (à la suite d'Aristote) que l'action — un événement plutôt qu'une proposition — est la conclusion du syllogisme pratique.

conduit indirectement à prendre en considération la relation entre les aspects processuel et inférentiel du raisonnement. Le texte est divisé de la manière suivante: j'examine d'abord comment Harman choisit de distinguer les notions de raisonnement et d'argument, et tente ensuite de déterminer s'il réserve une fonction à l'argument ReCEM dans sa théorie du raisonnement, notamment en exposant quelle fonction il reconnaît aux notions d'implication et d'inconsistance dans le processus de révision. Je montre ensuite que le *processus* dans lequel s'engage celui qui raisonne peut être conçu à la manière d'Harman (à la 3^e personne), mais aussi du point de vue de l'agent qui raisonne (à la 1^{re} personne), et discute des limites inhérentes au fait de concevoir l'aspect processuel du raisonnement d'un point de vue essentiellement externe (à la 3^e personne), notamment en montrant comment les principes d'implication reconnue et d'inconsistance reconnue que Harman admet lui-même comme principes de révision illustrent l'impossibilité de faire abstraction de la perspective de la 1^{re} personne. En guise de conclusion, j'identifie quelques conséquences que met en lumière la perspective de la 1^{re} personne (qui révèlent les limites de l'approche d'Harman) et montre pourquoi une théorie adéquate du raisonnement ne peut en faire l'économie.

2. La distinction raisonnement/argument selon Harman

La nécessité de limiter le rôle de la logique dans l'étude du raisonnement est une des thèses centrales sur laquelle Harman fonde sa théorie du raisonnement, et la nécessité de distinguer « raisonnement » et « argument » en découle directement. Examinons en premier lieu ce qui nous oblige, selon lui, à faire cette distinction. Il affirme (1999):

Issues about inference and reasoning need to be distinguished from issues about implication and consistency. Inference and reasoning are psychological processes leading to possible changes in belief (theoretical reasoning) or possible changes in plans and intentions (practical reasoning). Implication is most directly a relation among propositions. Certain propositions imply another proposition when and only when, if the former propositions are true, so too is the latter proposition⁴.

Harman associe le terme « inférence » à l'activité de raisonner et insiste sur la nécessité de distinguer les questions qui portent sur l'inférence et le raisonnement de celles qui portent sur l'implication et la consistance. Harman vise juste: un raisonnement n'est pas un argument, dans la mesure où un raisonnement est un processus psychologique qui met en relation des états mentaux et qu'un argument est une relation entre des propositions (prémisses et conclusion), d'où l'importance de distinguer, comme je l'ai suggéré plus haut, le raisonnement proprement dit de l'agent et l'argument ReCEM qu'on peut lui associer. Notons qu'Harman n'utilise pas ici le

4. Harman, 1999, p. 18.

terme « argument » et préfère parler de « *issues about implication and consistency* »⁵.

Dans « Practical Reasoning » (1999), Harman précise *pourquoi* il est nécessaire de distinguer le raisonnement de l'argument, c'est-à-dire pourquoi le raisonnement doit être conçu essentiellement comme un *processus*, et pourquoi l'argument n'est pas le raisonnement proprement dit d'un agent (*an instance of reasoning*)⁶. Selon lui, un raisonnement n'a pas de prémisses ni de conclusion, à moins d'admettre que toutes les *croyances* et les *intentions* initiales d'un agent fassent partie des *prémisses du raisonnement* et que la conclusion corresponde au nouvel ensemble d'états mentaux de l'agent. Il ajoute que même si on admettait cette idée, on ne réussirait pas à rendre compte de l'activité de raisonner comme telle, puisque celle-ci nous oblige

5. Une remarque terminologique s'impose toutefois quant à l'usage qu'il fait du terme « inférence ». Harman l'associe à celui de « raisonnement ». J'ai suggéré de ranger ce terme plutôt du côté de l'*argument*, et choisi de faire correspondre l'aspect *inférentiel* du raisonnement à la relation entre les *contenus propositionnels* de certains des états mentaux impliqués dans le raisonnement proprement dit de l'agent. Certains pourraient considérer l'usage qu'Harman fait du terme « inférence » plus intuitif, dans la mesure où *inférer* peut très bien être conçu comme une *activité*, un processus psychologique, et si tel est le cas une « inférence » ressemblerait plus à un raisonnement qu'à un argument. Intuitivement, on pourrait par conséquent donner raison à Harman et considérer que ma suggestion est contre-intuitive. Néanmoins, ce qui la motive vient de la confusion entourant l'usage du terme « inférence » lorsque vient le temps de comprendre la relation qui existe entre un raisonnement et un argument ReCEM. Dans la mesure où les raisonnements (ou inférences selon Harman) sont des *processus psychologiques* (qui mettent en relation des états mentaux, lesquels possèdent des contenus propositionnels) et que les arguments sont des relations entre des propositions (qui peuvent être des représentations de contenus d'états mentaux impliqués dans des raisonnements), cela explique, à mon avis, qu'un double usage du terme « inférence » ait fait surface et que les inférences aient été conçues tantôt comme des raisonnements, tantôt comme des arguments (que les règles d'inférence aient été conçues tantôt comme des règles du raisonnement, et tantôt comme des règles logiques). La terminologie proposée par Harman serait admissible si elle permettait de lever clairement cette confusion et de faire la lumière entre les aspects processuel et inférentiel du raisonnement. Je suis d'avis, comme l'indique Harman, que les questions concernant le raisonnement doivent être distinguées de celles concernant l'implication (et la consistance). Je crois néanmoins qu'il est nécessaire de distinguer (du moins pour l'instant) les termes « inférence » et « raisonnement », l'essentiel de ma suggestion étant en fait de limiter (voire d'exclure) l'usage du terme « inférence » dans l'étude du raisonnement pour éviter de retomber dans ce genre de confusion.

6. Il affirme : « Reasoning is here to be taken to be distinguished from proof or argument in a logician's sense. Reasoning is a process of modifying antecedent beliefs and intentions, perhaps by adding some new ones, perhaps by deleting some of the original ones — normally by adding some and deleting others. An argument or proof is sometimes relevant to reasoning in this sense but is never an instance of it. An argument or proof is more like an explanation than an instance of reasoning. It has premises, intermediate steps, and a conclusion. Reasoning has no premises and no conclusion, unless we are to say that the "premises" comprise all of the antecedent beliefs and intentions and that the "conclusion" is the resulting set. But that way of speaking might be misleading, since reasoning often leads to abandoning some "premises" » (Harman, 1999, p. 46).

souvent à abandonner (au cours du processus) certaines prémisses. D'où la nécessité de distinguer l'activité de raisonner de l'argument lui-même : un argument ou une preuve est parfois pertinent au raisonnement mais n'est jamais un exemple de raisonnement. Pour qu'un argument puisse « traduire » un raisonnement, il faudrait, selon Harman, que les prémisses de cet *argument* incluent l'ensemble des états mentaux de l'agent au sein des prémisses à t , et exposer en conclusion le nouvel ensemble d'états mentaux de l'agent à $t+1$, ceci n'excluant pas la possibilité que durant le passage de t à $t+1$, certaines prémisses soient abandonnées (de manière à tenir compte du caractère processuel).

Examinons si cette manière de distinguer le raisonnement de l'argument implique, si l'on suit l'analyse de Harman, qu'un argument ne peut pas représenter le contenu de certains des états mentaux impliqués dans un raisonnement proprement dit. À première vue, rien n'indique que Harman soit tenu de s'engager dans cette voie⁷. Sa suggestion vise essentiellement à montrer qu'un raisonnement proprement dit ne peut pas avoir la forme d'un argument (elle ne porte pas sur le fait que certains arguments puissent mettre en relation des contenus propositionnels d'états mentaux d'agents, ni sur le fait que ces arguments pourraient avoir des relations avec nos raisonnements proprement dits⁸). La question que j'aimerais ainsi examiner est celle de savoir si Harman entend réserver un *rôle* à l'argument ReCEM dans son étude du raisonnement une fois qu'il a admis que le raisonnement proprement dit d'un agent ne peut être assimilé à un argument. Il précise (du moins en partie) comment il conçoit ce rôle dans ce qui suit :

But logic is not directly a theory of reasoning. There is deductive logic but no such thing as deductive reasoning ; given a deductive argument, one can always abandon a premise rather than accept the conclusion. There is inductive reasoning (perhaps better called theoretical reasoning) but no such thing as

7. La conception qu'Harman se fait de l'argument est néanmoins distincte de celle que j'ai proposée jusqu'ici : il semble présupposer que si un raisonnement pouvait être traduit par un argument, les prémisses de l'argument coïncideraient alors avec les états mentaux de l'agent. Ce qui (à mon avis) est erroné. J'ai proposé qu'un argument ne met pas en relation les états mentaux de l'agent mais bien les contenus propositionnels : il s'agit d'une relation entre des propositions. Je discuterai plus loin des raisons qui conduisent Harman à cette confusion. Tenons-nous en pour l'instant à l'idée qu'un raisonnement ne peut pas être, selon Harman, un argument, ce qui s'accorde avec ma position.

8 Dans « Notes on Practical Reasoning » (article non publié, juin 2007), Harman précise : « The word "reasoning" can also be used to refer to a product of the process of reasoning. Something written down, for example. I don't want to confuse the process with the product, so I here use "reasoning" just for the process. The product of reasoning might be a linear sequence of sentences or propositions, perhaps in the form of a linear argument. It does not follow that the process of reasoning is linear. It almost certainly involves highly parallel processes of constraint satisfaction », p. 1.

inductive logic. Again, there is practical reasoning and no such thing as practical syllogism⁹.

Ces thèses sont centrales à la théorie du raisonnement de Harman¹⁰. Je les résumerai ainsi :

(H1) Nous ne raisonnons pas déductivement mais pouvons raisonner inductivement ;

(H2) Si nous ne raisonnons pas déductivement, c'est parce qu'un agent a toujours la possibilité d'abandonner la prémisse d'un argument déductif plutôt que d'accepter la conclusion¹¹ ;

(H3) Puisque nous ne raisonnons pas déductivement, les arguments déductifs ne représentent pas d'intérêt particulier dans l'étude du raisonnement¹² ;

(H4) Bien que nous puissions raisonner de manière inductive, il n'y a pas de logique inductive (ni d'argument inductif¹³).

Ainsi, du fait que, pour lui, les arguments déductifs n'ont pas de rôle proprement dit à jouer dans une théorie du raisonnement (puisque nous ne raisonnons pas déductivement), et qu'il n'existe ni logique inductive ni argument inductif, Harman conclut qu'une théorie du raisonnement peut être élaborée de manière *indépendante* de la notion d'argument (du moins

9. Harman, 1999, p. 46.

10. Ces thèses sont développées dans les deux premiers chapitres d'Harman, 1986, p. 1-20, et résumées dans Harman, 1999, p. 27-32.

11. Cette thèse mérite d'être questionnée. Comment pourrions-nous vouloir abandonner cette prémisse lorsque nous acceptons la conclusion, si ce n'est que parce que nous raisonnons (au moins en partie) déductivement, que nous suivons (au moins en partie) les règles de l'implication et désirons être consistant ?

12. « Indeed, if we clearly distinguish reasoning from argument, we cannot suppose that the existence of deductive arguments shows that there is such a thing as deductive reasoning, that is, deductively reasoned change in view. As I have already observed, rules of deduction are rules of deductive arguments, not rules of inference or reasoning » (Harman, 1986, p. 5).

13. « Now, why should we think there are inductive arguments and an inductive logic ? It is clear enough that there is something that might be called inductive reasoning, that is, inductively reasoned change in view. But if we clearly distinguish reasoned change in view from argument, we cannot suppose that the existence of inductive reasoning by itself shows there is such a thing as inductive argument, nor can we suppose that it shows there is an inductive logic » (Harman, 1986, p. 5).

Selon Harman, le fait que nous puissions raisonner de manière inductive n'impliquerait pas l'existence d'arguments inductifs ou d'une logique inductive. Cette citation doit être comprise à la lumière de celle faite précédemment : il n'y a pas (selon lui) de logique inductive, ni d'argument pratique (ni de syllogisme pratique). Je crois néanmoins qu'à première vue, rien ne nous interdit de supposer que certains arguments ReCEM puissent être des arguments inductifs, ce qui marquerait ici une différence entre ma position et celle d'Harman. Pour ce qui est de savoir si des arguments inductifs peuvent être *valides*, ou si on peut parler de logique inductive, je préfère laisser cette question en suspens ici. Néanmoins, j'aimerais insister sur l'idée qu'admettre que des arguments ReCEM puissent être inductifs ne revient pas à admettre que des raisonnements proprement dits puissent être assimilés à ces arguments.

principalement comme nous le verrons plus loin). L'intention de Harman est en fait de renouveler notre étude du raisonnement. Il affirme :

Reasoned change in view [...] does not seem to have been studied much except for some recent research into planning and « belief revision » in the field of artificial intelligence (e.g. Doyle 1980). One possible cause of this otherwise general neglect is that reasoning in this sense may be conflated with reasoning in another sense, namely argument for, or proof of, a conclusion from premises via a series of intermediate steps. [...] Clearly, argument or proof is not at all the same sort of thing as reasoning in the sense of reasoned change in view¹⁴.

Selon lui, il y aurait deux manières de concevoir le raisonnement : une première où le raisonnement est compris comme un processus de révision, et une deuxième où le raisonnement est compris comme un argument militant en faveur d'une conclusion découlant de prémisses (en passant par des étapes intermédiaires). Le problème qu'identifie Harman est que ces deux manières de concevoir le raisonnement ne sauraient être confondues : un argument ne correspond pas à un raisonnement compris comme un processus de révision. Mais est-ce à dire que, selon Harman, nos raisonnements n'entretiennent aucun lien avec des arguments ? La réponse à cette question se trouve dans sa discussion des notions d'implication et d'inconsistance, notamment lorsqu'il se demande comment ces notions devraient intervenir dans les principes de révision que nous suivons/devons suivre. Malgré le fait que Harman insiste sur l'importance de ne pas réduire un raisonnement à un *argument* (militant en faveur d'une conclusion découlant de prémisses), il réserve toutefois un certain rôle à l'étude des « règles » qui gouvernent l'argument (l'implication) dans l'étude du raisonnement.

L'idée de départ d'Harman est qu'une théorie du raisonnement ne peut être réduite à une théorie logique puisqu'il existe une différence de *catégorie* entre les règles de l'implication (logique) et les principes de révision : les règles de l'argument ne sont pas celles que quelqu'un suit effectivement pour modifier sa propre conception. Par exemple, la règle du *modus ponens* dit qu'un conditionnel et son antécédent impliquent conjointement le conséquent du conditionnel. Harman remarque, à juste titre, que ce n'est sûrement pas le cas qu'à chaque fois que quelqu'un croit un conditionnel et croit aussi son antécédent, il doit ou peut rationnellement croire son conséquent puisqu'il est tout à fait plausible que cette personne croit déjà la négation du conséquent et doit alors ou cesser de croire le conditionnel, ou cesser de croire l'antécédent. Cela étant dit, Harman n'exclut pas que l'implication (ou la notion d'argument) puisse être pertinente dans l'étude du raisonnement et insiste sur le fait que si l'implication (ou l'argument) a un rôle à jouer dans cette étude, ce n'est qu'en vertu du fait que certains principes de

14. Harman, 1986, p. 3.

révision (à l'œuvre dans nos raisonnements proprement dits) *référerait* à des principes logiques (sans être eux-mêmes des principes logiques proprement dits). Son objectif est en quelque sorte de montrer que la logique ne posséderait pas, selon lui, de pertinence particulière dans l'étude du raisonnement, mais que cela n'implique pas que les notions d'implication et d'inconsistance ne jouent aucun rôle dans le processus de révision¹⁵.

3. Implication et inconsistance, logiques et reconnues

Ce refus de reconnaître à la logique le rôle de théorie normative du raisonnement s'explique par la manière dont Harman conçoit l'activité de raisonner. C'est seulement en examinant ce qui caractérise le processus *psychologique* dans lequel l'agent est engagé qu'il sera possible, selon Harman, d'identifier les normes du raisonnement, ce que la logique ne peut réussir à capturer¹⁶. Toutefois, cela ne revient pas à dire qu'il n'existerait pas de liens de parenté entre certains principes logiques et les principes de révision qu'il compte identifier. L'intention d'Harman est ainsi d'examiner les liens entre certains principes de révision à l'œuvre dans nos raisonnements (principes du raisonnement) et certaines règles logiques (qui gouvernent les relations entre les propositions), notamment dans le but de déterminer comment des principes de révision pourraient invoquer les notions d'implication et d'inconsistance. Examinons son argument.

Il suggère d'abord que si la logique était pertinente d'une manière quelconque au raisonnement, cette pertinence devrait pouvoir être saisie (au moins grossièrement) à travers des principes de révision qui pourraient ressembler à ce qu'il nomme le *principe d'implication logique* (le fait que les croyances de quelqu'un impliquent logiquement *P* peut être une raison d'accepter *P*) et le *principe d'inconsistance logique* (l'inconsistance logique doit être évitée). Pour expliquer ce qui distingue ces principes, il considère alors l'exemple suivant : supposons que quelqu'un croie à la fois *P* et aussi *si P alors Q*. Puisque les croyances de cet individu impliquent *Q*, le principe d'implication logique dit que cela *peut* lui donner une raison de croire *Q* ;

15. « Even if they agree that logic is not by itself a theory of reasoning, many people will be inclined to suppose that logic has some sort of special relevance to the theory of reasoning. In this chapter I argue that this inclination should be resisted. It turns out that logic is not of any special relevance » (Harman, 1986, p. 11).

16. Dans *Change in View*, Harman indique : « My aim in this book is to contribute to the development of a theory of reasoned revision, but I find it hard to say whether the theory I want is a normative theory or a descriptive theory. A normative theory says how people *ought* to reason, whereas a descriptive theory says how they actually *do* reason. The theory I envision tries to say either or both of these things. Actually, normative and descriptive theories are intimately related. For one thing, it is hard to come up with convincing normative principles except by considering how people actually do reason, which is the province of a descriptive theory. [...] The distinction between a normative and a descriptive theory seems as clear as the thought that one might sometimes reason in a way in which one ought not to have reasoned, in which case there is something wrong with one's reasoning » (Harman, 1986, p. 7).

mais il ne dit pas que l'agent devrait *aussi* s'empêcher de croire la négation de Q ($\text{non}Q$) (c'est ce qui distingue le principe d'implication logique du principe d'inconsistance logique): c'est-à-dire que croire $\text{non}Q$ et croire aussi P et si P alors Q est contraire au principe d'inconsistance logique *mais non au principe d'implication logique*. Corollairement, il fait remarquer que le principe d'inconsistance logique *ne dit pas* que quelqu'un a une raison de croire Q s'il croit P et si P alors Q . Harman identifie alors une première différence importante entre ces principes de révision qui ont trait au raisonnement, et la règle du *modus ponens* et le principe de non-contradiction, à savoir que chacun des principes de révision proposés (implication logique et inconsistance logique) est *défaisable*; chacun de ces principes rencontrera nécessairement des exceptions. Pour illustrer cette thèse, il considère en premier lieu le principe d'implication logique. Ce principe dit que si quelqu'un croit à la fois que P et que si P alors Q , cela peut être une raison pour lui de croire que Q . Mais, selon Harman, il est clair que ce n'est pas *toujours* une raison de croire que Q . En effet, il peut y avoir des cas où quelqu'un croit que P et croit que si P alors Q , mais *ne devrait pas* se mettre à croire (*come to believe*) que Q ¹⁷. L'idée d'Harman est, je crois, de mettre en évidence un type de cas où croire à la fois que P et que si P alors Q non seulement *pourrait ne pas* être une raison de croire que Q , mais *ne devrait pas* être une raison de croire que Q ¹⁸. Pour remédier à ce problème, il suggère alors de remplacer le principe d'implication logique par le principe de clôture logique qu'il formule de la manière suivante:

17. L'exemple d'Harman est celui de Mary qui en vient à croire trois choses inconsistantes: elle croit que si elle regarde dans le garde-manger, elle verra une boîte de Cherrios; elle regarde dans le garde-manger mais ne voit pas de boîte de Cherrios. Selon Harman, Mary ne devrait pas conclure à ce point qu'elle voit réellement une boîte de Cherrios sur la base de ses deux croyances antérieures.

18. Pourtant, cela ne contredit pas le principe d'implication logique si l'on s'en tient à la formulation de Harman. Le principe *ne dit pas* que «le fait que les croyances de quelqu'un impliquent logiquement P doit être une raison d'accepter P » mais bien que «le fait que les croyances de quelqu'un impliquent logiquement P peut être une raison d'accepter P ». Il admet donc des cas où le fait que les croyances de quelqu'un impliquent logiquement P *n'est pas* une raison pour lui de croire que P . Il est clair que Harman veut insister ici sur le fait que ces croyances non seulement ne peuvent pas, mais qu'elles ne *devraient pas* être une raison de croire que P : c'est-à-dire que l'existence du lien d'implication *peut* ne pas être une raison de croire que P mais que, dans certains cas, *ne devrait pas* être une raison de croire que P . L'idée d'Harman semble être la suivante: à t , Mary croit qu'il y a une boîte de Cherrios dans le garde-manger (P), et croit que s'il y a une boîte de Cherrios dans le garde-manger, alors elle verra une boîte de Cherrios si elle regarde dans le garde-manger (*si P , alors Q*). Supposons maintenant qu'il n'y ait pas de boîte de Cherrios dans le garde-manger. À $t+1$, Mary regarde dans le garde-manger mais ne voit pas de Cherrios. Dans la mesure où elle croit à la fois P et si P alors Q à t , et qu'elle ne voit pas de boîte de Cherrios dans le garde-manger à $t+1$, si P et si P alors Q *pouvaient être des raisons de croire Q à $t+1$* , elle pourrait passer toute la matinée à déplacer et replacer ce qui se trouve dans son garde-manger dans l'espoir de trouver la boîte de Cherrios. Il semble plutôt que, du fait qu'elle croit $\text{non}Q$ à $t+1$, P et si P alors Q non seulement ne

Principe de clôture logique :

Les croyances d'un agent doivent être « closes sous l'implication logique » (*closed under logical implication*). En d'autres termes, il y a quelque chose de défectueux (*wrong*) dans les croyances d'un agent s'il y a une proposition logiquement impliquée par ces croyances que l'agent ne croit pas déjà. Dans un tel cas, l'agent doit ou bien ajouter la proposition impliquée à l'ensemble de ses croyances ou bien abandonner l'une des croyances (prémisse ?) entraînant cette implication.

Il fait alors remarquer que ce principe (tel que défini ici) est tout aussi défectueux puisque plusieurs choses triviales sont impliquées par ce que quelqu'un croit, et qu'il serait inutile de les « ajouter » à ce qu'il croit déjà¹⁹. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de raison de s'« encombrer » l'esprit de toutes ces propositions. Ce qui le conduit à poser (et à admettre) un premier *principe* du *raisonnement* que nous suivons ou que nous devons suivre lorsque nous raisonnons, qui consiste à éviter l'*encombrement* (*clutter avoidance*): quelqu'un ne doit pas encombrer son esprit de trivialités²⁰. Harman reconnaît

peuvent pas être des raisons de croire *Q*, mais *ne devraient pas* être des raisons de croire *Q* puisque *P*, si *P* alors *Q* et *Q* sont faux.

Pourtant, à première vue, on est tenu d'admettre qu'il ne s'agit que d'un *sous-ensemble* de cas appartenant à la classe des cas où on observe que le fait que les croyances de quelqu'un impliquent *P* peut ne pas être une raison de croire que *P*. Si Harman veut faire de ce sous-ensemble de cas une *classe à part*, il devrait alors reformuler son principe d'implication logique (puisque ces cas ne contredisent pas le principe tel que formulé).

19. « For example, if one believes *P*, one's view trivially implies "either *P* or *Q*", "either *P* or *R*", "*P* and either *P* or *R*", and so on » (Harman, 1986, p. 12).

20. Selon Harman, admettre ce principe obligerait à distinguer croyances explicites et croyances implicites : il remarque qu'admettre que l'esprit de quelqu'un pourrait être encombré de croyances pourrait revenir à supposer des choses telles que : 1) ajouter à des croyances des propositions impliquées par celles-ci prend un certain temps, et que ce temps serait peut-être mieux utilisé autrement ; et/ou 2) qu'un agent a une « capacité limitée d'entreposage » pour ses croyances, et qu'il y a ainsi une limite au nombre de choses que quelqu'un peut croire ; et/ou 3) il y a des limites à la récupération d'information (*information retrieval*), et donc plus un agent a un nombre de croyances élevé, plus il sera difficile pour lui de se rappeler des croyances pertinentes au moment où il en aura besoin. Il note ensuite que ces suppositions présupposent que nos croyances seraient explicitement représentées dans l'esprit, et que nous devrions être prudents lorsqu'on affirme une telle présupposition. (« Not all one's beliefs can be explicitly represented in this way, since one could believe only finitely many things. But one can and does believe infinitely many things. For example, one believes the earth does not have two suns, the earth does not have three suns, the earth does not have four suns, and so on » (Harman, 1986, p. 12). Harman propose alors de distinguer ce que quelqu'un croit explicitement de ce que quelqu'un croit implicitement. Il définit alors ce que quelqu'un croit explicitement comme suit : un agent croit quelque chose explicitement si la croyance qu'il a implique une représentation mentale explicite dont le contenu est le contenu de cette croyance. Par opposition, une chose est crue implicitement lorsqu'elle n'est pas crue explicitement mais qu'elle peut être facilement inférée à partir de ce qui est cru explicitement (à partir des croyances explicites de l'agent). (Harman discute de différents types de croyances implicites et aussi d'autres distinctions pouvant être effectuées notamment entre croyances conscientes et croyances inconscientes, entre croyances occurrentes et croyances dispositionnelles (voir p. 13-14). Il évalue ensuite si le principe de

donc le principe qui consiste à « éviter l'encombrement de son propre esprit » à la suite de son rejet du principe de clôture logique comme principe du raisonnement. Il s'agirait en fait d'un méta-principe de raisonnement dont le rôle serait de contraindre les principes de révision²¹. Or, il est tout à fait clair que ce principe ne correspond à aucun principe logique.

Après avoir montré que le principe d'implication logique ne saurait s'appliquer au raisonnement sans que ne surgissent des exceptions, il indique ensuite que des remarques similaires s'appliquent au principe d'inconsistance logique (selon lequel un agent doit éviter l'inconsistance). L'exemple est le suivant : il arrive parfois que quelqu'un découvre que ses croyances sont inconsistantes sans savoir comment il pourrait les réviser pour lever l'inconsistance, sans que cela ne soit coûteux pour lui. Dans un tel cas, la meilleure stratégie qui s'offre à l'agent peut être de maintenir l'inconsistance et d'essayer d'éviter des raisonnements qui font intervenir les croyances en cause. Selon Harman, ce genre de situation surgit dans la vie de tous les jours, notamment lorsque quelqu'un n'a pas le temps d'arriver à savoir ce qu'il devrait faire avec une inconsistance qu'il vient de découvrir. Il conclut que, dans un tel cas, il est rationnel de simplement maintenir les croyances contradictoires en essayant de ne pas exploiter l'inconsistance en cause²². Cet argument sur lequel Harman s'appuie pour rejeter le principe d'inconsistance logique permet de mettre en lumière l'aspect normatif de sa théorie du raisonnement. L'intention d'Harman est d'identifier à quelles conditions

clôture logique selon lequel les croyances d'un agent devraient être closes sous l'implication logique s'applique aux croyances explicites. Il montre alors que ce principe ne s'applique pas dans la mesure où un agent possède seulement un nombre fini de croyances explicites et que celles-ci ont plusieurs conséquences logiques (à l'infini). Il montre ensuite que ce principe ne s'applique pas plus aux croyances implicites : on ne peut pas attendre de quelqu'un qu'il croie, même implicitement, la conséquence logique d'une de ses croyances si une preuve complexe est nécessaire pour voir l'implication. Harman montre ensuite que même une version plus faible du principe de clôture logique — notamment que les croyances d'un agent doivent être closes sous l'implication logique évidente — ne pourrait s'appliquer au raisonnement. (« It won't help to change the Logical Closure Principle to say one's beliefs should be closed under *obvious* logical implication. That would come to the same thing, since any logical implication can eventually be demonstrated by a proof consisting entirely of a series of obvious steps. This means that, if beliefs are required to be closed under obvious logical implication, they are required to be closed under any logical implication, obvious or not. So, since beliefs cannot be required to be closed under logical implication, they cannot be required to be closed under obvious logical implication either » (Harman, 1986, p. 14).

21. « The principles of revision must be such that they discourage a person from cluttering up either long-term memory or short-term processing capacities with trivialities. One way to do this would be to allow one to accept a new belief *P* only if one has (or ought to have) an interest in whether *P* is true » (Harman, 1986, p. 15).

22. Harman indique que ce genre de situation peut aussi se produire sur le plan de la réflexion, par exemple lorsque quelqu'un croit que toutes ses croyances ne peuvent pas être vraies : dans un tel cas, la personne peut être tout à fait justifiée de continuer à croire cela et de croire (aussi) chacune de ses autres croyances. Ce problème (discuté par Foley) concerne le fait de savoir s'il est possible d'être rationnel et épistémiquement inconsistant.

les croyances et les actions des agents peuvent être considérées comme rationnelles tout en montrant que la rationalité des croyances et les actions des agents est indépendante du fait qu'ils suivent des principes logiques. (Les principes de révision auxquels Harman réfère correspondraient en fait aux normes de rationalité qu'il cherche à identifier.) Ayant jusqu'ici démontré que les principes d'implication et d'inconsistance logique ne pouvaient être des principes de révision en vertu du fait qu'ils souffriraient nécessairement d'exceptions, Harman propose de montrer que *cela n'implique pas* que les notions d'implication et d'inconsistance n'ont aucun rôle à jouer dans le raisonnement, et il étaye sa thèse en recourant aux notions d'*implication immédiate* et d'*inconsistance immédiate*. Ainsi, s'il admet que la logique est peu pertinente pour le raisonnement, ces deux notions y joueraient, par contre, un rôle particulier dans le raisonnement.

Reprenant le problème posé par le *principe d'implication logique*, Harman rappelle que quelqu'un peut n'avoir aucune *raison de croire* ce qui est logiquement impliqué par ses croyances s'il ne dispose pas d'un argument simple et court permettant de montrer l'existence de ce lien d'implication²³. Il suggère alors de remplacer le principe de l'implication logique (et le principe de l'inconsistance logique) par deux nouveaux principes :

Principe de l'implication logique reconnue :

Quelqu'un a une raison de croire *P* s'il *reconnaît* que *P* est logiquement impliqué par ce qu'il croit.

Principe de l'inconsistance logique reconnue :

Quelqu'un a une raison d'éviter de croire des choses qu'il *reconnaît* être logiquement inconsistantes.

Mais, selon Harman, un nouveau problème découle alors de ces nouveaux principes : on ne peut reconnaître une implication logique ou une inconsistance logique qu'à condition de posséder le concept d'implication logique ou d'inconsistance logique, et il fait remarquer que peu de gens possèdent de tels concepts, du moins si cela implique qu'ils soient capables de distinguer l'implication et l'inconsistance logique d'autres sortes d'implication et d'inconsistance²⁴. Il en conclut que les principes de l'implication

23. Il illustre cette idée par l'exemple suivant : « To take an extreme example, one accepts basic principles of arithmetic that logically imply some unknown proposition *P* which is the answer to an unsolved mathematical problem: but one has no reason to believe *P* if one is not aware that *P* is implied by these principles » (Harman, 1986, p. 17).

24. Il illustre cette idée comme suit : « Consider the following examples :

P or *Q* and *not P* taken together imply *Q*.

A = B and *B = C* taken together imply *A = C*.

A < B and *B < C* taken together imply *A < C*.

A is part of B and *B is part of C* taken together imply *A is part of C*.

X is Y's brother implies *X is male*.

Today is Thursday implies *Tomorrow is Friday*.

logique reconnue et de l'inconsistance logique reconnue ne possèderaient qu'une application limitée, c'est-à-dire ne pourraient, à proprement parler, constituer des principes ou des règles de révision du raisonnement. Pour contrer cette objection, il propose de généraliser ces principes, c'est-à-dire de supprimer la mention spécifique d'implication *logique* et d'inconsistance *logique*, en reformulant les principes comme suit :

Principe de l'implication reconnue :

Quelqu'un a une raison de croire *P* s'il *reconnaît* que *P* est impliqué par ce qu'il croit (*one's view*).

Principe de l'inconsistance reconnue :

Quelqu'un a une raison d'éviter de croire des choses qu'il *reconnaît* être inconsistantes.

Admettant que ces principes ne pourraient s'appliquer qu'à des agents possédant les concepts d'implication et d'inconsistance, il considère que la formulation de ces principes est moins problématique, puisque (selon lui) la possession de ces concepts serait moins exigeante. Il en conclut donc :

- 1) que ces principes seraient suffisants pour montrer que lorsque nous raisonnons (*reasoned changes in one's view*), nous sommes d'une certaine manière sensibles à l'implication et à l'inconsistance²⁵ ;
- 2) que lorsqu'un agent serait disposé à traiter ses croyances que *P* et que *si P alors Q* comme des *raisons* de croire que *Q*, il posséderait, en vertu de cette *disposition*, une habileté à reconnaître cette sorte d'implication (le même raisonnement valant pour l'inconsistance) ;
- 3) et que des agents pourraient, par conséquent, posséder certaines *dispositions* reflétant leurs habiletés à *reconnaître* certaines sortes d'implication et certaines sortes d'inconsistance²⁶.

Ces conclusions permettent de préciser le rôle que Harman veut attribuer à l'implication et à l'inconsistance dans l'étude du raisonnement : il se déclare enclin à considérer *fondamentales* certaines *dispositions* que des agents auraient à traiter les *propositions* de certaines manières, notamment des dispositions à traiter certaines *propositions* comme en *impliquant*

X plays defensive tackle for the Philadelphia Eagles implies X weighs more than 150 pounds. People who recognize these and related implications do not in any consistent way distinguish purely logical implications and others that are not purely logical » (Harman, 1986, p. 17-18).

25. « I suggest it is enough to be able to make reasoned change in one's view in a way that it is sensitive to implication and inconsistency » (Harman, 1986, p. 18).

26. « Someone who is disposed to treat beliefs in *P* and *if P then Q* as reasons to believe *Q* has, by virtue of that very disposition, an appropriate ability to recognize this sort of implication, at least if this disposition is also accompanied by the disposition not to believe *P*, *if P then Q*, and *not Q*. And the latter sort of disposition might reflect an appropriate ability to recognize that sort of inconsistency » (Harman, 1986, p. 18).

d'autres *de manière immédiate*, et d'autres comme étant *inconsistantes* entre elles *de manière immédiate*. Ce qui le conduit à admettre comme principes fondamentaux :

$P, Q, \dots, R$ impliquent immédiatement S pour A

$P, Q, \dots, R$ sont immédiatement inconsistantes pour A

Il soulève ensuite la question de savoir si ces notions de base pourraient être *réduites* à d'autres notions (notamment à celle de *raisons*). Il soutient que non : différentes choses nous interdisent d'admettre que les propositions « $P, Q, \dots, R$ impliquent immédiatement S pour A » et « A est disposé à traiter $P, Q, \dots, R$ comme une raison de croire S » sont équivalentes. Il justifie cette idée en indiquant que, par exemple, dans certains cas particuliers, d'autres considérations pourraient l'emporter sur la disposition générale de A , notamment si S est absurde. Dans un tel cas, certaines croyances de A impliqueraient immédiatement une proposition pour A , même si A ne serait pas disposé à traiter ces croyances comme des raisons de croire cette proposition²⁷. Il ajoute que cette impossibilité d'assimiler ces deux dispositions (la *disposition* de A à traiter certaines croyances comme en impliquant immédiatement une autre et la *disposition* de A à traiter ces croyances comme des raisons de croire cette autre) est d'autant plus justifiée que A pourrait aussi traiter certaines de ses croyances comme des *raisons* de croire une conclusion sans qu'il n'ait à considérer ces croyances comme impliquant immédiatement cette conclusion. Il conclut ainsi :

So, I am inclined simply to assume one has certain basic dispositions to take some propositions immediately to imply other propositions and to take some propositions as immediately inconsistent with each other. More generally, I assume one can have general dispositions with respect to certain patterns of immediate implication and inconsistency even if some instances of the patterns are so long complex or otherwise distracting that one has no particular disposition to take those particular instances to be immediate implications or inconsistencies²⁸.

Ces remarques concernant le rôle qui doit être attribué aux « règles » gouvernant l'argument (l'implication) dans l'étude du raisonnement sont, à mon avis, suffisantes pour saisir la place que Harman veut accorder à la logique et à l'argument dans son analyse. Résumons. Selon lui, il n'y a pas de manière significative où la logique est pertinente pour le raisonnement. Néanmoins, certains principes de révision (raisonnement) ont des liens de parenté avec certains principes logiques. Bien que les principes de l'implica-

27. On pourrait néanmoins admettre que, parmi les raisons qu'un agent a de croire quelque chose, certaines sont concluantes et d'autres non. Dans ce cas-ci, les croyances de A qui impliquent immédiatement une proposition pour A pourraient être des raisons de croire cette proposition mais ne seraient pas concluantes. Inversement, les autres considérations qui l'emporteraient sur la disposition générale de A seraient, elles, des raisons concluantes.

28. Harman, 1986, p. 19.

tion et de l'inconsistance logique ne soient pas applicables au raisonnement, cela n'entraîne pas, selon Harman, que l'implication et l'inconsistance n'aient pas de rôle à jouer dans le raisonnement, c'est-à-dire dans le processus de révision (d'où le lien de parenté des principes de révision avec certains principes logiques)²⁹. Pour rendre compte du rôle de l'implication et de l'inconsistance dans le raisonnement, Harman admet deux principes du raisonnement : les principes de l'implication reconnue et de l'inconsistance reconnue. La possibilité pour un agent de *reconnaître* une implication immédiate et une inconsistance immédiate serait liée au fait qu'il possède une certaine *disposition* par rapport à des *propositions* : lorsqu'un agent possède une sorte d'habileté à traiter ses *croyances* que *P* et que *si P alors Q* comme des *raisons* de croire que *Q*, il peut alors être disposé à reconnaître une implication immédiate ou une inconsistance immédiate (il peut être disposé à traiter ces *croyances* comme des raisons de croire que *Q*). *Ce qui ne revient pas à dire* que le fait d'être disposé à traiter certaines croyances comme en impliquant une autre *soit équivalent* au fait de traiter ces croyances comme des raisons de croire cette autre : différents cas permettent de montrer que même si un agent est disposé à reconnaître que certaines propositions impliquent immédiatement une autre proposition, il est possible que l'agent ne soit pas disposé à traiter ces propositions comme des *raisons* de croire celle qui est impliquée³⁰. Ces précisions concernant l'analyse de Harman nous seront utiles pour déterminer si sa théorie permet d'expliquer adéquatement ce qu'est un raisonnement. Nous sommes maintenant en mesure de revenir à la question soulevée au début.

4. Le processus compris de manière externe et la perspective de la première personne

J'ai proposé qu'une étude du raisonnement nous oblige à admettre : 1) que les raisonnements sont des processus qui mettent en relation des états mentaux ayant des contenus propositionnels ; 2) que les raisonnements se distinguent des arguments qui mettent en relation les contenus propositionnels de certains des états mentaux impliqués dans des raisonnements proprement dits (c'est-à-dire, les arguments ReCEM) ; 3) qu'on ne peut faire abstraction du rôle que jouent ces arguments dans les raisonnements proprement dits, notamment pour expliquer la relation entre les aspects processuel et inférentiel du raisonnement.

29. Lorsque Harman indique que nous ne raisonnons pas déductivement, c'est en vertu du caractère défaisable des principes de l'implication et de l'inconsistance logique, ce qui ne revient pas, selon lui, à dire que les raisonnements ne sont pas sensibles à l'implication et à l'inconsistance.

30. Comme nous l'avons vu plus haut, Harman semble assimiler le concept de raison à celui de raison concluante.

Nous avons vu que, de son côté, Harman conçoit un raisonnement comme un « *reasoned change in view* », et que son étude vise précisément à élucider (1) : il s'intéresse au caractère processuel du raisonnement, au raisonnement lui-même, à ce qui se passe lorsqu'un agent passe d'un ensemble d'états mentaux à t à un nouvel ensemble d'états mentaux à $t+1$. Nous avons tenté de déterminer si Harman réservait un rôle aux arguments dans son étude du raisonnement (notamment aux arguments ReCEM), ou en d'autres termes s'il s'intéresse à élucider (3). De prime abord, on aurait pu être tenté de conclure que non, vu son intention de limiter le rôle de la logique dans l'étude du raisonnement, et de refuser qu'un raisonnement puisse être assimilé à un argument. J'ai néanmoins indiqué que cela n'était pas suffisant pour en arriver à cette conclusion dans la mesure où admettre qu'un raisonnement n'est pas un argument et choisir de limiter le rôle de la logique dans l'étude du raisonnement ne revient pas à nier qu'un argument puisse être associé au raisonnement proprement dit d'un agent.

La réponse à cette question (celle de savoir si Harman réserve un rôle aux arguments ReCEM dans son étude du raisonnement) dépend de la question de savoir en quoi consiste ce processus de révision dans lequel est engagé celui qui raisonne. Harman veut proposer une théorie du raisonnement qui concerne l'activité même de raisonner (*reasoned change in view*) : il veut expliquer, d'un point de vue externe, *ce qui se passe* dans la tête de l'agent lorsqu'il raisonne. Le raisonnement y est conçu comme un *processus de révision*, son intention étant de montrer qu'expliquer comment on raisonne consiste à expliquer le passage d'un ensemble d'états mentaux à un nouvel ensemble d'états mentaux (le passage de t à $t+1$). Néanmoins, même si le raisonnement peut être conçu, d'un point de vue externe, comme un processus tel qu'Harman le suggère, il peut *aussi* être conçu comme l'activité de l'agent qui raisonne. Ainsi, en réduisant l'activité de raisonner à un processus en quelque sorte « impersonnel », Harman est conduit à confondre (ou à réduire) *ce que fait l'agent qui raisonne* (le fait que raisonner soit une activité de l'agent) et *ce qui se passe* dans sa tête (le *processus*) pendant qu'il raisonne.

J'aimerais insister sur le fait que ces deux manières de concevoir l'activité de raisonner sont différentes mais indissociables. Expliquer *ce qui se passe* dans la tête de l'agent lorsqu'il raisonne consiste à expliquer comment l'agent est passé d'un ensemble d'états mentaux à t à un nouvel ensemble d'états mentaux à $t+1$: le raisonnement est alors compris comme une mise en relation d'états mentaux possédant des contenus propositionnels. Cela concerne la relation entre le raisonnement de l'agent et la rationalité de ses attitudes. Expliquer *ce que l'agent fait* lorsqu'il raisonne consiste à se mettre à la place de l'agent qui met en relation les *contenus propositionnels* de certains de ses propres états mentaux. Cela concerne, cette fois, la relation entre le raisonnement proprement dit de l'agent et ses « raisons ». Lorsqu'on s'intéresse, comme Harman, au raisonnement de l'agent d'un point de vue

externe, on cherche principalement à savoir comment les raisonnements peuvent contribuer au fait que des agents peuvent être considérés comme rationnels: on s'intéresse à une question normative qui concerne le fait d'identifier les principes de révision que suit/doit suivre celui qui raisonne correctement.

Lorsqu'on s'intéresse au raisonnement du point de vue *de ce que fait l'agent pendant qu'il raisonne*, il est clair qu'on adopte un point de vue différent: au-delà de concevoir le raisonnement comme un simple processus pouvant être analysé d'un point de vue externe, on le conçoit comme une *activité faite par l'agent* qui, dans la perspective de l'agent qui raisonne, met en relation non pas (certains de) ses états mentaux mais les *contenus propositionnels* mêmes de certains de ses états mentaux (ce qui met en lumière l'aspect inférentiel du raisonnement). Je suggère de nommer cette deuxième manière de concevoir le processus « la perspective de la 1^{re} personne ». Mais, adopter la « perspective de la 1^{re} personne » ne revient pas à *assimiler* le raisonnement proprement dit de l'agent à un *argument* dont la *conclusion* découle de *prémisses* (en passant par des étapes intermédiaires) puisque l'argument ReCEM de l'agent *n'est pas* le raisonnement proprement dit de l'agent, c'est-à-dire le raisonnement qu'il *fait* (à la première personne). Il est ainsi possible de concevoir ce *processus de révision* de manière externe (ce que fait Harman), mais aussi du point de vue même de la personne qui est engagée dans ce processus (perspective de la 1^{re} personne): cela est précisément lié au double aspect (processuel et inférentiel) spécifique au raisonnement. Par conséquent, si les liens entre certains arguments et les raisonnements proprement dits des agents méritent d'être étudiés, c'est dans la mesure où ils promettent de nous renseigner sur ce qui lie ces aspects processuel et inférentiel, ce dont une théorie du raisonnement devrait être en mesure de rendre compte. C'est-à-dire que, dans la mesure où des arguments peuvent *représenter* les contenus de certains des états mentaux impliqués dans des raisonnements proprement dits (ReCEM), cela explique pourquoi ils doivent être pris en considération dans l'étude du raisonnement, notamment en vertu du fait qu'ils sont justement liés à la perspective de la 1^{re} personne.

Ce n'est pas un hasard si les raisonnements proprement dits des agents ont souvent été confondus avec des arguments: lorsqu'on demande à un agent « Pourquoi crois-tu que x ? » et qu'il répond « parce que y et *si y alors x* », nous considérons que y et *si y alors x* sont en quelque sorte ses *raisons* de croire que x , et que sa conclusion n'est pas indépendante du fait qu'il ait raisonné. Supposons que l'on tente de représenter le raisonnement de l'agent à l'aide d'un argument, on risque alors d'obtenir: « « y », « *si y alors x* » donc « x ». ». J'ai mentionné que le problème traditionnel auquel a été confrontée l'étude du raisonnement avait été celui de concevoir l'activité de raisonner comme une enquête interrogative de type *argumentative*, qui a conduit en quelque sorte à ne prendre en considération que l'aspect « inférentiel » du raisonnement. Je crois que c'est précisément ce que Harman veut éviter en

dissociant les notions de raisonnement et d'argument, en voulant insister sur son aspect *psychologique*. Il veut rendre compte de ce qui se passe à l'intérieur de l'agent, mais en se plaçant d'un point de vue externe : il ne semble pas s'intéresser à la manière dont *nous rendons compte* de *nos* propres raisonnements (perspective à la 1^{re} personne), au fait qu'un agent puisse *référer* au contenu de certains de ses états mentaux à l'aide d'un argument, ni à la relation qui existe entre le fait que nous raisonnions et la manière dont *nous* en rendons compte. La question est ainsi celle de savoir si concevoir, comme Harman le fait, le processus de révision d'un point de vue externe conduit, à l'inverse, à ignorer cet aspect inférentiel qui est, lui aussi, propre au raisonnement.

Le point sur lequel j'aimerais maintenant insister est que, dès le moment où Harman choisit d'accorder un *rôle* aux notions d'implication *reconnue* et d'inconsistance *reconnue* dans l'explication de ce processus qui consiste à passer d'un ensemble d'états mentaux à t à un nouvel ensemble d'états mentaux à $t+1$, il donne une nouvelle direction à son étude du raisonnement (*reasoned change in view*). Du moment où il indique que des agents peuvent avoir certaines dispositions à *reconnaître* une implication immédiate (c'est-à-dire qu'ils peuvent, selon sa conception, être disposés à traiter les *croyances* que P et que *si* P *alors* Q comme des *raisons* de croire que Q), il ne s'intéresse plus simplement à expliquer ce processus de manière externe mais fait intervenir le point de vue de l'agent qui raisonne, correspondant à la perspective de la 1^{re} personne. Par conséquent, il semble qu'Harman n'ait d'autre choix que de s'intéresser aussi, au moins indirectement, à l'argument ReCEM auquel un agent a recours pour *exprimer* son raisonnement proprement dit (ce qui équivaut à la thèse 2). J'ai soutenu que ces arguments ReCEM revêtent une importance toute particulière dans une étude du raisonnement et que nous ne pourrions en faire abstraction (ce qui équivaut à la thèse 3). Nous sommes maintenant en mesure de voir que l'importance qui doit être accordée à ces arguments repose en fait sur celle qui doit être accordée à la perspective de la 1^{re} personne, et que même si Harman s'intéresse principalement au processus de révision d'un point de vue externe, les conclusions auxquelles il arrive lorsqu'il traite d'implication et d'inconsistance montrent qu'il ne peut faire l'économie de la perspective de la 1^{re} personne, bien qu'il ne le reconnaisse pas explicitement. Compte tenu de cette conclusion, et dans la mesure où j'ai admis avec Harman qu'un raisonnement est un processus psychologique, que raisonner ne consiste pas à suivre des principes logiques, ou encore qu'un raisonnement n'est pas un argument, on pourrait être tenté de considérer que le rôle attribué ici à la perspective de la première personne est essentiellement *complémentaire* au point de vue d'Harman, dans la mesure où la conception qu'il a du processus de révision ne conduit pas pour autant à nier l'aspect inférentiel du raisonnement (comme l'illustrent les principes d'implication reconnue et d'inconsistance reconnue qui prennent en considération la perspective de la 1^{re} personne). J'aimerais

montrer pourquoi une telle suggestion serait erronée et esquisser sommairement certaines confusions et difficultés auxquelles conduit son approche.

5. Ce que révèle la perspective de la première personne

J'ai admis que lorsqu'un agent donne les *raisons* pour lesquelles il croit que *x*, il peut le faire au moyen d'un argument. Une des questions centrales à élucider, que font apparaître la distinction raisonnement/argument ReCEM et la perspective de la 1^{re} personne, est celle de savoir quelle est la nature du lien qui existe entre cet argument, les raisons de l'agent et son raisonnement proprement dit. Cette question est relativement complexe, et mon intention n'est que d'esquisser sommairement ce qu'elle met en cause. Précisons d'entrée de jeu qu'elle renvoie implicitement à une autre question, celle de savoir comment traiter l'asymétrie normative qui peut surgir entre les normes du raisonnement et les normes épistémiques/pratiques.

Je suggère ainsi d'examiner ce que l'argument ReCEM dont il a été question depuis le début a de particulier. D'abord, il met en relation des *propositions*, qui sont les contenus propositionnels de *certains* des états mentaux impliqués dans le raisonnement proprement dit de l'agent, et qui, par opposition aux états mentaux de l'agent, sont liées quant aux prémisses et à la conclusion. Dans la mesure où la conclusion de l'argument ReCEM est une *proposition* (c'est-à-dire le contenu propositionnel d'un état mental), cela indique qu'une attitude propositionnelle *ne peut* être la *conclusion* d'un argument ReCEM. Par exemple, lorsqu'un argument ReCEM représente le contenu de certains états mentaux impliqués dans un raisonnement *théorique* proprement dit, c'est le contenu propositionnel d'une croyance, et non la croyance elle-même, qui est la conclusion de l'argument (par opposition au raisonnement proprement dit dont la « conclusion » serait la croyance nouvellement acquise ou abandonnée). Cette idée indique un premier désaccord avec la position d'Harman. Voyons pourquoi.

À l'instar de ce dernier, j'ai admis que le raisonnement de l'agent ne peut être assimilé à un argument, mais il est clair que les raisons qu'il invoque ne sont pas celles qui devraient le conduire à la nécessité d'établir cette distinction. Apparemment, cette confusion découle de la perspective à la 3^e personne à laquelle sa conception du raisonnement semble vouloir se confiner. Du fait qu'il s'intéresse spécifiquement à l'aspect processuel (à la 3^e personne) du raisonnement, il considère qu'un raisonnement n'est pas un argument parce qu'aucun argument ne pourrait rendre compte de *l'ensemble des états mentaux impliqués au cours de ce processus* : il présuppose que si un raisonnement *pouvait* être traduit par un argument, les *prémisses* de l'argument coïncideraient alors avec les états mentaux mêmes de l'agent. Cette suggestion est pour le moins paradoxale. Il est clair qu'un argument ne met pas en relation les états mentaux d'un agent : il peut, au mieux, mettre en relation *certains* contenus propositionnels des états mentaux impliqués dans le raisonnement proprement dit de l'agent puisqu'il s'agit d'une relation

entre des *propositions*, et qu'un agent ne saurait simultanément avoir à l'esprit les contenus propositionnels de tous ses états mentaux. Par conséquent, *aucun argument* ne pourra *jamais* rendre compte de cet aspect *processuel* spécifique au raisonnement. C'est ce qui explique pourquoi un raisonnement n'est pas un argument. Néanmoins, dans la mesure où Harman admet aussi la nécessité de distinguer raisonnement et argument, ce désaccord sera peut-être jugé mineur. J'aimerais examiner un deuxième désaccord qui, cette fois, est plus important : il concerne la manière dont Harman conçoit ce en quoi consiste « être une raison » pour un agent.

Nous avons vu que l'intérêt porté au rôle que les arguments ReCEM ont par rapport aux raisonnements proprement dits des agents est lié à l'idée que ce que les agents prennent en considération lorsqu'ils raisonnent, ce sont les *contenus propositionnels* de *certains* des états mentaux qui participent à leur raisonnement proprement dit, lesquels correspondent aux prémisses de l'argument ReCEM (l'argument apparaît lorsqu'on se met à la place de l'agent qui raisonne). Les agents peuvent ainsi *exprimer* leurs raisonnements à l'aide d'arguments. C'est-à-dire qu'ils peuvent *citer* les *raisons* pour lesquelles ils *croient* ce qu'ils croient. J'aimerais montrer que ce qu'ils citent alors sont les *prémisses* de l'argument ReCEM (les contenus propositionnels de *certains* des états mentaux impliqués dans le raisonnement proprement dit) et que c'est précisément ce que met en lumière la perspective de la 1^{re} personne. Prenons un exemple pour illustrer cette idée.

Supposons l'argument A suivant :

Tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford.

Sam n'est pas un oxonien,

donc

Sam n'a pas publié de livre chez Oxford.

Supposons que l'argument A soit un argument *correct* (*sound*) : les prémisses sont vraies, et, l'argument étant valide, alors la conclusion est nécessairement vraie.

Supposons maintenant qu'Anna croie que « tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford », croie que « Sam est un oxonien », qu'on lui demande si elle croit que Sam a publié un livre chez Oxford, et qu'elle réponde que oui. L'argument ReCEM que l'on peut associer au raisonnement d'Anna pourrait alors avoir la forme suivante :

Argument B :

Tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford U. Press.

Sam est un oxonien,

donc

Sam a publié un livre chez Oxford.

Supposons que nous demandions maintenant à Anna pourquoi elle *croit* que Sam a publié un livre chez Oxford, et qu'elle réponde *parce que*

« Tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford » et « Sam est un oxonien ». Dans un tel cas, il semble qu'Anna considère que : « Tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford » et « Sam est un oxonien » lui permettent de conclure que « Sam a publié un livre chez Oxford », c'est-à-dire que ces contenus propositionnels sont les *raisons qu'elle a de croire* que « Sam a publié un livre chez Oxford ». Ce qui laisse entrevoir que les *prémisses* de cet argument correspondent aux *raisons qu'elle a de croire* ce qu'elle croit et *non aux raisons pour lesquelles Sam a publié un livre chez Oxford*. (Il n'y a pas de telles raisons puisque nous avons admis que Sam n'est pas un oxonien.)

À l'inverse, quelqu'un pourrait vouloir suggérer que, du fait qu'elle croit que « Tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford » et qu'elle croit que « Sam est un oxonien », elle croit que « Sam a publié un livre chez Oxford », c'est-à-dire que ce sont ses *croyances* (ses états mentaux, le fait qu'elle croit et non *ce qu'elle croit*) qui constituent les *raisons qu'elle a de croire* que « Sam a publié un livre chez Oxford ». N'est-ce pas l'idée d'Harman lorsqu'il affirme que, lorsqu'un agent est disposé à traiter ses *croyances* que *P* et que *si P alors Q* comme des *raisons de croire que Q*, il possède, en vertu de cette disposition, une habileté à reconnaître cette sorte d'implication ?

Pour rendre plausible cette idée, quelqu'un pourrait suggérer d'inclure, au sein même de la proposition, un opérateur traduisant le fait qu'il s'agit d'une croyance de l'agent. Par exemple, on pourrait exprimer l'argument d'Anna comme suit (où *C* est un opérateur exprimant « croit que ») : {[Anna C « Tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford »], [Anna C « Sam est un oxonien »] donc [Anna C « Sam a publié un livre chez Oxford »]}. Mais sans contredit, cet argument (à la 3^e personne) ne ferait pas l'affaire : ce n'est pas celui d'Anna et, de plus, il n'est pas valide. Évaluons une autre formulation qui pourrait, au yeux de certains, rendre mieux compte de l'argument associé à son raisonnement :

[Je C « Tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford »],
 [Je C « Sam est un oxonien »]
 donc
 [Je C « Sam a publié un livre chez Oxford »]

Que dire de cet argument ? Serait-il plus plausible ? Permettrait-il de rendre compte du fait que ce sont les *croyances* mêmes de l'agent qui correspondent aux *raisons* qu'il a de croire ce qu'il croit ? J'ai admis plus haut que la perspective de la première personne met en lumière un point important. Lorsqu'Anna raisonne, on peut concevoir son raisonnement proprement dit, de manière externe, comme le processus qui la conduit à acquérir un nouvel ensemble d'états mentaux. Mais, du point de vue d'Anna qui *fait* le raisonnement, ce ne sont pas ses états mentaux (ses croyances) qu'elle met en relation (ses croyances), mais bien leurs *contenus* (*ce qu'elle croit*).

Revoyons maintenant l'argument à la lumière de cette idée. Devrions-nous interpréter les prémisses [Je C « Tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford »], [Je C « Sam est un oxonien »] comme étant les raisons pour lesquelles Anna croit que « Sam a publié un livre chez Oxford » ? J'ai suggéré que les prémisses de l'argument ReCEM représentent les *contenus propositionnels* de certains des états mentaux d'Anna (et non ses états mentaux eux-mêmes). Si cela est juste, nous devons alors admettre que [Je C « Tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford »] est *aussi* le contenu propositionnel d'une croyance d'Anna, soit le contenu propositionnel d'une croyance de 2^e ordre qu'elle a. Anna croit qu'« elle croit que tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford ». Si l'argument suggéré ne permet pas de montrer que les *croyances* mêmes d'Anna sont les *raisons* qu'elle a de croire que Sam a publié un livre chez Oxford, c'est parce qu'il exprime *un autre raisonnement* d'Anna qui porte sur ses croyances de 1^{er} ordre (ce qu'un agent peut *faire* aussi). Les prémisses de cet autre argument sont les raisons (non suffisantes) qu'elle a de croire « qu'elle croit que Sam a publié un livre chez Oxford », et non ses raisons de croire « que Sam a publié un livre chez Oxford ». Cet argument ReCEM (qui exprime un *autre* raisonnement) ne porte donc pas sur les contenus propositionnels *des croyances* du raisonnement initial d'Anna. Les propositions [Je C « Tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford »] et « Tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford » sont les contenus propositionnels de deux croyances différentes qu'a Anna, la première proposition étant le contenu propositionnel d'une de ses croyances de 2^e ordre. L'ajout de [Je C « ... »] ne permet donc pas de montrer que les *raisons* qu'Anna a de croire que « Sam a publié un livre chez Oxford » sont ses *croyances* elles-mêmes (le fait qu'elle croit que). Il est ainsi plus plausible d'admettre que ce sont les *prémisses* d'un argument ReCEM qui correspondent aux raisons qu'un agent a de croire ce qu'il croit. Je suggère ainsi d'admettre que, dans la mesure où les états mentaux d'un agent ne peuvent pas être *ses raisons* (à moins d'être les contenus propositionnels d'états mentaux d'ordre supérieur), seuls les contenus propositionnels de certains des états mentaux impliqués dans le raisonnement proprement dit pourront assumer ce rôle.

Inversement, selon Harman, ce sont les états mentaux mêmes des agents qui lui fournissent les raisons d'acquiescer ou d'abandonner d'autres états mentaux (ce sont ses *croyances* que *P* et que *si P alors Q* qui constituent ses *raisons de croire que Q*). Il semble ainsi que si, du point de vue externe, on pourrait être tenté de supposer que les raisons qu'un agent a de croire quelque chose sont ses autres croyances, le point de vue interne (la perspective de la 1^{re} personne) fait apparaître clairement que les raisons de l'agent ne peuvent pas être ses croyances mais bien les contenus de celles-ci³¹. Ce point est tout à

31. Si Harman concevait le processus non seulement de manière externe mais aussi du point de vue de la 1^{re} personne, il remarquerait que le principe de révision d'*implication reconnue*

fait central : l'agent ne raisonne pas à propos de ses états mentaux mais avec le contenu de ses propres états mentaux, c'est-à-dire à la première personne. Les raisons qu'il a d'acquiescer ou d'abandonner certains états ne sont pas d'autres états, mais bien les contenus de ces autres états. C'est précisément ce que ne peut pas mettre en lumière une théorie du raisonnement où le processus de révision est conçu principalement de manière externe, tel qu'Harman le suggère, et qui obscurcit substantiellement notre compréhension de ce en quoi consiste « être une raison » pour un agent.

Une théorie normative du raisonnement concerne la question de savoir comment nous pouvons déterminer rationnellement ce que nous croyons/faisons (quelles sont les normes que doit respecter le raisonnement correct). Mais il peut arriver qu'au terme d'un raisonnement ce que l'on a identifié ne corresponde pas à ce qu'une théorie de la justification épistémique/pratique pourrait identifier comme ce que l'on *devrait croire/faire* (aux normes épistémiques et pratiques avec lesquelles devraient s'accorder nos croyances/nos actions), et cela même si le processus en question était parfaitement rationnel, c'est-à-dire même si nous avons raisonné *correctement*. Cette « asymétrie » normative n'est pas indépendante de la question de savoir comment caractériser la relation qui existe entre les « raisons » qu'un agent a de croire/d'agir, et la « rationalité » de ses croyances/actions. Ces concepts sont (du moins en partie) liés à la capacité de « raisonner » des êtres humains, et au rôle que l'on choisit d'attribuer à cette capacité. Par exemple, selon certains, raisonner donnerait à l'être humain non seulement la possibilité (i) de déterminer ce qu'il est rationnel de croire/faire, mais aussi (ii) de déterminer ce qu'il *doit* croire/faire, c'est-à-dire de connaître ce qui est vrai/ce qui est juste ou correct. Si l'on suit ce point de vue, l'étude proprement dite du raisonnement se trouverait précisément à l'intersection de deux aspects de la normativité : les normes qui gouvernent ce type de processus mentaux, d'une part, et les normes qui règlent les relations entre nos états mentaux et le monde extérieur, d'autre part. Par conséquent, rendre compte de la relation entre les raisons et la rationalité exigerait en quelque sorte de répondre à la question de savoir comment sont liés ces deux aspects de la normativité, et donc, en dernière instance (du moins en partie), à la question de savoir en quoi

(tel qu'il le formule) ne l'oblige pas à conclure ce qu'il conclut. N'admet-il pas lui-même que la possibilité pour un agent de *reconnaître* une implication immédiate et une inconsistance immédiate serait liée au fait de posséder une certaine disposition par rapport à des *propositions* ? Il affirme : « I am inclined to take as fundamental certain dispositions to treat propositions in certain ways, in particular, dispositions to treat some propositions as immediately implying others and some as immediately inconsistent with each other » (Harman, 1986, p. 18). Selon Harman, quelqu'un a une raison de croire *P* s'il reconnaît que *P* est impliqué par ce qu'il croit. Supposons qu'un agent croie que *X*, et croie que *si X alors P*, et qu'il reconnaisse l'implication. Du point de vue de l'agent qui raisonne (perspective de la 1^{re} personne), reconnaître l'implication ne consiste pas à reconnaître que *P* est impliqué par le fait *qu'il croit que X*, et *qu'il croit que si X alors P*, mais plutôt par le fait que *X*, et que *si X alors P*.

consiste raisonner. Paradoxalement, nous ne semblons pas disposer d'une compréhension claire de ce que fait l'agent qui raisonne ni, par conséquent, de la relation entre son raisonnement proprement dit et ses « raisons » de croire/d'agir, ou même de la relation entre son raisonnement et la rationalité de ses attitudes, ou, *a fortiori*, de la relation entre ses raisons de croire/d'agir et la rationalité de ses attitudes.

Comme nous l'avons vu, dire que les prémisses de l'argument ReCEM pouvant être associées au raisonnement proprement dit d'un agent correspondent aux raisons qu'il a de croire ce qu'il croit *n'est pas équivalent* à dire que ces raisons sont celles pour lesquelles *ce qu'il croit est vrai* (ou non). L'exemple d'Anna a permis de montrer que les *prémisses* de l'argument ReCEM pouvant être associées à son raisonnement proprement dit correspondent aux *raisons* qu'elle a de croire ce qu'elle croit, et *non aux raisons pour lesquelles Sam n'a pas publié de livre chez Oxford*. Anna se trompe, mais son raisonnement semble sensé: elle semble respecter les normes de rationalité. Toutefois, elle ne croit pas ce qu'elle *devrait* croire: c'est précisément là que se situe l'asymétrie normative. La difficulté posée par l'approche d'Harman est en quelque sorte de ne pas prendre en considération ce qui est impliqué par cette asymétrie normative et de s'en tenir principalement à déterminer les normes de rationalité qui gouvernent ou doivent gouverner les relations entre les états mentaux. Harman cherche principalement à déterminer les principes de révision que nous suivons ou devons suivre lorsque nous raisonnons correctement et montre, à juste titre, que ces principes ne sauraient être confondus avec ceux de la logique. Sa théorie du raisonnement a grandement contribué à ne plus concevoir le raisonnement en termes logiques et à insister sur son caractère psychologique, sur le fait qu'il s'agit d'une activité faite par des agents psychologiquement limités. Ce qui est juste. Mais il est temps maintenant de prendre acte du fait que les sujets psychologiques ont, précisément, une perspective sur le monde. La difficulté de son approche réside, par conséquent, dans le fait de *négliger* ce deuxième aspect de la normativité qui concerne cette fois les normes qui gouvernent les relations entre nos états mentaux et le monde extérieur. Cela concerne cet autre aspect du raisonnement qui, lui, est inférentiel. Inversement, la perspective de la 1^{re} personne permettrait de mettre en lumière cet autre aspect du raisonnement, et de montrer que, ce que l'agent met en relation lorsqu'il raisonne, ce sont les *contenus propositionnels* de certains de ses états mentaux: il met en relation des *propositions* dont la *vérité* est *indépendante du fait qu'elles soient crues ou non par lui*, ce qui concerne (cette fois) les normes qui règlent les relations entre ses états mentaux et le monde extérieur. C'est précisément ce qui permet d'expliquer pourquoi Anna se trompe, même si son raisonnement est sensé. Son raisonnement possède un double aspect, et c'est à ce double aspect qu'est liée l'asymétrie normative. Une théorie adéquate du raisonnement ne peut donc faire

l'économie ni du point de vue de la 1^{re} personne ni de celui de la 3^e personne. En cela réside tout le défi³².

Bibliographie

- Anscombe, G.E.M. *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 1957.
- Broome, John. « The Unity of Reasoning? », in S. Robertson (dir.), *Spheres of Reason*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 62-91.
- Brunet, Josée. « Le double aspect du raisonnement pratique », *Revue philosophique de Louvain*, 101, 2003, p. 479-500.
- Brunet, Josée. « La conception du raisonnement de John Broome : « Que nous exprimons-nous lorsque nous raisonnons ? », *Dialogue*, XLVII, 2008, p. 633-662.
- Harman, Gilbert. « Practical Reasoning », *Review of Metaphysics*, 29, 1976, p. 431-463.
- . *Change in View*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1986.
- . « Rationality », in E.E. Smith et D.N. Oberson (dir.), *Thinking: Invitation to Cognitive Science*, vol. III, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1995, p. 175-211.
- . *Reasoning, Meaning and Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- . *Notes on Practical Reasoning*, 2007, Ms.

32. Dans la littérature plus récente, une des pistes à explorer est celle suggérée par John Broome, 2009, qui s'est intéressé à développer une théorie du raisonnement visant précisément à prendre en considération les points de vue de la 1^{re} et de la 3^e personne. Je discute de sa proposition dans Brunet, 2008.

L'héritage intellectuel de Mario Bunge : entre science et philosophie

Laurent Jodoin

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045191ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045191ar>

[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

Jodoin, L. (2010). L'héritage intellectuel de Mario Bunge : entre science et philosophie. *Philosophiques*, 37 (2), 439–455. <https://doi.org/10.7202/045191ar>

Résumé de l'article

Mario Bunge vient tout juste de prendre sa retraite universitaire à l'âge vénérable de 90 ans. Après plus de soixante ans d'enseignement de la physique et de la philosophie, il laisse une oeuvre foisonnante et riche. Son style unique allie des arguments incisifs à la clarté du propos. Sa méthode puise dans le vaste arsenal des sciences, de la physique à la sociologie. Bunge suit en cela l'héritage des Lumières, qui prônait la foi en la raison ainsi qu'un certain réalisme et un matérialisme qu'il reprend et retravaille à la lumière des avancées théoriques contemporaines. Peu de philosophes depuis Leibniz ou Russell ont su faire preuve d'autant d'érudition scientifique. Nul doute qu'il mérite une place de choix dans les débats entourant la philosophie des sciences contemporaines.

L'héritage intellectuel de Mario Bunge : entre science et philosophie¹

LAURENT JODOIN

Université de Montréal/Université de Paris I, Sorbonne
laurentjodoin@polymtl.ca

RÉSUMÉ. — Mario Bunge vient tout juste de prendre sa retraite universitaire à l'âge vénérable de 90 ans. Après plus de soixante ans d'enseignement de la physique et de la philosophie, il laisse une œuvre foisonnante et riche. Son style unique allie des arguments incisifs à la clarté du propos. Sa méthode puise dans le vaste arsenal des sciences, de la physique à la sociologie. Bunge suit en cela l'héritage des Lumières, qui prônait la foi en la raison ainsi qu'un certain réalisme et un matérialisme qu'il reprend et retravaille à la lumière des avancées théoriques contemporaines. Peu de philosophes depuis Leibniz ou Russell ont su faire preuve d'autant d'érudition scientifique. Nul doute qu'il mérite une place de choix dans les débats entourant la philosophie des sciences contemporaines.

ABSTRACT. — Mario Bunge has recently retired from academic life at the venerable age of 90 years old. After more than sixty years of teaching physics and philosophy, he leaves a rich and abundant work. His unique style allies quickness and precision. His method draws from the vast realm of sciences, from physics to sociology. He thus follows the Enlightenment's heritage that advocated a faith in reason and a kind of realism and materialism, which Bunge reorganizes from the study of modern sciences. Few philosophers since Leibniz or Russell have shown this kind of scientific erudition. No doubt that he deserves a prominent role in the contemporary debates in philosophy of sciences.

Formation, carrière et projet

Mario Bunge est né à Buenos Aires, en 1919, d'une infirmière allemande et d'un médecin argentin. Très tôt, son père l'a incité à devenir un « citoyen du monde » et à s'initier à la littérature dans six langues différentes : espagnol, anglais, français, italien, allemand et latin. Il en a gardé une attitude critique envers les limitations mono-linguistiques de la plupart des universitaires américains : tout ce qu'ils citent est en anglais, même si les traductions disponibles sont notoirement peu fiables. Les conversations à la maison des Bunge étaient stimulantes et diversifiées, portant sur la politique, la sociologie, la médecine, la littérature. Il s'est intéressé ainsi dès son adolescence à plusieurs disciplines, et plus particulièrement à la physique, à la philosophie et à la psychanalyse. En 1938, il fut admis à la Universidad Nacional de La Plata, où il étudia la physique et les mathématiques. Peu de temps après, il fonda une école pour travailleurs, qui devaient suivre les cours de sciences

1. Je remercie le professeur Bunge pour ses remarques pertinentes sur une version préliminaire de cet article.

élémentaires, d'histoire et d'économie politique après leur journée de travail. L'école fut fermée cinq ans plus tard par le gouvernement (l'Argentine a appuyé le fascisme d'Hitler), et il reste convaincu que, n'eût été de son départ du pays en 1963, il aurait été tué en raison de ses positions socialistes (il fut d'ailleurs emprisonné plusieurs mois pour avoir « soutenu une grève illégale »).

Parallèlement à ses études en physique, Bunge a étudié la philosophie moderne en autodidacte. Il lance en 1944 la revue philosophique *Minerva*, qui paraît le temps de six numéros. En 1943, il commence l'étude de la physique atomique sous la direction de Guido Beck (1903-1988), un réfugié autrichien et ex-assistant de Werner Heisenberg (1901-1976). Il obtient son doctorat en 1952 avec une thèse sur la cinématique de l'électron relativiste. En 1956, il est nommé professeur de physique théorique à l'Université de Buenos Aires et à l'Université de La Plata. Il obtient l'année suivante la chaire de philosophie des sciences à l'Université de Buenos Aires et se consacre par la suite à la philosophie. Il enseigne la physique et la philosophie lors de nominations de courte durée aux États-Unis dans les années 60 (Pennsylvanie, Texas, Delaware). Bien que Yale ait des velléités d'embaucher les Bunge (sa femme est mathématicienne), ceux-ci refusent en raison de l'appui massif que reçoit, de la part des universitaires américains, la guerre du Vietnam, qu'ils jugent « immorale ». Il est, depuis 1966, le Frothingham Professor of Logic and Metaphysics au département de philosophie à l'Université McGill. Il a pris sa retraite à l'automne dernier, alors qu'il atteignait ses 90 ans et il a depuis été nommé professeur émérite.

La production académique de Bunge est proprement impressionnante : il a écrit ou édité plus de cinquante livres et il a publié environ cinq cents articles scientifiques ou philosophiques. (En 2003, à 83 ans, il a publié dans le *International Journal of Theoretical Physics*, simplement pour s'assurer qu'il en était encore capable.) Parmi ses ouvrages figurent *Causality: The Place of the Causal Principle in Modern Science* (1959), *Scientific Research* (1967, 1998), *Foundations of Physics* (1967), *Treatise on Basic Philosophy* (8 volumes, 1974-1989), *Foundations of Biophilosophy* (avec Martin Mahner, 1997), *Emergence and Convergence* (2003), *Chasing Reality* (2006), *Political Philosophy* (2009). Bunge est le fondateur de la Society for Exact Philosophy ; il est membre de la Société royale du Canada et de l'American Association for the Advancement of Science ; et il détient dix-neuf doctorats honorifiques.

Bunge se réclame du projet des Lumières. Ce projet, qui prit naissance au XVII^e siècle et qui a fleuri au XVIII^e, est souvent associé, entre autres, aux noms de Voltaire, Lavoisier, Hume, Adam Smith, Benjamin Franklin et Thomas Jefferson. Il s'agit bien sûr d'un groupe hétérogène, mais les Lumières, selon lui, nous auraient donné les valeurs fondamentales de la vie civilisée contemporaine, telles que la confiance en la raison, la passion de la liberté de recherche et l'égalitarisme. Aujourd'hui encore, nous bénéficions, en

outre, des valeurs de la laïcité, de la rationalité, de l'objectivité, des libertés individuelles et du progrès (à certains égards). En ce sens, nous en sommes tous les héritiers. En les caractérisant comme l'épanouissement de la liberté de créer, de débattre et de diffuser de nouvelles idées — comme l'illustre le cas paradigmatique de l'*Encyclopédie* — il n'est pas étonnant que « quiconque tente de déprécier les Lumières sous-estime la recherche libre » (Bunge, 2000, p. 231). Ce projet des Lumières en conditionne d'autres, comme le projet descriptif et critique des sciences, lequel est doublé d'un projet plus positif que négatif, c'est-à-dire qu'il ne se limite pas à réfuter des thèses, mais surtout, à en proposer. Cependant, les Lumières en tant que telles ne sont pas une panacée : elles ont échoué à prévenir les abus de l'industrialisation, elles ont insuffisamment insisté sur l'importance de la paix et exagéré l'individualisme (Bunge, 1994, p. 40).

La confiance que place Bunge en la raison l'oppose bien entendu aux constructivistes et aux relativistes contemporains. Il croit ainsi que la science fournit une connaissance du monde naturel et social, et que cette connaissance est la base solide pour des réformes sociales et politiques, et pour l'accomplissement personnel. En ce sens, l'objectivité (à ne pas confondre avec l'impartialité ou le désintéressement) est possible et désirable. Cela ne signifie pas que le scientifique soit infaillible, car, bien que le monde soit connaissable, ses connaissances restent approximatives, quoique chèrement acquises. Bunge adopte ainsi, en quelque sorte, un *pseudo-rationalisme* tel que le définit Popper (1962, p. 154), c'est-à-dire « l'attitude de l'homme de science qui sait que la vérité objective ne peut être atteinte qu'au prix de la coopération et de la confrontation des idées ». Le problème est évidemment de savoir que l'on sait, c'est-à-dire de savoir qu'on a la vérité : ma conviction, comme croyance très forte, ne garantit pas la vérité de ma croyance. Une loi peut correspondre fidèlement à la réalité, mais les conditions de vérité (absolue) ne sont pas invariablement reconnaissables. La corroboration répétée de cette loi ne fait que la rendre très probable, en d'autres mots « vérisimilaire » (pour reprendre le vocable de Popper) ou « plausible » (pour reprendre celui de Bunge). Déterminer les limites de la raison, c'est encore l'exercer. Et la possibilité de l'erreur n'impose pas le mutisme, mais la prudence.

Hyloréalisme scientifique

Cette proximité avec l'esprit des Lumières conditionne dans une large mesure les thèses de Bunge : réalisme, naturalisme, matérialisme, pseudo-rationalisme, émergentisme. Ces thèses, qui peuvent sembler à première vue incompatibles, sont synthétisées dans la doctrine que Bunge appelle l'*hyloréalisme scientifique*.

Bunge a donc hérité des Lumières son naturalisme, mais aussi son scientisme. D'abord, le *naturalisme* est la thèse stipulant que les hypothèses métaphysiques devraient être autant que possible dérivées des sciences. Il

s'agit par conséquent d'une doctrine gnoséologique susceptible de favoriser certaines doctrines ontologiques. La question se pose toutefois de savoir si les hypothèses métaphysiques devraient carrément découler d'arguments scientifiques ou, plus faiblement, seulement être compatibles avec ces mêmes arguments. La critique causale éliminativiste de Russell (1912) était d'ailleurs d'allégeance naturaliste (voir Ross et Spurrett, 2007). Bunge (1959) adopte une position similaire lorsqu'il affirme que la causalité n'est qu'un type de détermination ontologique parmi d'autres, comme nous le révèlent les sciences modernes. En ce sens, leur discours permet d'enrichir un concept millénaire. Ensuite, le *scientisme* est, selon lui, la thèse stipulant que la science est le *meilleur* moyen d'explorer le monde (Bunge, 2006, p. 30). Il s'agit ainsi d'un « réalisme méthodologique », mais aussi d'une doctrine gnoséologique dont la valeur repose sur l'histoire des sciences, lesquelles sont à l'origine du progrès technologique (évident) depuis la révolution scientifique, et ce succès indique qu'elles apportent quelques connaissances sur le monde. Il est en effet difficile d'affirmer, même pour l'empiriste radical, que ce progrès soit miraculeux ou le résultat du hasard. D'ailleurs, un empiriste repenté comme Wesley Salmon (1978) a soutenu que les sciences pouvaient « réussir » avec leurs explications. Que les sciences constituent le meilleur moyen d'explorer le monde n'implique toutefois pas que leur discours soit vrai en tout point. Cependant, ce faillibilisme contamine ultimement tout le discours scientifique à défaut d'un critère de vérité fiable, voire infaillible, permettant d'identifier l'erreur.

À partir de cette position naturaliste et scientiste, Bunge entreprend un double projet descriptif et critique des sciences. Comme nous l'avons déjà mentionné, cette position conditionne une ontologie; autrement dit, le monde serait tel parce que la science le décrit tel². Ainsi la science prétend-elle décrire et expliquer le monde. Mais quel sens y a-t-il à décrire et expliquer quelque chose qui n'existe pas? Le réalisme permet en effet d'éviter une certaine « schizophrénie » chez le scientifique parlant d'entités théoriques qui n'existeraient pas. Comme l'affirme Tom Rockmore (2007, p. 223), puisque les propositions de connaissance sont des propositions sur ce qui est, il n'y a pas de solution de rechange au réalisme. Quelle est la force d'une explication telle que « *a* est vrai parce que *A* » si *A* ne réfère qu'à un énoncé conventionnel? Ainsi, la science fait plus que confirmer le réalisme (ce qu'elle ne peut faire, à vrai dire), elle le tient pour acquis (Bunge, 1967, p. 331; 2006, p. 263). Bien sûr, Bas van Fraassen (1980) a répondu que le pouvoir explicatif d'une théorie ne garantit pas sa valeur de vérité. D'une certaine façon, les deux philosophes divergent quant à la portée que doit avoir la « modestie » commandée par le faillibilisme des énoncés scientifiques.

2. Bien entendu, il ne faut pas comprendre ici que le monde se comporte de telle façon *parce que* le discours scientifique lui « dicte » son comportement.

Un projet descriptif de la science est bien entendu très vaste, et Bunge en fait la preuve avec son ouvrage gigantesque de plus de mille pages paru pour la première fois en 1967 sous le titre *Scientific Research*, et réédité en 1998. Sa formation de physicien théoricien lui a permis d'avoir un regard « de l'intérieur », et sa définition de la science est aussi teintée des idéaux des Lumières. En effet, il définit d'abord la science comme « un style de pensée et d'action », le plus « récent, universel et enrichissant des styles » (Bunge, 1967c, p. 3). Il donne ensuite un critère de scientificité selon lequel l'*approche scientifique* consiste en la *méthode scientifique* et le *but de la science*. Il y a donc chez Bunge *une* science, qui ne se caractérise pas essentiellement par son objet ; elle se divise en sciences formelles (par exemple les mathématiques) et en sciences factuelles (par exemple la physique) d'une part, et en sciences fondamentales et sciences appliquées d'autre part. Comme toute création humaine, il faut distinguer le travail, soit la *recherche*, et le produit, soit la *connaissance*. La recherche scientifique commence par la prise de conscience que le « fond » de connaissance est insuffisant, car elle ne part pas de rien : aucune question ne peut être posée sans corps de connaissance, sans hypothèse de départ. Le fait que la recherche scientifique, dans le cas des sciences factuelles du moins, utilise la méthode des approximations successives est d'un grand intérêt pour l'épistémologie, car elle rappelle : 1) que la recherche scientifique procède graduellement ; 2) qu'elle rend les vérités partielles ; et 3) qu'elle est auto-correctrice. C'est pourquoi, bien qu'objective, elle n'en est pas moins faillible. La critique et le scepticisme, loin de la paralyser, permettent à la science de progresser dans la connaissance de la réalité. En somme, « une science est une discipline utilisant la méthode scientifique dans le but de trouver des modèles généraux (lois) » (Bunge, 1967c, p. 17).

La connaissance scientifique n'est pas un simple prolongement de la connaissance ordinaire, elle est plutôt un type particulier de connaissance puisqu'elle dépasse l'observable par ses conjectures, qu'elle teste par des techniques spéciales. Donc, la connaissance ordinaire, qui se rattache à l'observable ou à l'anthropomorphisme, serait un bien mauvais juge de la science. La morale pour les philosophes devrait être claire : n'essayez pas de réduire la science à la connaissance ordinaire, mais apprenez plutôt un peu de science avant de philosopher à son propos. C'est pourquoi la connaissance scientifique est souvent indirecte selon Bunge et, même si elle traite de l'inobservable, elle doit reposer sur des hypothèses testables. Bien que nous soyons immergés dans la réalité, la connaissance que nous en avons n'est pas immédiate (Bunge, 2006, p. xi). Elle s'obtient par une analyse rationnelle et empirique. Évidemment, une telle hétérogénéité est à même de froisser le philosophe moderne. Mais Bunge a déjà un préjugé favorable envers la science, car il juge qu'il s'agit du mode de connaissance le plus efficace. Il n'est pas parfait — et c'est pourquoi une étude critico-philosophique est nécessaire —, mais c'est le meilleur. Le défi est donc lancé : si vous croyez pouvoir fonder la connaissance du monde sur un mode autre que ce mélange

(en apparence) hétéroclite de rationalisme et d'empirisme qu'on appelle la science — allez-y ! Comme le disait Novalis, les théories sont des filets : seul celui qui lance pêchera.

Puisque la science constitue le mode de connaissance le plus efficace pour explorer le monde, il convient donc d'en analyser les particularités. Aussi Bunge (1967c) présente-t-il quelques présupposés philosophiques de la science : 1) le *réalisme* : le monde extérieur existe ; 2) le *pluralisme des propriétés* : il y a des « niveaux » de réalité ; 3) le *déterminisme ontologique* : les événements sont déterminés par des lois, et rien ne naît de rien ; 4) le *déterminisme gnoséologique* : le monde extérieur est connaissable ; 5) le *formalisme* : l'autonomie de la logique et des mathématiques. Donc, la science n'est pas philosophiquement neutre. C'est pourquoi il est vain de prétendre éliminer toute philosophie des sciences : ignorer toute philosophie, c'est se rendre esclave de mauvaises philosophies (Bunge, 1966, p. 596). En effet, le but de la science est de donner le grand portrait ontologique et épistémologique de la réalité. Science et philosophie peuvent apprendre l'une de l'autre : la science sans philosophie perd de sa profondeur, tandis que la philosophie sans science fait du sur place (Bunge, 2000b, p. 461).

Bunge a eu son « épiphanie réaliste » au début des années 50 quand il a pris conscience qu'en décrivant un électron libre ou en calculant l'énergie d'un atome on utilise exclusivement des variables qui ne sont pas observées par quiconque — bref, une *chose-en-soi* (Bunge, 2006, p. xiv). En termes génériques, le *réalisme* est la thèse affirmant qu'il y a des choses réelles. Bunge s'en est fait l'un des plus farouches défenseurs, et un résumé de ses thèses réalistes se trouve dans son ouvrage récent *Chasing Reality* (2006). Il identifie sept types de réalisme (ontologique, gnoséologique, sémantique, méthodologique, axiologique, moral et pratique) avec trois variantes (naïve, critique et scientifique), pour un total de vingt et une possibilités. Dans la littérature, le réalisme scientifique est généralement associé à la conjonction des types ontologique, gnoséologique et sémantique. Il est considéré comme la philosophie des scientifiques, comme le sens commun de la science. C'est pourquoi la question se pose de savoir s'il s'agit vraiment d'une thèse philosophique à part entière (Boyd, 2002). Il a été entre autres défendu, à certaines variantes près, par Karl R. Popper, Ian Hacking, Richard Boyd, et bien entendu Bunge.

Selon lui, sur le plan ontologique, le réalisme scientifique soutient essentiellement deux choses : a) la *thèse de l'existence* : il existe une réalité extérieure au sujet connaissant ; b) la *thèse de l'indépendance* : cette réalité est indépendante du sujet connaissant (états mentaux, schémas conceptuels, pratiques linguistiques, etc.). La thèse de l'existence est peu controversée (hormis peut-être pour les disciples de Berkeley) et peut être considérée à juste titre comme l'un des présupposés de la recherche scientifique. En effet, il semble que l'occurrence de l'erreur soit une meilleure « preuve » de l'existence du monde extérieur, car si le monde était pure construction comme le

clame le subjectiviste, celui-ci serait incapable de rendre compte des divergences avec son propre construit (Bunge, 2006, p. 30-31). Et si une théorie est testable, cela implique que certains types d'événements ne peuvent se produire ; donc quelque chose est dit de la réalité (Popper, 1963, p. 157). La thèse de l'indépendance, par contre, porte davantage à la polémique, bien qu'elle semble être à la base du critère d'intersubjectivité, si cher à la pratique scientifique. Quelle est, en effet, la valeur d'une expérience scientifique qui ne vaudrait que pour moi ? D'ailleurs, cette indépendance de l'objet par rapport au sujet a bien sûr été récusée par certaines interprétations de la mécanique quantique, auxquelles celle de Copenhague n'est pas étrangère — et que Bunge récus³.

Sur le plan gnoséologique, le réalisme scientifique soutient aussi essentiellement deux choses : a) la *thèse de l'intelligibilité* : la réalité (le monde) est connaissable ; b) la *thèse du faillibilisme* : toute connaissance des faits est incomplète, faillible et souvent médiate. C'est évidemment ici que la polémique prend de l'ampleur. En premier lieu, la thèse de l'inobservable (la connaissance des aspects inobservables de la réalité est possible) est implicitement affirmée, ce qui, bien entendu, va à l'encontre des positivistes, des empiristes et des phénoménalistes. La défense que soumet Bunge repose encore une fois sur son réalisme méthodologique, autrement dit sur la valeur de la science. Les exemples qu'il en tire sont nombreux et diversifiés — physique, chimie, psychologie, biologie, sociologie, etc. Un contre-exemple de la thèse positiviste, fourni par Bunge, est celui de la lumière du soleil qui ne pointe pas directement vers sa structure ni sa composition : celui-ci est composé principalement d'hydrogène, lequel atome est composé d'un seul électron, etc. Certes, l'empiriste peut rétorquer qu'il s'agit là d'une connaissance, mais d'une connaissance qui n'est pas épistémologiquement fondée, ou encore qu'il ne s'agit que d'un modèle utile. Alors, les anti-réalistes sont-ils capricieux ? Bunge répond par l'affirmative. En effet, on a une théorie T comme système hypothético-déductif, qui repose sur des axiomes rigoureux et analysés philosophiquement ; plusieurs expériences intersubjectives la corroborent ; elle fournit des prédictions justes depuis longtemps ; elle a des vertus heuristiques puisqu'elle a su guider la recherche ; plusieurs scientifiques l'utilisent comme explication ; elle est donc déterminée par la méthode scientifique, soit le mode de connaissance privilégié, qui a fait ses preuves depuis longtemps — et on ne peut espérer mieux. La preuve : la majorité des philosophes utilisent tôt ou tard le discours scientifique comme prémisse à leurs arguments. En somme, dirait Bunge, refuser T revient à renoncer au meilleur moyen (perfectible) de connaître le monde. En second lieu, les thèses (a) et (b) semblent *prima facie* incompatibles. En effet, si la réalité est connaissable, soit on peut distinguer les connaissances des pseudo-connaissances, auquel cas certaines connaissances sont infaillibles, soit on ne peut

3. Cela sera discuté plus loin.

faire une telle distinction, auquel cas la réalité n'est pas connaissable, car connaissance et pseudo-connaissance auraient le même statut épistémologique. Le falsificationnisme générique et le critère de cohérence externe, auxquels Bunge adhère, permettent de résoudre ce dilemme, au prix d'une dose de modestie, qui ne doit toutefois pas miner notre confiance en la raison. Il faut rappeler que l'histoire de la connaissance montre bien des améliorations par approximations, mais elle ne présente pas de convergence vers une limite ultime (Bunge, 2003b, p. 246).

Bien que le réalisme soit « essentiel » pour l'exploration empirique de la réalité, il reste vulnérable sans le matérialisme (Bunge, 2006, p. 280). Le *matérialisme* que Bunge défend est une thèse ontologique stipulant que le monde est constitué de *choses* formant des systèmes ou des systèmes de systèmes. Il n'y a pas, selon Bunge, de propriétés en elles-mêmes; elles sont possédées par les individuels (ou groupe d'individuels) et ne peuvent être ni disjointes ni négatives. Son approche fortement naturaliste amène Bunge à caractériser ainsi la réalité, autrement dit les choses-en-soi. On conçoit fort bien les réticences de certains philosophes, au regard de l'histoire de la philosophie, à cautionner les mots de Virgile pour qui « la fortune sourit aux audacieux ». Mais, encore une fois, il n'est pas question pour Bunge de sombrer dans l'agnosticisme, car nous avons ce mode de connaissance privilégié, qui n'est pas infaillible mais néanmoins perfectible — la science. Sans doute s'agit-il d'une question d'attitude: l'empiriste se tait — et se détourne ainsi de toute possibilité de succès dans la description de la réalité — tandis que le réaliste ose se prononcer, au risque de se tromper, mais aussi de réussir.

Ainsi, il pose le postulat suivant (Bunge, 2006, p. 9-29):

$\forall x(x \subset M = x \text{ est matériel} = x \text{ est mutable} = x \text{ a une énergie})$, où M est le monde (ou l'univers).

Ce postulat serait corroboré régulièrement par la pratique scientifique. Toutefois, le matérialisme n'a pas vraiment connu d'heure de gloire depuis les débats entre Platon et Aristote, alors que les héritiers du Romantisme allemand s'activent à le maintenir enterré. Il est vrai que les affirmations de quelques « matérialistes vulgaires », selon lesquelles, par exemple, la pensée est au cerveau ce que la bile est au foie, ont su discréditer cette doctrine. De plus, la physique moderne semble à première vue le discréditer, surtout si l'on confond « matériel » avec « massique »; par exemple, un photon est « matériel » bien que dépourvu de masse. Einstein (1963) a d'ailleurs défendu il y a plusieurs années la « réalité » du champ en physique. Mais il y a plusieurs types de matérialisme, et tous ne sont pas réductionnistes. Le plus ancien et sans doute celui qui remporte le plus de succès est le physicalisme⁴,

4. Le physicalisme peut être autant une thèse ontologique qu'une thèse épistémologique, c'est-à-dire une thèse stipulant que toute chose est objet physique, ou encore que toute connaissance peut être ramenée aux énoncés sur les objets physiques.

qui reste toutefois incapable de rendre compte des phénomènes biologiques et sociologiques (Bunge, 2003b, p. 150). Bunge récuse donc ce type de matérialisme et pose de sérieuses limites au réductionnisme de façon générale.

Le matérialisme de Bunge ne récuse toutefois pas le mental, il nie seulement l'existence indépendante des idées — ce que soutenait déjà Aristote. La distinction de Russell entre exister et subsister est, à cet égard, éloquente. De sorte que les entités abstraites, telles les entités mathématiques ou les relations (p. ex. « au-dessus de »), sont des *fictions* alors que les propriétés, comme l'énergie, existent *in re* (*a contrario* de *ante rem* ou *post rem*). Il n'y aurait pas de choses telles que les *qualia*, ni d'information en soi sans support matériel, en l'occurrence les connexions neuronales, qu'il nomme « *psychons* » (Bunge, 1983). Un psychon est un système neuronal plastique qui est représenté par une fonction du type $F: E \times S \rightarrow R \times S$, où E est un type de stimuli et R une réponse de l'organisme, les deux étant accompagnés par des états internes appartenant à l'espace d'état cérébral S . Seul un nombre fini de stimuli peut produire l'émergence d'une propriété représentée par la fonction F entre le domaine $E \times S$ et le codomaine $R \times S$, qui peuvent chacun posséder une infinité d'éléments. Ainsi, il n'y a pas de pensée (activité mentale) sans cerveau. Cela peut paraître trivial, mais certains défendent encore un dualisme psychoneuronal, comme la psychologie informationniste. Or le dualisme est à rejeter puisqu'il est incompatible avec les présupposés de la recherche scientifique. La pensée émerge plutôt de l'activité cérébrale. Les fonctions mentales sont systémiques, c'est-à-dire qu'elles émergent lorsque plusieurs neurones agissent synchroniquement pour former une unité fonctionnelle (Bunge, 2003b, p. 180). C'est pourquoi Bunge se réclame d'un *matérialisme* émergentiste.

Systémisme

Afin de rendre compte de ce monde en continuel changement, Bunge propose l'*approche systémique*. En fait, la notion de système en science est assez récente, car elle est apparue plus ou moins avec la révolution scientifique : le *système* solaire, le *système* cardiovasculaire, etc. Un système est un objet (complexe) avec une structure de liens qui se caractérise par sa composition, son environnement et ses mécanismes (Bunge, 2003b, p. 20 ; 2006, p. 126). De telle sorte que le systémisme prôné par Bunge appelle autant l'analyse que la synthèse. C'est pourquoi il se distingue autant de l'atomisme que de l'holisme, mais aussi du rationalisme et de l'empirisme. Ces positions philosophiques ne possèderaient qu'une « portion de vérité » (« *grain of truth* »). Le systémisme « est une partie de l'ontologie inhérente au point de vue scientifique moderne, et par conséquent un guide pour théoriser plutôt qu'une recette déjà préparée » (Bunge, 2003b, p. 42). Ainsi entendu, le systémisme n'est pas une théorie particulière de la philosophie des sciences ou de l'épistémologie, mais plutôt une stratégie ou une heuristique permettant d'orienter des projets de recherche devant mener à la compréhension du système

étudié. C'est pourquoi les thèses ontologiques et épistémologiques de Bunge semblent parfois accompagner la science plutôt qu'y jeter un regard critique.

Pour cette approche, expliquer revient principalement à fournir un mécanisme, contrairement au modèle déductivo-nomologique à la Hempel, faute de quoi l'explication est lacunaire. Une théorie scientifique qui est en mesure de pourvoir un mécanisme essentiel permet de comprendre une fonction d'un système. Elle gagne ainsi en profondeur puisqu'elle devient plus spécifique et fournit les outils de sa testabilité (Bunge, 1967c, p. 577). Par exemple, la théorie de l'évolution de Darwin ne s'est pas limitée à affirmer que les espèces évoluent (ce qui avait été avancé par plusieurs avant lui), mais elle a fourni un mécanisme défini (variation spontanée et sélection naturelle).

Toutefois, offrir une théorie de l'explication scientifique n'est pas une garantie de succès. Bunge croit que la connaissance s'acquiert au prix d'efforts soutenus, de rigueur et d'honnêteté. Il n'y a pas de raccourci, et il est nécessaire d'apprendre de ses erreurs et de celles de ses prédécesseurs. Les progrès scientifiques, durement gagnés, peuvent et doivent généralement constituer une base à de futures théories, tant scientifiques que philosophiques. Dans ce cadre, la compatibilité avec le corps de connaissances théoriques (cohérence externe) est un critère de scientificité plus fort que la simple réfutabilité (Bunge, 1967c, p. 2003b).

Le système que Bunge emploie est vaste ; il est décrit dans son (1967c, 1998) et dans les huit volumes de son *Treatise on Basic Philosophy* (1974-1989). Y sont présentées ses théories de la signification, de la sémantique, de la recherche scientifique, de ses présupposés métaphysiques, de sa méthodologie, des lois scientifiques, etc. Il va de soi que plusieurs domaines philosophiques sont abordés, de la métaphysique à la philosophie des sciences (de la physique à la sociologie), en passant par la philosophie morale et politique. Il propose, ainsi, rien de moins qu'un *système du monde*. Cela est tout à fait inusité en philosophie analytique ou en philosophie des sciences. Il ne s'agit pas de philosophie dilettantiste, mais d'une pensée informée et structurée. En cela, il se rapproche de Bertrand Russell.

Causalité

L'hyloréalisme scientifique de même que l'approche systémique ont été mises à contribution dans le débat millénaire sur la causalité. En effet, dans l'un de ses premiers ouvrages, *Causality* (1959), Bunge puise dans le riche assortiment de la science la base de l'explication rationnelle et empirique (et non pas empiriste), soit les types de *production nomique* (« *lawful production* ») ou de *détermination*. Il y aurait selon lui une multitude de déterminations ontologiques. Deux composantes seraient essentielles à tout type de détermination : un *principe nomologique* (« *lawfulness* »), à savoir qu'il y a des lois (objectives) — et la science cherche à les établir (c'est-à-dire à les découvrir) —, et un *principe génétique*, à savoir que rien n'émerge de rien ou ne se

transforme en rien (*ex nihilo nihil fit*). Et toute détermination exclut les notions irrationnelles et non testables.

De là se définit le *déterminisme général* ou *principe de déterminance* (« *principle of determinacy* ») : *tout est déterminé en accord avec des lois par les conditions internes et externes* (Bunge, 1959, p. 26). Plus précisément, ce principe stipule que

[...] la réalité n'est pas un assemblage chaotique d'événements isolés, non conditionnés et arbitraires surgissant çà et là sans aucun lien avec quoi que ce soit; il stipule que les événements sont produits et conditionnés de façon précise, mais pas nécessairement de façon causale; et il stipule que les choses, leurs propriétés, et le changement de propriétés présentent des schèmes intrinsèques (lois objectives) qui sont invariants à certains égards (Bunge, 1959, p. 351, traduction libre).

Selon Bunge, ce principe est une hypothèse philosophique de la science confirmée par les résultats scientifiques, et il ne restreindrait pas, du moins *a priori*, les lois scientifiques.

À l'instar de Russell, Bunge avance que la signification de la causalité est malencontreusement multiple. Il en relève ainsi trois : 1) la *causalité* (« *causation* ») comme *catégorie* correspondant aux relations (liens, nexus) causales; 2) le *principe causal* (« *causal principle* »), soit un *principe* énonçant la loi de la causalité; 3) le *causalisme* ou *causalité* (« *causalism* » ou « *causality* »), soit une *doctrine* affirmant la validité universelle de la causalité. Or le principe causal serait un cas particulier du déterminisme général. Il s'obtient lorsqu'une détermination est réalisée d'une façon unique ou non ambiguë par les conditions externes. La causalité serait ainsi trop contraignante pour s'appliquer universellement. Bunge devance donc, en quelque sorte, de plusieurs années le pluralisme en théorie causale (voir, entre autres, Cartwright, 2004).

La causalité aurait donc une portée effective limitée. Selon Bunge il est tout de même possible de la définir. Il effectue une critique à partir des présocratiques, en passant par Platon, Aristote, Hume et les Romantiques. Cette critique est d'approche naturaliste, tel que mentionné précédemment, c'est-à-dire que les positions philosophiques sur la causalité sont analysées à la lumière de la science : un énoncé causal *doit* à tout le moins être compatible avec le discours scientifique. Par exemple, Bunge (1959, p. 47) récuse l'identification de la causalité avec la production, car la science nous montre qu'il y a des choses qui sont produites ou engendrées de manière non causale. Il s'agit donc d'un argument normatif semblable à celui de Russell, sur lequel reposent des arguments descriptifs du genre « l'exigence d'antécédence est incompatible avec les équations différentielles du potentiel électromagnétique » (Bunge, 1959, p. 62).

Par conséquent, il y a causalité selon Bunge (1959, p. 47) lorsque : *si C se produit, alors (et alors seulement) E est toujours produit par celui-ci*. En premier lieu, la structure de cet énoncé du type est nomique, ce qui est en

accord avec le principe nomologique. Ainsi, *C* et *E* ne se rapportent pas à des événements singuliers, mais à des *types* d'événements. La structure nomique implique la plupart du temps une certaine conditionnalité, en l'occurrence *C* qui est « existentiellement première », mais pas nécessairement « première temporellement ». Le quantificateur logique « toujours » ne signifie pas ici « à jamais », mais plutôt « dans tous les cas » d'un certain contexte nomologique ou d'un univers de discours donné (Bunge, 1959, p. 38); il permet par ailleurs à une proposition causale, définie par des éléments spécifiques de *C* et *E*, d'être vérifiée ou réfutée, autrement dit falsifiée. En second lieu, il est en accord avec le principe génétique puisqu'il réfère à *E* qui est *produit* par *C*. Cela contredit la thèse humienne de la conjonction constante où la cause « accompagne » l'effet; ici, elle le produit univoquement, c'est-à-dire que *C* est la condition nécessaire et suffisante à l'apparition (au sens ontique) de *E*. En bref, le principe causal inclut la conditionnalité, l'univocité, l'asymétrie (dépendance unidirectionnelle de l'effet sur la cause), l'invariabilité et la productivité. Pour autant, cet énoncé du principe causal ne représenterait pas la « vraie nature des choses » (Bunge, 1959, p. 50), mais constituerait plutôt une approximation adéquate, encore qu'incomplète (Bunge, 1959, p. 53). La causalité, dans l'analyse bungéenne, présente aussi d'autres aspects, soit la *linéarité*, l'*unidirectionnalité* et l'*externalité*, qui ne seront pas présentés ici.

En ce qui concerne la mécanique quantique, il soutient que la causalité y joue un rôle, mais un rôle restreint. En fait, ce qui est retenu de la causalité se limite principalement à la productivité, tandis que l'univocité est rejetée. Par exemple, la transition d'un système physique de l'état 1 à l'état 2 est attribuable à une force (cause), qui correspond la plupart du temps à un potentiel *V*. Toutefois, cette transition ne reçoit qu'une probabilité, en ce sens qu'elle n'est pas nécessaire, même si l'état 1 est entièrement connu — il s'agit d'un déterminisme probabiliste. En conséquence, le déterminisme général, universel en science, est maintenu, mais la causalité efficiente ne peut plus être universelle.

La théorie de la causalité efficiente est donc à la base de l'analyse de Bunge au regard de la causalité. Il est en effet « dans l'ordre des choses » pour un naturaliste d'adopter une théorie consacrée par l'usage scientifique. Elle est, selon lui, l'approche qui permet le mieux une clarification et une expansion d'une théorie apte à évoluer selon nos connaissances. Il conclut sa discussion sur la causalité :

En bref, les principes de conjonction régulière et de légalité (soit simple soit stochastique), et le principe générique (qui subsume le principe d'antécédence) ne sont ni des résultats de laboratoire ni des illusions métaphysiques: ils ne sont rien de moins que des présuppositions de la recherche scientifique. Ils découlent de l'hypothèse voulant que, peu importe la façon par laquelle un ensemble d'événements peut s'avérer chaotique, le monde comme un tout est fondamentalement ordonné et auto-régénérateur. En ce qui concerne le principe causal, même s'il représente une forme très spéciale du déterminisme,

celui-ci fait partie du moteur philosophique de la recherche scientifique. Chaque fois que nous affirmons sa portée universelle, nous errons. Mais chaque fois que nous l'adoptons comme hypothèse de travail, nous trouvons quelque chose — souvent une relation non causale satisfaisant un type de détermination plus riche (Bunge, 1959, p. 357, traduction libre).

Philosophie de la physique

L'un des livres les plus importants de Bunge est *Foundations of Physics* (1967), écrit sous les auspices de la fondation Alexandre von Humboldt. Ce livre présente une *recherche fondationnelle* de la physique, c'est-à-dire une analyse critique de l'ensemble des hypothèses (explicites et implicites) des théories physiques ainsi que leur reconstruction de façon plus explicite et cohérente. Il constitue en quelque sorte une gigantesque axiomatique des théories physiques, telles que la mécanique classique et la mécanique quantique. Car, selon Bunge, le formalisme aussi bien que les hypothèses sémantiques d'une théorie contribuent à sa signification (*meaning*), laquelle est mieux servie par une axiomatique (Bunge, 1967d).

Naturellement, les positions ontologique et épistémologique de Bunge conditionnent ses thèses philosophiques concernant la physique. Celles-ci ont été entre autres influencées par les discussions qu'il a eues au Brésil, en 1953, avec le physicien David Bohm (alors fugitif du maccarthisme). Ce dernier est surtout connu pour avoir proposé une interprétation « réaliste » de la mécanique quantique (Bohm, 1951), inspirée de Louis de Broglie. Mais bien que Bunge s'accorde avec eux, et aussi avec Einstein, pour défendre le réalisme (scientifique), il refuse cependant que ce même réalisme implique que chaque variable dynamique possède une valeur précise en tout temps et en toute circonstance. Ainsi, la dispersion de certaines variables conjuguées en mécanique quantique, comme Δp (impulsion) et Δx (position), suggère que les entités quantiques sont *sui generis*, c'est-à-dire sans équivalent classique. Étant donné cette particularité, il leur donne le nom de « quanton » (Bunge, 1967b; 1973). De sorte que les analogies classiques avec les particules ou les ondes peuvent certes être utiles, mais elles tournent inévitablement à la vacuité si elles sont prises au sens littéral (Bunge, 1967a). Bien que les quantons soient particuliers, voire bizarres pour certains, on ne peut en déduire que le monde soit subjectiviste, indéterminé et immatériel.

En effet, Bunge a combattu ardemment l'interprétation orthodoxe de la mécanique quantique, soit celle de Copenhague. Ses incohérences seraient autant formelles que sémantiques (Bunge, 1973). Elle affirme d'abord que les propriétés microscopiques sont quantiques, c'est-à-dire non classiques, alors qu'elle soutient que ces mêmes propriétés caractérisent les manipulations humaines (d'un observateur). Cette contradiction est, selon lui, d'origine philosophique, car les pionniers de la théorie, tels Bohr et Heisenberg, étaient imprégnés du positivisme logique. Une théorie physique réfère à la réalité, bien qu'elle soit testée à travers l'expérience humaine. Si une théorie

physique n'est que synthèse de données et outils de calculs, comme l'affirme l'instrumentalisme, rien n'est dit sur le type de données (par rapport à une théorie donnée), ni sur comment ou sur quoi procéder à des tests expérimentaux. De plus, si la « réalité » d'un système quantique n'est garantie que par un observateur, alors celui-ci, qui est composé de milliards de particules quantiques, ne serait pas réel — ce qui est plutôt embêtant pour effectuer une mesure. L'interprétation de Copenhague est aussi incohérente sémantiquement puisqu'elle permet l'introduction de prédicats qui ne sont pas reliés aux axiomes de la théorie. Par exemple, en calculant l'énergie d'un système isolé (*ex hypothesi* inaccessible à tout observateur), il est commun pour un tenant de l'orthodoxie quantique d'aboutir à une conclusion impliquant un observateur contrefactuel (qui obtiendrait telle valeur s'il était présent). Il est possible selon Bunge d'éviter ces confusions en axiomatisant rigoureusement les théories expurgées de subjectivisme; par exemple, « l'événement x apparaît à l'observateur y » doit devenir « l'événement x se produit dans le référentiel y ».

Bunge a aussi rencontré Heisenberg et discuté avec lui à la fin des années soixante. Il insiste sur trois points importants à propos des inégalités de Heisenberg. D'abord, le fameux « principe d'incertitude » — $\Delta p \cdot \Delta x \geq h/4\pi$ où h est la constante de Planck — n'est en fait nullement un principe mais plutôt un théorème (Bunge, 1967b, p. 256-257). Il s'agit d'une formule dérivée rigoureusement des axiomes et des définitions de la mécanique quantique. Ensuite, la relation d'indétermination appliquée aux variables conjuguées de temps t et d'énergie E ne peut être considérée ni comme un principe ni comme un théorème. En effet, le temps n'est pas une variable dynamique, mais un paramètre qui n'appartient à aucun système en propre; autrement dit, t n'appartient pas à la famille d'opérateurs dans l'espace de Hilbert (Bunge, 1973, p. 21). Enfin, le terme « incertitude » est inadéquat puisqu'il se rapporte à un état subjectif: la mécanique quantique ne traite pas des états mentaux — un physicien ne branche pas son cerveau sur un électroencéphalogramme connecté à un canon électronique Schottky à émission de champs —, mais bien de matière et de radiation. Le terme « indétermination » serait plus adéquat. Pour autant, le physicien n'atteint pas l'infailibilité simplement en objectivant son objet d'étude.

Un style argumentatif unique

Je me rappelle une discussion où Bunge affirmait que, si l'on était clair, on ne risquait pas d'entraîner une école de pensée où des disciples admiratifs se limiteraient à vous interpréter complaisamment. Combien de philosophes, en effet, ont opté pour un style abscons afin d'éluder les critiques et donner l'illusion de la profondeur dans la réflexion? Exactitude et vivacité d'esprit sont des termes récurrents pour caractériser le style de Bunge. En classe, il insistait pour qu'on lui pose des questions et qu'un débat s'engage. Toutefois, il n'enseignait que son œuvre, qui fait parfois, il est vrai, l'économie des

thèses adverses. Bien que courtois et de commerce agréable, il n'avait que faire des faux-fuyants et des mièvreries dans les débats académiques. Il utilisait fréquemment le style pamphlétaire : au lieu de « on pourrait percevoir quelques faiblesses à votre argument », il préférait une formulation plus directe comme « votre argument est faible ». Il n'y avait pas d'ambiguïté dans les réponses de Bunge.

Le style tranchant de Bunge a pu en déranger et en dérange encore plus d'un. Par exemple, au Congrès international de philosophie de 1978, il a sermonné le prix Nobel, Sir John Eccles, le taxant d'incohérence philosophique et d'entrave à la recherche en sciences cognitives. Son insistance à formuler clairement des problèmes et des solutions, ainsi qu'à prendre des positions sans équivoque est sans aucun doute un critère essentiel de sa pédagogie efficiente. Cependant, la complexité de certains problèmes, comme en philosophie politique, impose souvent des nuances qui peuvent manquer si la clarté cède trop à la simplicité. Par exemple, dans son tout récent *Political Philosophy* (2009, p. 84), il affirme que le Parlement canadien a promulgué le « Clarity Act » afin de « forcer les séparatistes québécois à formuler clairement la question référendaire ». Mais cette loi n'a de la clarté que le nom, puisqu'elle contourne la décision de la Cour suprême de 1998 qui imposait à l'État scissionniste de négocier avec le gouvernement fédéral ; toute référence à de telles négociations pouvant mener à un partenariat (qui reste la volonté de la majorité) rendrait *ipso facto* la question référendaire ambiguë (voir Seymour, 2001). Bunge ne voit sans doute pas ici qu'en condamnant (trop) rapidement un nationalisme il en appuie un autre. Il prône toutefois un fédéralisme mondial empreint des idéaux des Lumières, où il insiste sur la paix — ce qui mérite d'être entendu.

La précision dans l'argumentation est souvent mère de la polarisation dans le débat. En d'autres termes, les adversaires sont clairement circonscrits et, partant, directement visés. Bien que, selon les dires d'Alexei Grinbaum, philosophe de la physique au CEA (France), Bunge soit pratiquement le seul philosophe à être enseigné dans ses cours de physique en Russie, on peut s'étonner que son œuvre n'aie pas reçu un rayonnement plus large, quoique déjà enviable. Bien des philosophes moins informés ont connu plus de succès. Alors que la révolution scientifique a permis et encouragé une spécialisation des disciplines scientifiques, il semble que les recherches interdisciplinaires et multidisciplinaires gagnent en popularité. Certaines théories largement acceptées peuvent ainsi appuyer ou réfuter d'autres théories naissantes ou en développement. Mais afin de bénéficier de la solidité qu'apporte la cohérence externe d'une théorie, il faut, et cela Bunge l'a compris, assimiler une quantité importante de connaissances. Devant ce nombre de connaissances, le regard critique du philosophe ne peut être que bénéfique.

Remarques conclusives

Très peu d'intellectuels peuvent prétendre à une culture étendue dans des domaines aussi variés que la philosophie (analytique, logique, métaphysique, morale, politique), la physique, la chimie, la biologie, la sociologie et la psychologie. Alors qu'une telle compétence se perd, Bunge la possède et l'applique. Il est commun de dire, avec sarcasme, à propos de la recherche académique, que l'on apprend « de plus en plus à propos de moins en moins » (*more and more about less and less*). La spécialisation des domaines de recherche ne devrait toutefois pas mener à l'abandon de la multidisciplinarité, au contraire. Celle-ci requiert cependant une rigueur qui peut parfois entrer en contradiction avec les contraintes externes de la recherche, comme le financement. Les défis du *xxi*^e siècle s'annoncent de taille, et la connaissance, variée mais précise, n'est pas un luxe.

Bunge a déjà affirmé que ses étudiants l'amenaient encore, à plus de 80 ans, sur des pistes de réflexion qu'il notait dès son retour de classe. Les étudiants en philosophie, mais aussi en science, auraient tout intérêt à suivre l'exemple de Bunge dans leur cheminement intellectuel. Il est sans aucun doute l'un des plus grands philosophes des sciences du *xx*^e siècle. Et il a tout ce qu'il faut pour l'être dans le présent siècle.

Bibliographie

- Bohm, David. « A Suggested Interpretation of the Quantum Theory in Terms of "Hidden" Variables — I », *Physical Review* 85 (2), 1951, 166-179.
- Boyd, Richard. « Scientific Realism », in Stanford University (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Internet, 2002.
- Bunge, Mario. *Causality: The Place of the Causal Principle in Modern Science*. Cambridge, Harvard University Press, 1959.
- . « Mach's Critique of Newtonian Mechanics », *American Journal of Physics*, 34, 1966, 585-596.
- . « Analogy in Quantum Theory: from Insight to Nonsense », *British Journal for the Philosophy of Science* 18, 1967a, 265-286.
- . *Foundations of Physics*, New York, Springer-Verlag, 1967b.
- . *Philosophy of Science*, New Jersey, Transaction, 1967c [1998].
- . « Physical Axiomatics », *Review of Modern Physics* (39), 2, 1967d, 463-474.
- . « Conjunction, Succession, Determination and Causation », *International Journal of Theoretical Physics* 1 (3), 1968, 299-315.
- . *Philosophy of Physics*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1973.
- . *Understanding the World*, 6th vol. of *Treatise on Basic Philosophy*, Dordrecht, Reidel, 1983.
- . « Counter-Enlightenment in Contemporary Social Studies ». In P. Kurtz & T.J. Madigan (ed.), *Challenges to the Enlightenment: In Defense of Reason and Science*, Buffalo, Prometheus Books, 1994, pp. 25-42.
- . « Energy: Between Physics and Metaphysics », *Science and Education* 9, 2000a, 457-461.
- . « Philosophy from the Outside », *Philosophy of Social Sciences* 30 (2), 2000b, 227-245.

- . « Velocity Operators and Time-Energy Relations in Relativistic Quantum Mechanics », *International Journal of Theoretical Physics* 42 (1), 2003a, 135-142.
- . *Emergence and Convergence*, Toronto, Toronto University Press, 2003b.
- . *Chasing Reality: Strife over Realism*, Toronto, Toronto University Press, 2006.
- Cartwright, Nancy. « Causation: One Word, Many Things », *Philosophy of Science* 71, 2004, 805-819.
- Einstein, Albert, et Leopold Infeld. *L'évolution des idées en physique*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1963.
- Matthews, Michael R. « Mario Bunge: Physicist and Philosopher », *Science & Education* 12 (5), 2003, 431-444.
- Popper, Karl R. *La société ouverte et ses ennemis. Tome 2*, Paris, éditions du Seuil, 1962.
- . *Conjectures and Refutations*, Oxon, Routledge, 1963 [2002].
- Rockmore, Tom. *Kant and Idealism*, New Haven, Yale University Press, 2007.
- Ross, Don, et David Spurrett. « Notions of Cause: Russell's Thesis Revisited », *British Journal for the Philosophy of Science*, 2007, 1-32.
- Russell, Bertrand. 1912. *Mysticism and Logic and Other Essays*, New York, George Allen & Unwin, 1956.
- Salmon, Wesley. « Why ask "Why?" ? », An Inquiry Concerning Scientific Explanation », *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association* 51 (6), 1978, 683-705.
- Seymour, Michel. *Le pari de la démesure*, Montréal, L'Hexagone, 2001.
- Van Fraassen, Bas. *The Scientific Image*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

Comme une suite intemporelle de chocs. Adorno et l'expérience moderne en crise

Pascale Cornut St-Pierre

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045192ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045192ar>

[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

Cornut St-Pierre, P. (2010). Comme une suite intemporelle de chocs. Adorno et l'expérience moderne en crise. *Philosophiques*, 37 (2), 457–473.
<https://doi.org/10.7202/045192ar>

Résumé de l'article

« La vie s'est transformée en une suite intemporelle de chocs », écrivait Adorno, dans ses *Minima Moralia*, pour décrire l'expérience du front lors de la Seconde Guerre mondiale. À partir de la notion de *choc*, qui ponctue l'ensemble de l'oeuvre d'Adorno, se dégage en fait une problématique plus générale d'une crise de l'expérience moderne. En mettant en évidence certains parallèles entre les thèmes de la philosophie d'Adorno et la théorie psychanalytique du choc traumatique, j'entends cerner avec plus de précision la teneur de la crise dont il est question, ses conséquences, ainsi que les possibilités qu'entrevoit le philosophe pour y mettre un terme.

Comme une suite intemporelle de chocs. Adorno et l'expérience moderne en crise

PASCALE CORNUT ST-PIERRE

Université de Montréal

pascale.cornut.st-pierre@umontreal.ca

RÉSUMÉ. — « La vie s'est transformée en une suite intemporelle de chocs », écrivait Adorno, dans ses *Minima Moralia*, pour décrire l'expérience du front lors de la Seconde Guerre mondiale. À partir de la notion de *choc*, qui ponctue l'ensemble de l'œuvre d'Adorno, se dégage en fait une problématique plus générale d'une crise de l'expérience moderne. En mettant en évidence certains parallèles entre les thèmes de la philosophie d'Adorno et la théorie psychanalytique du choc traumatique, j'entends cerner avec plus de précision la teneur de la crise dont il est question, ses conséquences, ainsi que les possibilités qu'entrevoit le philosophe pour y mettre un terme.

ABSTRACT. — Reflecting upon the experience of the battle line during the Second World War, Adorno claimed that "life has changed into a timeless succession of shocks". From this concept of *shock*, which punctuates the whole of Adorno's work, emerges the more general problem of the crisis of modern experience. By drawing parallels between aspects of Adorno's philosophy and of the psychoanalytic theory of traumatic shock, I intend to define more precisely the content of this crisis, its consequences, and the possibilities for its resolution glimpsed by the philosopher.

Le Temps et l'Espace sont morts hier. Nous vivons déjà dans l'absolu, puisque nous avons déjà créé l'éternelle vitesse omniprésente.
MARINETTI, *Premier manifeste du futurisme*'.

L'homme moderne, à en croire Adorno, paierait les multiples progrès qui agrémentent son existence d'un prix dont il ne se rendrait que très mal compte. Outre une puissance technique et sociale sans précédent, l'avancée des lumières de sa raison lui vaudrait aussi une inaptitude croissante à faire l'expérience du monde qui l'entoure. Ce qui jadis se présentait à lui dans une continuité harmonieuse l'assaillirait dorénavant comme une incompréhensible succession de chocs. Autour de cette notion de *choc*, qui ponctue l'ensemble de l'œuvre d'Adorno, s'esquisse toute une problématique d'une *crise de l'expérience*, qui serait, de plus, typiquement moderne et dont la résolution serait cruciale pour l'avenir de l'humanité. L'affirmation a de quoi faire sourciller et appelle quelque explication : nous, modernes, serions donc

1. Marinetti, Filippo Tommaso, « Premier manifeste du futurisme », *Tuons le clair de lune ! Manifestes futuristes et autres proclamations*, Paris, Mille et une nuits, 2005, p. 12.

devenus inaptes à l'expérience? Le propos d'Adorno, me semble-t-il, ne relève pas d'un romantisme nostalgique du temps d'avant, et n'est pas non plus que métaphorique. Le propos prend plutôt les allures d'un constat clinique. Freud, à cet égard, fait figure de modèle exemplaire pour l'interprétation d'Adorno : n'avait-il pas déjà souligné, dès les années suivant la Grande Guerre, l'immense difficulté des individus ayant subi un *choc traumatique* à prendre pleinement conscience de leur expérience traumatisante? Les chocs dont traite Adorno s'apparentent, pour ainsi dire, à des chocs traumatiques de masse, c'est-à-dire à des chocs quotidiens et systématisés. La crise de l'expérience qu'ils induisent aurait alors à voir, comme dans l'hypothèse psychanalytique, avec un certain trouble de la mémoire et de l'oubli, ainsi qu'avec un nouveau rapport — ou avec la destruction de tout rapport — au temps et à l'espace. Le temps et l'espace sont morts hier, écrivait fougueusement Marinetti, il y a près d'un siècle — peut-être avait-il raison, mais peut-être n'était-ce pas aussi émancipateur qu'il le croyait...

*

La guerre faisant figure d'événement traumatisant par excellence, il n'est pas étonnant qu'elle soit à la source de maintes réflexions sur ce que je n'ai encore cerné que vaguement sous le vocable de *crise de l'expérience*. Outre Freud, que l'analyse des névroses de guerre mena à remanier substantiellement ses vues théoriques sur le psychisme, Walter Benjamin fait partie de ces penseurs dont la guerre aiguillonna les réflexions sur l'expérience, et dont Adorno s'est très manifestement inspiré. Dans son essai intitulé *Le narrateur*, Benjamin constate le déclin généralisé de l'art de raconter et, le mettant au compte d'une perte de la faculté même de faire l'expérience des choses et des événements, en situe l'origine lors la Première Guerre mondiale : « N'avions-nous pas constaté, après l'Armistice, que les combattants revenaient muets du front, non pas plus riches, mais plus pauvres d'expérience communicable² ? » C'est un constat que reprendra Adorno presque mot pour mot dans *Minima Moralia*, dans le long aphorisme intitulé « Hors de portée ». Adorno en radicalise cependant le propos : si la démesure des forces en présence lors de cette Première Guerre a rendu une véritable expérience de ce qui s'y passa très difficile, le progrès des vingt années qui la séparèrent de la Seconde a rendu cette dernière « absolument au-delà de toute expérience³ ». En se référant toujours à la Seconde Guerre mondiale, Adorno poursuit :

Partout, avec chaque explosion, elle a forcé l'écran protecteur des réactions sensorielles, derrière lequel peut se constituer l'expérience, c'est-à-dire la durée

2. Walter Benjamin, « Le narrateur. Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov », *Œuvres II — Poésie et Révolution*, Paris, Denoël, 1971, p. 140.

3. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot et Rivages, 2003, p. 70.

qui s'écoule entre l'oubli salutaire et le souvenir salutaire. La vie s'est transformée en une suite intemporelle de chocs entre lesquels il y a des trous béants, des intervalles vides et paralysés. Or il n'y a rien peut-être de plus funeste pour l'avenir que le fait qu'à proprement parler bientôt plus personne ne sera en mesure de penser encore à cette guerre, car tout traumatisme et tout choc non surmonté chez ceux qui en reviennent est un germe de destruction à venir⁴.

Cette guerre sera non seulement inénarrable, comme le disait déjà Benjamin à propos de la Première, mais échappera même, selon Adorno, aux efforts de ceux qui y participaient à se la remémorer comme expérience vécue. Ce passage est le véritable point de départ de la réflexion du présent essai : il livre en condensé tous les éléments qui y seront développés. La vie n'est plus la vie telle qu'on pouvait la concevoir autrefois, mais désormais une « suite intemporelle de chocs » ; la cause réside dans cet « écran protecteur », qui fut rompu par la démesure des forces à l'œuvre ; l'expérience, ce qui, dit-on, nous est devenu inaccessible, y est définie comme « la durée qui s'écoule entre l'oubli salutaire et le souvenir salutaire » ; et finalement, cette idée inquiétante selon laquelle le traumatisme est « un germe de destruction à venir »...

*

Ces tournures utilisées par Adorno résonnent d'un écho qui sera familier au lecteur ayant quelque connaissance de l'œuvre de Freud. Dans *Au-delà du principe de plaisir*, ce dernier s'interroge sur la genèse des névroses de guerre et, plus généralement, de ce que les milieux médicaux de l'époque nomment communément les *névroses traumatiques* — que l'on désigne, dans le jargon contemporain, par « syndrome de stress post-traumatique ». Freud relève d'abord ce qui lui paraît constituer le facteur déterminant du traumatisme, soit l'absence de préparation à l'événement traumatisant, le facteur surprise, l'effroi. Il note ensuite l'apparente indifférence des patients, à l'état de veille, au souvenir de leur accident, mais la récurrence des cauchemars qui, la nuit venue, leur font revivre l'événement traumatisant et ressentir de nouveau cet effroi terrible. Afin d'expliquer ce phénomène, Freud émet l'hypothèse d'une sorte de *compulsion de répétition*, qui serait psychologiquement plus originaire que le principe de plaisir.

Pour étayer son hypothèse, Freud trace un portrait minutieux, inspiré d'une métaphore neurologique, de ce qu'il appelle pour l'occasion la « substance psychique ». Il imagine une vésicule originaire de substance excitable, au sein de laquelle l'énergie laisse des traces durables — ce sont les origines de la mémoire — qui forment comme autant de canaux par lesquels l'énergie pourra ensuite repasser, endiguée — ce repassage seul pouvant devenir

4. *Ibid.*

conscient⁵. Mais l'énergie finirait par brûler, littéralement, cet être vivant rudimentaire, si ce dernier ne se dotait pas d'une sorte de *pare-excitations*. À ce sujet, Freud écrit :

Ce petit fragment de substance vivante est plongé dans un monde extérieur chargé des énergies les plus fortes et il succomberait sous le coup des excitations qui en proviennent s'il n'était pourvu d'un *pare-excitations* qu'il acquiert ainsi : sa couche la plus superficielle abandonne la structure propre au vivant, devient dans une certaine mesure anorganique et fonctionne désormais comme une enveloppe ou membrane spéciale qui tient l'excitation à l'écart : les énergies du monde extérieur ne peuvent ainsi transmettre qu'un fragment de leur intensité aux couches voisines qui sont restées vivantes⁶.

Cette couche superficielle, brûlée par les énergies du monde extérieur, incapable d'être modifiée davantage et donc d'enregistrer quoi que ce soit, serait en outre le lieu de la conscience — là où les excitations passent sans laisser de trace durable. À la suite de ce développement, Freud qualifiera de *traumatiques* les excitations externes qui sont assez fortes pour faire effraction à cette barrière psychique — ou, pour reprendre les termes d'Adorno, pour forcer cet écran protecteur. Le traumatisme signifierait ainsi l'intrusion, au sein du système psychique, d'une quantité d'énergie plus grande que celle qui pouvait être prise en charge, et ses symptômes manifesteraient les vains efforts du psychisme pour neutraliser, après coup, ce dommageable surplus d'énergie. Le caractère répétitif des rêves des patients traumatisés refléterait le besoin de renforcer rétroactivement, par l'angoisse, cette barrière de protection qui céda par manque de préparation face à ce qui allait l'assaillir.

Si l'on reprend maintenant le passage cité précédemment, où Adorno parle de cette guerre qui, de toute part, a forcé l'écran protecteur de ceux qui y étaient, et qui en outre viendra hanter durablement l'humanité, l'allusion à Freud devient évidente. Il est possible, de plus, d'éclairer la définition énigmatique que donne Adorno de cette expérience qu'aurait rendu possible l'écran protecteur du psychisme, soit l'expérience comme « durée qui s'écoule entre l'oubli salutaire et le souvenir salutaire⁷ ». La psychanalyse, dès ses balbutiements, a conçu la névrose comme trouble du rapport entre la mémoire et la conscience, comme incapacité, de la part du malade, tant d'oublier que de se remémorer l'origine de son mal — « *c'est*

5. Sigmund Freud, « Au-delà du principe de plaisir », *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot & Rivages, 2001, p. 72 et suivantes. Freud reprend là une idée qu'il avait déjà formulée quelque vingt ans plus tôt dans son *Esquisse d'une psychologie scientifique*, œuvre de jeunesse abandonnée et publiée seulement à titre posthume. C'est un développement que reprend aussi Benjamin lorsque, dans son essai sur Baudelaire, il entreprend sa réflexion sur « l'expérience vécue du choc ». Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens », *Œuvres II*, p. 230 et suivantes.

6. Freud, « Au-delà du principe de plaisir », p. 75.

7. Adorno, *Minima Moralia*, p. 70.

*de réminiscences surtout que souffre l'hystérique*⁸ », écrivaient, déjà en 1895, Freud et Breuer. Lors d'un traumatisme, l'événement marquant s'inscrit directement dans le psychisme, sans nécessairement passer par la conscience, son influence étant, dans ce dernier cas, d'autant plus profonde : l'individu se retrouve alors complètement démuni face à ce qui le ronge de l'intérieur, mais qu'il est impuissant à comprendre. C'est même l'absence tant de l'oubli salutaire que du souvenir salutaire qui provoquerait cet éternel retour du même (c'est l'expression qu'il utilise⁹) que Freud voit dans la compulsion de répétition. D'abord amenée à son attention par la récurrence des rêves traumatiques, Freud la reconnaît ensuite dans ce qu'il appelle la *névrose de transfert* : le patient, incapable de se souvenir de ce qui, en lui, est refoulé, se verra obligé, lors du traitement psychanalytique, « de répéter le refoulé comme expérience vécue dans le présent au lieu de se le remémorer comme un fragment du passé¹⁰ ».

Le but des développements qui précèdent n'est pas, loin de là, de réduire le propos d'Adorno à une plate répétition des théories psychanalytiques. Les propos de Freud me semblent cependant susceptibles de mettre en lumière certaines affirmations fulgurantes d'Adorno, et d'expliciter ce qui risquerait, sinon, de rester fort obscur. Un dernier passage — probablement le plus important — de la citation de *Minima Moralia* que j'ai présentée comme point de départ de la présente réflexion reste à développer : l'affirmation selon laquelle la vie se serait muée en « une suite intemporelle de chocs¹¹ ». S'il ne livrera cette fois aucune solution, Freud peut néanmoins encore donner un dernier indice. Après avoir présenté ses hypothèses sur la genèse de la conscience par le biais de cette vésicule de substance excitable dont j'ai déjà parlé, Freud réaffirme, en polémique avec la conception kantienne de l'espace et du temps, le caractère intemporel des processus psychiques primordiaux, inconscients. L'ordonnement temporel de la réalité ne serait, selon lui, propre qu'aux faits psychiques conscients, et pour cette raison ne serait que dérivé et secondaire ; il ajoute ensuite, énigmatiquement, que « [d]ans ce mode de fonctionnement du système [conscient] on pourrait trouver un autre mode de pare-excitations¹² ». L'organisation spatio-temporelle de nos affections jouerait-elle donc, comme le laisse entendre Freud, un rôle *protecteur* à l'égard de l'expérience ?

*

C'est à cette question, notamment, que répond Walter Benjamin dans son essai intitulé *Sur quelques thèmes baudelairiens*, au cours de sa réflexion

8. Sigmund Freud et Joseph Breuer, *Études sur l'hystérie*, Paris, PUF, 1956, p. 5.

9. Freud, « Au-delà du principe de plaisir », p. 68.

10. *Ibid.*, p. 64.

11. Adorno, *Minima Moralia*, p. 70. (Je souligne.)

12. Freud, « Au-delà du principe de plaisir », p. 77. (Je souligne.)

sur ce qu'il nomme l'« expérience vécue du choc ». Constatant l'opposition de nature qu'énonce Freud entre *mémoire* — empreinte psychique durable — et *conscience* — passage éphémère et infiniment renouvelable des sensations —, il tente de prendre la mesure de cette idée selon laquelle la conscience serait une sorte de barrage protecteur contre les influx provenant du monde extérieur. Dans un monde où se sont multipliés les stimuli sensoriels — la grande ville étant à cet égard érigée par Benjamin en figure emblématique de notre monde moderne —, l'individu doit subir un certain *entraînement* pour résister à ces chocs, pour atténuer leurs influences traumatisantes. Benjamin écrit à ce propos :

À mesure que l'élément de choc se fait davantage sentir dans les impressions singulières, il faut que la conscience se défende de façon plus continue contre l'excitation; mieux elle y réussit et moins les impressions particulières pénètrent dans l'expérience [*Erfahrung*], mais plus important aussi devient, par là même, le rôle de l'expérience vécue [*Erlebnis*]. Finalement on pourrait dire que la défense contre le choc a pour résultat spécifique d'assigner à l'événement — au détriment de l'intégrité même de ses contenus — une situation temporelle précise dans la conscience¹³.

L'ordonnancement temporel des stimuli dans le champ de la conscience aurait donc bien, si l'on en croit Benjamin, un rôle protecteur, mais cette protection se ferait au détriment même de l'expérience véritable. En effet, la temporalité consciente, lorsqu'elle s'érige en *pare-excitations*, éviterait non seulement le traumatisme que pourrait causer le choc, mais éviterait en même temps à l'individu d'être *marqué* par l'objet de son expérience. Ainsi, en même temps qu'ils auraient renforcé leurs défenses conscientes, les individus modernes auraient aussi « liquidé leur mémoire¹⁴ »...

C'est à une semblable liquidation que renvoie, selon les termes utilisés par Benjamin, la dégradation de l'expérience véritable (*Erfahrung*) en une expérience simplement vécue (*Erlebnis*). L'expérience véritable consisterait en un contact avec ce qu'ont de concret et de singulier les choses et les événements, avec leur *aura*, contact qui ne laisse pas indemne le sujet de l'expérience. L'aura était définie, dans *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, comme le *hic et nunc* d'un objet, son « ici-maintenant », socle de son unicité et de son authenticité¹⁵; dans son essai sur Baudelaire, Benjamin ajoute que « [s]entir l'aura d'une chose, c'est lui conférer le pouvoir de lever les yeux¹⁶ » — le pouvoir de réagir à notre regard et de nous affecter en retour. Se dégage ici toute une historicité propre à l'expérience, une temporalité liée aux contenus significatifs de l'expérience et aux modifications que

13. Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens », p. 234.

14. *Ibid.*, p. 255.

15. Benjamin, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, Paris, Éditions Allia, 2006, p. 13.

16. Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens », p. 268.

ceux-ci induisent au sein du sujet¹⁷. C'est contre une telle historicité que se dresse l'expérience simplement vécue, l'*Erlebnis*: en assignant à chaque événement ou, pour reprendre la métaphore neurologique, à chaque excitation un emplacement précis dans un « temps homogène et vide¹⁸ », le temps linéaire de la conscience, l'expérience vécue laisse de côté le contenu singulier de l'expérience, sa signification propre¹⁹. L'histoire se réduit alors à une pure succession d'unités standardisées, sans plus de connexions intimes les unes avec les autres: simple suite de chocs. Dans sa réflexion sur ce qu'il appelle l'*expérience vécue du choc*, Benjamin rejoint ainsi à son tour le thème de la *répétition*: non plus, comme chez Freud, la répétition d'un refoulé, mais la récurrence de vécus sans contenu, qui ne laissent pas de trace, et que rien ne peut plus distinguer les uns des autres — « éternel recommencement à partir de zéro²⁰ », écrit Benjamin.

*

Mine de rien, ce sont bien deux conceptions distinctes du « choc » qui se sont dégagées au cours de l'étude qui précède, deux conceptions qui formeront comme deux pans complémentaires dans la réflexion d'Adorno sur le sujet. Le choc est perçu chez Freud comme un événement générateur de traumatisme, comme quelque chose qui déborde les capacités d'expérience consciente de l'individu et qui rompt ses défenses habituelles en s'inscrivant directement dans son psychisme inconscient. Quand il traite d'un choc vécu, Benjamin décrit au contraire l'absence d'empreinte durable laissée par l'événement singulier, par suite du renforcement de cet écran protecteur qui doit protéger l'individu de ce qui lui est extérieur. Les deux analyses convergent néanmoins autour du constat suivant: *face au choc, l'individu subit une perte d'expérience* — que cette perte soit comprise comme incapacité de maîtriser consciemment des représentations douloureuses, ou comme inaptitude à saisir les choses dans leur singularité et à évoluer grâce à elles. Dans les deux cas, aussi, cette perte d'expérience se traduit directement par l'érosion de ce que l'on pourrait nommer le « sens historique » de l'individu, soit sa faculté de penser sa propre histoire et de se concevoir lui-même à la fois comme devenu et comme devenir. Dans les deux cas, l'histoire tend à se résorber en une stricte répétition du même.

17. C'est une telle historicité interne de l'expérience que souligne aussi Gadamer par la belle formule d'Eschyle, *pathei mathos*: instruit par la souffrance. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 379.

18. Benjamin, « Thèses sur la philosophie de l'histoire » dans *Ceuvres II*, p. 285.

19. « Rather than experiences being turning points and origins which give sense to what follows them, sense is given to experience by placing each event in a narrative causal order », écrit Jay M. Bernstein à propos de ce passage de l'*Erfahrung* à l'*Erlebnis*. Bernstein, *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 119.

20. Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens », p. 257.

Le choc se présente aussi chez Adorno à la fois comme ce qui est incommensurable à toute expérience individuelle et comme l'abstraction qui ôte aux objets toute qualité pouvant les rendre significatifs pour le sujet. Ces deux aspects, la démesure et l'abstraction, ne sont pas immédiatement équivalents, mais deviennent étroitement liés au cours de la réflexion d'Adorno, notamment celle sur le rapport antagonique qu'entretiennent l'individu et la société. Mais avant de développer cela plus avant, j'aimerais poursuivre l'étude du fragment de *Minima Moralia* que j'ai déjà cité, l'aphorisme intitulé « Hors de portée ». Toujours en rapport avec la Deuxième Guerre mondiale, Adorno y identifie concrètement deux situations génératrices de chocs, soit la prépondérance de la technique et de l'information médiatique. Sur la technique, d'abord, Adorno écrit :

[L]e rythme mécanique détermine entièrement le comportement des hommes vis-à-vis de la guerre elle-même, non seulement dans la disproportion existant entre la force physique des individus et l'énergie que peuvent déployer les éléments motorisés, mais aussi jusque dans les profondeurs intimes du vécu. [...] [C]ette Seconde Guerre est absolument au-delà de toute expérience, tout autant que peut l'être la marche d'une machine par rapport aux mouvements du corps, lequel ne se met à ressembler à la machine que quand il se trouve dans un état pathologique²¹.

La technique semble ici problématique à cause de sa disproportion, de son *hybris*, certes, mais aussi et peut-être surtout parce qu'elle va jusqu'à déterminer « les profondeurs intimes » de l'individu, qui s'adapte à son rythme mécanique et se met lui-même à « ressembler à la machine ». Tout se passe comme si l'individu, impuissant au milieu des forces démesurées qui se déchaînent autour de lui, est condamné à s'oublier lui-même dans sa singularité afin de s'identifier aux forces en présence, et de se considérer comme partie de la grande mécanique guerrière. Cette analyse rappelle certains passages de Marx sur le machinisme, où celui-ci constatait que le véritable sujet du processus de travail en manufacture était en réalité l'ensemble des machines assemblées en système, parmi lesquelles les travailleurs individuels ne faisaient plus figure que d'organes partiels d'un travailleur mécanique global²². Chez Marx, la disproportion de l'activité de la manufacture par rapport à celle du

21. Adorno, *Minima Moralia*, p. 70.

22. En plus de mettre en évidence la déshumanisation que fait subir la manufacture au travailleur, Marx souligne toute la discipline nécessaire pour y parvenir. Il cite ironiquement Andrew Ure, économiste anglais : « Dans la fabrique automatique, la difficulté essentielle réside dans la discipline nécessaire pour faire renoncer les hommes à l'irrégularité de leurs habitudes de travail et les identifier à la régularité immuable du grand automate. » (Ure, cité par Marx, *Le Capital, livre I*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1993, pp. 475-476.) Benjamin à son tour reprend Marx pour mettre l'accent sur ce dressage que requiert le passage d'un travail concret à cet « ensemble de réflexes mécaniques que la machine met en jeu chez le travailleur », qui constitue un aspect important de l'expérience moderne du choc. (Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens », p. 253.)

travailleur individuel et le caractère abstrait que revêtait pour l'ouvrier son propre travail étaient deux faces d'un même phénomène, la division technique du travail. En effet, le travail réduit à la répétition incessante d'un même geste très simple est objectivement devenu abstrait — incapable de produire par lui-même quelque valeur d'usage que ce soit — et ne gagne sa concrétude qu'à une échelle qui échappe de loin à l'individu — au terme seulement de la chaîne de montage. Le phénomène que décrit Adorno à propos du rythme mécanique de la guerre semble pouvoir se comprendre d'une façon similaire : l'individu dans la guerre ne peut plus rendre intelligibles ni les événements qui le touchent ni même ses propres actions — ces événements et ces actions ne possédant plus en eux-mêmes leur véritable sens —, à moins qu'il ne fasse abstraction de sa propre expérience pour adopter le point de vue du processus général, qui par ailleurs échappe complètement à son emprise. En imitant le rythme de la machine, l'homme souhaite préserver l'intelligibilité de son monde, mais il ne le fait qu'au prix de l'oubli de lui-même.

Cette prévalence du point de vue global sur l'expérience individuelle expliquerait en partie le gigantesque essor des médias au cours du siècle dernier. La Deuxième Guerre mondiale, selon Adorno, se serait en fait jouée comme un « *documentaire monstre*²³ », où chacun ne comprenait finalement son rôle qu'en voyant la place qu'il occupait à l'écran. La surabondance de l'information prodiguée au public allait de pair avec l'inconscience des acteurs et traduisait « un assèchement de l'expérience, un vide qui s'est creusé entre les hommes et la fatalité qui les entraîne, en quoi réside proprement la Fatalité²⁴ ». Rien, dans l'information journalistique, ne permet de saisir les événements dans leur singularité et dans leur relation intime avec ceux qui les vivent, ni de reconstituer la trame signifiante de leur déroulement. Benjamin écrivait déjà à ce sujet que le dessein de la presse était « de présenter les événements de telle sorte qu'ils ne puissent pénétrer dans le domaine où ils concerneraient l'expérience du lecteur²⁵ ». Les nouvelles se succèdent alors comme autant de chocs inassimilables pour l'individu, mais néanmoins nécessaires pour qu'il puisse se doter d'une représentation générale de la situation qui l'enserme et qu'il échoue à comprendre.

*

La réflexion qui, tant chez Freud que chez Benjamin, se présentait avant tout comme une sorte de psychologie spéculative²⁶, gagne désormais,

23. Adorno, *Minima Moralia*, p. 71.

24. *Ibid.*

25. Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens », p. 229. Benjamin développe aussi cette réflexion sur l'information, qu'il oppose à la narration, dans son essai sur Nicolas Leskov, « Le narrateur », pp. 145-146.

26. C'est l'expression qu'utilise Bernstein pour caractériser la démarche de Benjamin (Bernstein, *Adorno. Disenchantment and Ethics*, p. 118); Freud lui-même caractérise aussi sa propre entreprise de spéculation (« Au-delà du principe de plaisir », p. 71).

sous la plume d'Adorno, une épaisseur sociologique plus manifeste. Qui veut rendre compte des chocs de la vie moderne, de ses traumatismes et de son devenir abstrait, doit considérer selon Adorno les rapports qui unissent de façon conflictuelle la société et l'individu. Ce conflit marque profondément l'individu et, comme l'a bien montré la psychanalyse, c'est précisément lui qui, à la fois, lui donne forme et le divise. Dans *La psychanalyse révisée*, Adorno livre une explication éclairante de sa conception du choc :

Qui critique la société présente [...] ne peut pas se refuser à voir qu'elle est vécue en chocs, en coups soudains et abrupts, dus à l'aliénation de l'individu par rapport à la société [...]. Le caractère [...] est dans une beaucoup plus large mesure l'effet de tels chocs que d'une expérience continue. Sa totalité est fictive : on pourrait presque l'appeler un système de cicatrices qui ne sont intégrées, mais jamais complètement, que dans la souffrance²⁷.

Les chocs, et ici Adorno ne pourrait pas être plus explicite, sont le fruit d'une situation où la société reste étrangère aux individus qui la composent. Cette société marque, *blesse* les individus, qui ne s'individualisent en fait que par la gestion de leurs traumatismes, par la constitution d'un imparfait « système de cicatrices ». L'expérience pourrait alors être définie comme la reconnaissance des chocs subis, des chocs qui appartiennent à un sujet — *moi* — et qui forment son histoire. Ou encore, pour reprendre une figure utilisée plus tôt, l'expérience consisterait en la douloureuse remémoration des chocs subis, remémoration salutaire qui éviterait l'incessante répétition de l'événement traumatisant.

Si cette interprétation est juste, le choc est une notion beaucoup plus fondamentale qu'il n'apparaissait au départ : il est omniprésent et constitutif de l'expérience telle qu'on la connaît — au point qu'une expérience qui en serait dépourvue puisse être décrite comme « un idéal qui ne pourrait être réalisé que dans une société non traumatique²⁸ ». La crise de l'expérience, dans ces conditions, ne saurait être qu'une simple expérience aux prises avec des chocs — c'est le cas de toute expérience —, mais se révèle plutôt être une incapacité de faire la synthèse de ces chocs, de les reconnaître, de se les remémorer. Cette incapacité, si l'on prend appui sur le modèle psychanalytique, signifierait en même temps l'incapacité de s'ériger soi-même en sujet.

Il est possible de cerner plus concrètement ce que signifie cette crise de l'expérience, ainsi que son caractère typiquement moderne, en abordant l'étude que fait Adorno de la modernité par le biais de ce qu'il appelle le culte du *nouveau*. Le nouveau à tout prix, la sensation forte recherchée pour elle-même, inlassablement, serait symptomatique d'un choc qui aurait désormais été érigé en bien de consommation²⁹. « Le nouveau, écrit Adorno, une sorte de blanc dans la conscience, attendu pour ainsi dire les yeux

27. Adorno, *La psychanalyse révisée*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2007, p. 21.

28. *Ibid.*

29. Adorno, *Minima Moralia*, p. 317.

fermés, semble être la formule qui permet d'extraire de l'horreur et du désespoir leur part de stimulant³⁰. » Dans un monde où le nouveau incarne en lui-même une valeur, le choc n'est plus quelque chose à intégrer dans la douleur, mais devient plutôt une secousse divertissante, et le contraire d'une occasion de réflexion sur soi-même et sur ce qui choque. Dans ces conditions, le choc n'est pas moins *traumatique* qu'avant — au contraire de ce que pouvait laisser entendre une analyse comme celle de Benjamin —, mais achève de faire éclater la structure du sujet, qui était en quelque sorte le support nécessaire de la douleur. Traumatisme et devenir abstrait du monde se rejoignent : l'individu bombardé de nouveau n'est plus apte ni à se saisir lui-même comme unité cohérente ni à percevoir l'unicité ou la qualité de ce qui l'affecte. La voie de l'éternelle répétition est libre. Adorno écrit :

Le nouveau recherché pour lui-même, produit pour ainsi dire en laboratoire, pétrifié en un schéma conceptuel, devient, dans sa brusque apparition, retour inéluctable de l'ancien, *assez comparable aux névroses traumatiques*. Aveuglé, l'homme voit se déchirer le voile de la succession temporelle et il découvre les archétypes de ce qui est toujours semblable [...] La décomposition du sujet s'accomplit dans son abandon au toujours identique toujours autre³¹.

Le nouveau, réduit à l'état de choc consommé, a perdu tout contenu qui lui aurait permis d'apporter une nouveauté effective, et ne reste qu'une pure forme, toujours la même : un désir qui s'épuise, qui ne sait plus atteindre ses objets, le désir d'un désir. L'extrême pauvreté au sein même du foisonnement de l'industrie culturelle serait l'indice de cet épuisement : on désire autre chose, mais on a oublié ce qu'autre chose pouvait être. À au moins deux reprises³², Adorno souligne l'effet de choc ressenti lors du resurgissement d'une mode démodée : choc devant le « toujours identique toujours autre », devant l'incompréhensible écoulement d'une histoire qui pourtant ne fait que se répéter. « L'humanité qui doute de sa possibilité de se reproduire, écrira finalement Adorno pour expliquer le phénomène, projette inconsciemment son désir de survivre dans la chimère des choses jamais connues, *mais cette chimère ressemble à la mort*³³... »

30. *Ibid.*, p. 316.

31. *Ibid.*, p. 318-320. (Je souligne.)

32. « Le fait que quelque chose puisse encore changer dans la sphère d'une structure rationalisée suivant le modèle industriel est un paradoxe. Le principe même de la rationalité, dans la mesure où il applique des calculs commerciaux à des effets culturels, reste le toujours-même. C'est pourquoi on est quelque peu *choqué* quand un produit du secteur de l'industrie culturelle se démode » (Theodor W. Adorno, « Les fameuses années vingt » dans *Modèles critiques*, Paris, Payot, 2003, p. 52.). Dans le même recueil, voir aussi le texte « Le progrès », p. 197 : « Le processus vital lui-même se fige dans l'expression du toujours-semblable : d'où le *choc* que produisent les photographies du XIX^e siècle et maintenant déjà celles du début du XX^e siècle. Le non-sens éclate du fait qu'il se passe quelque chose là où l'image dit qu'il ne peut plus rien se passer ; son aspect terrifié. » (Je souligne, dans les deux citations.)

33. Adorno, *Minima Moralia*, p. 320. (Je souligne.)



La mort, écrivait Benjamin, constitue « *le choc le plus profond de toute expérience individuelle*³⁴ » ; Freud, avant lui, disait éloquemment que « personne, au fond, ne croit à sa propre mort³⁵ ». La réflexion sur la mort est un thème majeur dans la philosophie contemporaine, peut-être précisément parce que l'expérience concrète de la mort nous échappe comme jamais auparavant³⁶. Benjamin liait à une certaine conscience de la mort la faculté de former des récits et de faire, à partir de la vie d'un homme, une histoire : la narration aurait reposé sur l'autorité dont se parait le mourant face aux vivants³⁷. Poursuivant une réflexion similaire, Adorno écrit, dans *Dialectique négative* : « La mort devient aujourd'hui ce tout à fait étranger et ce, du fait de la décadence socialement déterminée de toute expérience continue. [...] Mort et histoire, surtout l'histoire collective de la catégorie d'individu, forment une constellation³⁸. »

En même temps qu'éclate l'individu sous le coup des chocs incessants de la vie moderne, en même temps qu'il est réduit à l'impuissance par une organisation sociale dont la mesure le dépasse complètement s'étiole aussi sa capacité de faire face à la mort, à sa propre mort comme à celle des autres. Quand la vie, pour reprendre une expression déjà citée, est devenue une suite intemporelle de chocs, plus rien ne semble pouvoir la distinguer de cet ultime choc que sera la mort. Ou encore, cette dernière ne peut plus être perçue comme le point qui clôt l'histoire de la vie d'un homme lorsque celui-ci n'a plus que des *réminiscences* — ni souvenir ni oubli — des événements marquants de sa vie. En fait, ce sont tous les principaux thèmes qui ont jusqu'à présent animé cet essai sur la notion de choc qui semblent pouvoir être pensés en relation avec la mort : la mémoire et l'oubli, le rapport au temps et à l'espace, la perception des choses dans leur singularité, l'histoire. Pour l'illustrer, je me permets de citer longuement un fragment intitulé « De la théorie des revenants », où Adorno voit dans notre relation aux morts un signe très révélateur de ce que nous sommes devenus :

La relation anormale avec les morts — le fait qu'ils sont oubliés et embaumés — est un des symptômes de la maladie qui, de nos jours, affecte l'expérience. On pourrait presque dire que c'est le concept même de vie humaine en tant qu'unité de l'histoire d'un individu qui est devenu caduc : la vie de l'individu

34. Benjamin, « Le narrateur », p. 160-161.

35. Freud, « Considérations actuelles sur la guerre et la mort », *Essais de psychanalyse*, p. 31.

36. « Jadis, il n'y avait guère de maison ni de pièce où quelqu'un ne fût mort. [...] Aujourd'hui les bourgeois vivent dans des lieux où personne n'est mort, froids habitants de l'éternité, qui, l'heure venue, iront mourir en maison de santé ou en clinique » (Benjamin, « Le narrateur », p. 152).

37. *Ibid.*

38. Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Payot et Rivages, 2003, p. 448.

n'est plus définie que par son contraire, la destruction, mais elle a perdu toute harmonie, toute continuité de la mémoire consciente et involontaire, elle a perdu toute signification. Les individus sont réduits à n'être plus que pure succession d'expériences instantanées qui ne laissent aucune trace, ou bien plus : leur trace est pour eux objet de haine parce qu'irrationnelle, superflue, littéralement dépassée. [...] En réalité, l'on inflige aux morts ce que les anciens Juifs considéraient comme la pire des malédictions : nul ne doit se souvenir de toi. *Dans leur attitude envers les morts, les hommes laissent éclater leur désespoir de ne plus être capables de se souvenir d'eux-mêmes*³⁹.

Incapables de se souvenir d'eux-mêmes, les hommes refoulent la mort, liquident leur mémoire, abolissent l'histoire. Or de tels gestes d'évitement représentent, comme l'écrivait Adorno dans un passage déjà cité, autant de germes de destruction à venir. Le choc qui échappe tant à l'oubli salutaire qu'au souvenir salutaire, le choc qui marque le psychisme sans pouvoir être constitué en expérience devient le moteur d'une compulsion de répétition qui n'aura de cesse tant que l'événement traumatisant n'aura pas trouvé place dans la conscience. La mort, qui est l'inconcevable par excellence, sera d'autant plus facilement infligée aux autres que l'homme réussira à détourner continûment le regard de son horreur. On sait l'impact qu'a eu sur la réflexion d'Adorno, mais aussi sur la pensée occidentale dans son ensemble, le fait que des millions de Juifs ont pu être tués sous le régime nazi, et que des millions d'autres personnes ont péri dans les guerres du xx^e siècle — et pourtant, des génocides sont encore perpétrés, et la guerre n'a toujours pas su être évitée. Adorno écrit :

La culpabilité de la vie qui, en tant que pur factum ravit déjà le souffle d'une autre vie, [...] ne peut plus être réconciliée avec la vie. Cette culpabilité se reproduit constamment parce qu'à aucun moment elle ne peut être totalement présente à la conscience. *C'est cela et rien d'autre qui oblige à philosopher*⁴⁰.

Et Freud était vraisemblablement lui-même assez philosophe lorsque, à la fin d'une réflexion similaire, il écrivait, en modifiant le vieil adage : « *Si vis vitam, para mortem*. Si tu veux supporter la vie, organise-toi pour la mort⁴¹. »

39. Adorno, Theodor W. et Max Horkheimer, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974, p. 226-227. (Je souligne.)

40. Adorno, *Dialectique négative*, p. 441. (Je souligne.)

41. Freud, « Considérations actuelles sur la guerre et la mort », p. 46. Freud écrit aussi : « Ne devons-nous pas convenir qu'avec notre attitude de civilisé à l'égard de la mort nous avons, une fois encore, vécu psychologiquement au-dessus de nos moyens et ne devons-nous pas faire demi-tour et confesser la vérité ? Ne vaudrait-il pas mieux faire à la mort, dans la réalité de nos pensées, la place qui lui revient et laisser un peu plus se manifester notre attitude inconsciente à l'égard de la mort, que nous avons jusqu'ici si soigneusement réprimée. Cela ne semble pas être un progrès, plutôt sous maints rapports un recul, une régression, mais cela présente l'avantage de mieux tenir compte de la vraisemblance et de nous rendre la vie de nouveau supportable. Supporter la vie reste bien le premier devoir de tous les vivants. »



C'est ni plus ni moins à un « nouvel impératif catégorique » que nous mène Adorno avec cette réflexion philosophique sur le choc et la nécessité d'enrayer cette folle compulsion de répétition. Sa maxime s'énonce comme suit: « *Penser et agir en sorte que Auschwitz ne se répète pas, que rien de semblable n'arrive*⁴². » C'est à cet effet qu'Adorno parle, dans le passage précédent, d'une *obligation* de philosopher: d'une façon qu'on peut croire analogue à ce que fait la psychanalyse sur le plan individuel, la philosophie devient la thérapeutique qui doit permettre de prendre conscience, à l'échelle de la société, non seulement d'un traumatisme, mais aussi — et la tâche en est rendue d'autant plus ardue — d'une culpabilité généralisée. La philosophie doit faire reconnaître les chocs dans lesquels s'est décomposée l'expérience des individus modernes, et faire réfléchir sur leurs causes et leurs conséquences; elle doit faire voir lucidement à la fois la démesure des forces déployées par rapport aux capacités individuelles, et néanmoins l'impossibilité de s'abandonner à ces forces; elle doit remémorer l'horreur de la mort que l'on se targue d'avoir surmonté, mais qui ne cesse pourtant de nous hanter. La philosophie doit désactiver la compulsion de répétition afin de réactiver l'histoire.

Cette tâche échoie à la philosophie, et non à quelque autre discipline empirique, parce que le trouble qui est en jeu est un trouble éminemment philosophique, concernant tant la perception que le jugement. Les chocs reflètent la faillite de l'expérience, soit l'incapacité de saisir consciemment l'objet de l'expérience dans toute sa singularité et de le laisser agir en retour sur nous — cette incapacité étant, selon Benjamin, la marque « d'une perception dont le "sens de l'identique dans le monde" s'est aiguisé au point [...] [qu']elle parvient à standardiser l'unique⁴³ ». Standardiser l'unique, c'est probablement le danger qu'associe Adorno à toute pensée conceptuelle, et le danger contre lequel la philosophie doit en propre nous défendre. La philosophie doit nous préserver de l'oubli de ce qui fait de chaque chose une chose unique, unique en elle-même et unique pour nous. L'expérience véritable, contrairement à une pure succession de chocs, est toujours liée à un contexte spatio-temporel, elle est historique dans sa structure même. Dès l'instant où la perception évacue ce contexte et ne saisit plus des objets que leur coquille vide — leur caractère standard, que ce soit une quantité d'excitation ou l'identité à un concept —, la faculté de produire des jugements moraux en est immédiatement affectée, croit Adorno. Il n'est dès lors pas étonnant de voir ce dernier évoquer la théorie du choc traumatique pour rendre compte du fait que, chez un même individu, une troublante insensibilité à des fautes morales graves puisse cohabiter avec d'amers remords

42. Adorno, *Dialectique négative*, p. 442.

43. Benjamin, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, p. 21.

concernant des peccadilles⁴⁴. Ces derniers, ces scrupules démesurés par rapport à leur objet, sont pour Adorno l'indice du fait que les décisions morales d'importance ont quitté le champ de l'expérience individuelle, de laquelle seule peut émerger un véritable sentiment moral. La disproportion avec laquelle des vétilles sont investies d'une culpabilité accablante témoigne de ce que ces dernières sont finalement devenues « un refuge pour l'expérience que repousse violemment l'ordre social objectivé⁴⁵ » — elles concernent le seul domaine où les individus savent encore, par expérience, distinguer le bien du mal. Dans ces conditions, la seule morale qui puisse encore tenir, celle qui devra porter le lourd poids du nouvel impératif catégorique — ne pas répéter la catastrophe — sera celle qui saura se loger dans ce dernier refuge de l'expérience : une morale qu'Adorno qualifie de « micrologique⁴⁶ ».

*

L'une des premières tâches d'une morale micrologique, et probablement l'une des principales, serait de rendre possible quelque chose comme une expérience de la perte d'expérience, ou la conscience que ce monde qui devient abstrait et nous échappe ne va pas de soi. À propos de la façon dont il serait possible de s'acquitter de cette tâche, il semble que la notion de choc ait encore un ultime éclaircissement à nous donner. Dans l'essai où il commente la pièce *Fin de partie* de Samuel Beckett, Adorno écrit à un certain moment que « le langage de Beckett crée un choc salutaire au malade⁴⁷ ». Le choc peut-il donc exercer un effet qui soit positif, salutaire ? L'idée rappelle en tout cas la position de Benjamin sur le cinéma — qu'Adorno, d'ailleurs, avait vertement critiquée — selon laquelle le cinéma, en érigeant la perception traumatisante en principe formel, devait renforcer l'attention des masses et permettre à la perception humaine de relever les défis que lui posait le monde moderne⁴⁸. Outre leur désaccord sur l'objet en question — Adorno n'avait aucune foi dans les possibilités dites progressistes du cinéma,

44. « Comme le corps, l'organisme psychique est en mesure d'affronter des expériences d'un ordre de grandeur qui lui corresponde. Quand l'objet de l'expérience dépasse les mesures de l'individu, celui-ci ne la vit plus à proprement parler, mais l'enregistre immédiatement en s'en faisant une notion où n'intervient aucune intuition, comme quelque chose d'extérieur et d'incommensurable, à quoi il réagit avec une indifférence comparable à celle du choc catastrophique qui l'a atteint. *Dans le domaine de la morale, il existe quelque chose d'analogue* » (Adorno, *Minima Moralia*, p. 240).

45. *Ibid.*, p. 241.

46. *Ibid.*, p. 243.

47. Adorno, « Pour comprendre *Fin de partie* », *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1993, p. 224. (Je souligne.)

48. Benjamin, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, p. 68 et suivantes. Sur le cinéma et l'entraînement qu'il prodigue, voir aussi « Sur quelques thèmes baudelairiens », p. 251. Adorno est loin de partager cette opinion sur le cinéma ; dans *Minima Moralia*, sa réplique est cinglante : « Chaque fois que je vais au cinéma, j'en sors plus bête et pire que je n'y suis entré, malgré toute ma vigilance » (*Minima Moralia*, p. 26).

ni de l'industrie culturelle en général —, il subsiste manifestement chez Adorno quelque chose de la dimension positive que prêtait Benjamin au choc: le choc, administré suivant la médecine d'un Beckett, conserve un potentiel critique.

Le choc qui est provoqué chez le spectateur par le langage de Beckett, pour poursuivre la citation précédente, s'énonce comme ceci: « en s'entendant soi-même, on a peur de parler comme ça⁴⁹ ». Le choc consiste cette fois en un brusque soupçon à propos de la qualité de sa propre expérience, en un malaise soudain quant à l'inanité de ses propres paroles et conversations, en un doute poignant au sujet de la légitimité de l'ordre du monde. Plutôt que d'être l'occasion d'une diversion, le choc devient le moteur d'une réflexion. Dans cette optique, les aphorismes et fragments de l'œuvre philosophique d'Adorno apparaissent eux aussi comme autant de chocs qui doivent déstabiliser le lecteur et le renvoyer aux contenus de sa propre expérience⁵⁰. La morale micrologique qui est appelée dans les *Minima Moralia* se présenterait ainsi comme une certaine théorie critique du choc: ni simulation d'une fausse continuité de l'expérience ni approbation de l'éclatement objectif de l'expérience en de multiples chocs.

Bibliographie

- Adorno, Theodor W. *Dialectique négative*, trad. Gérard Coffin et al., Paris, Payot et Rivages, 2003, 534 p.
- . *La psychanalyse révisée*, trad. Jacques Le Rider, Paris, Éditions de l'Olivier, 2007, 110 p.
- . *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Payot et Rivages, 2003, 357 p.
- . « Les fameuses années vingt » et « Le progrès » dans *Modèles critiques*, trad. Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Paris, Payot, 2003, pp. 51-59 et pp. 177-198.
- . « Pour comprendre *Fin de partie* » dans *Notes sur la littérature*, trad. Sibylle Muller, Paris, Flammarion, 1993, pp. 201-238.
- . et Max Horkheimer. *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, trad. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, 281 p.
- Benjamin, Walter. « Le narrateur. Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov », « Sur quelques thèmes baudelairiens » et « Thèses sur la philosophie de l'histoire » dans *Œuvres II — Poésie et Révolution*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Denoël, 1971, pp. 139-169, pp. 225-275 et pp. 277-288.
- . *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Éditions Allia, 2006, 78 p.
- Bernstein, Jay M. « Destruction of Aura, Destruction of Experience » dans *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 111-120.

49. Adorno, « Pour comprendre *Fin de partie* », p. 224.

50. C'est ce que soutient Jay M. Bernstein, lorsqu'il écrit: « Only the "shock" of the fragment which breaks the uninterrupted flow of lived instant can synthetically produce the experience of the loss of experience » (Adorno. *Disenchantment and Ethics*, p. 120).

- Freud, Sigmund. « Considérations actuelles sur la guerre et la mort » et « Au-delà du principe de plaisir » dans *Essais de psychanalyse*, trad. André Bourguignon *et al.*, Paris, Payot et Rivages, 2001, pp. 9-128.
- Freud, Sigmund et Joseph Breuer. *Études sur l'hystérie*, trad. Anne Berman, Paris, PUF, 1956, 254 p.
- Gadamer, Hans-Georg. *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil, 1996, 534 p.
- Jay, Martin. « Is Experience Still in Crisis? Reflections on a Frankfurt School Lament » dans *The Cambridge Companion to Adorno*, Tom Huhn (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 129-147.
- Marinetti, Filippo Tommaso. *Tuons le clair de lune! Manifestes futuristes et autres proclamations*, Paris, Mille et une nuits, 2005, 79 p.
- Marx, Karl. *Le Capital, livre I*, trad. Étienne Balibar *et al.*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1993, 940 p.
- Sherratt, Yvonne. « The *Dialectic of Enlightenment*: a Contemporary Reading » dans *History of the Human Sciences*, vol. 12, n° 3, 1999, pp. 35-54.
- Whitebook, Joel. « Weighty Objects. On Adorno's Kant-Freud Interpretation » dans *The Cambridge Companion to Adorno*, Tom Huhn (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 51-78.
- Wolin, Richard. « Benjamin's Materialist Theory of Experience » dans *Theory and Society*, n° 11, 1982, pp. 17-42.

Précis de *Sens et sensibilité. L'intentionnalité en contexte*

Jocelyn Benoist

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045193ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045193ar>

[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

Benoist, J. (2010). Précis de *Sens et sensibilité. L'intentionnalité en contexte*. *Philosophiques*, 37 (2), 475–478. <https://doi.org/10.7202/045193ar>

Disputatio

Précis de *Sens et sensibilité. L'intentionnalité en contexte*

JOCELYN BENOIST

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Institut Universitaire de France
Archives Husserl de Paris

Sens et sensibilité. L'intentionnalité en contexte est un livre de philosophie de l'esprit. Il aborde l'esprit humain au prisme d'un concept qui a joué un rôle central dans toute la philosophie du xx^e siècle et le joue encore aujourd'hui, traversant les frontières qui séparent différentes traditions philosophiques : le concept d'*intentionnalité*.

À ce titre sont mobilisés dans le livre des outils appartenant aux traditions phénoménologique et analytique, mais aussi, ce qui est une nouveauté dans le parcours de l'auteur, au pragmatisme.

Le concept d'intentionnalité, ainsi soustrait à toute appartenance exclusive à une tradition, renvoie alors, dans sa formalité, à une caractérisation générale des actes et des attitudes de l'esprit en termes de leur orientation vers quelque chose à quoi ils sont rapportés, orientation qui les définirait dans leur singularité.

Dans la continuité du travail critique amorcé dans *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*¹, l'auteur n'entend certainement pas rompre avec une telle représentation « intentionaliste » (c'est-à-dire faisant de l'« intentionnalité » la détermination fondamentale) de l'esprit, qu'il tient en un sens pour un fait grammatical, définitionnel de ce qu'on appelle « esprit », mais il veut, par l'analyse, en assigner plus précisément les conditions d'opérativité et donc les limites. Cette tâche critique, qui passe essentiellement par l'introduction dans l'analyse de l'intentionnalité, comme structure générale du mental, d'éléments empruntés à la philosophie du langage, mais aussi à celle de l'action, ne représente cependant que la moitié de l'effort déployé, puisque le présent livre, dans ses deuxième, troisième et quatrième parties, esquisse les rudiments d'une conception alternative positive (influencée par le pragmatisme) de l'intentionnalité, là où le précédent se contentait de faire fond sur une conception standard, « internaliste », telle qu'on peut en trouver le paradigme par exemple sous des formes différentes chez Husserl et chez Searle, pour y faire des objections. Du fait de cette mutation positive du concept d'intentionnalité, la critique de l'intentionnalisme peut paraître en un sens moins radicale que dans le précédent

1. Paris, Vrin, 2005.

dans ce livre qui, du reste, dans sa partie métaphysique terminale, assume pleinement l'idée d'une forme de « réalisme intentionnel ».

Dans la première partie, « Perception et intentionalité », l'auteur met en évidence une limite inférieure du concept d'intentionnalité, c'est-à-dire ce que la mise en jeu de celui-ci doit toujours supposer acquis, et ce sur quoi elle doit faire fond. Il s'agit de la perception que, contrairement à la position philosophique la plus répandue, l'auteur ne tient pas pour un phénomène intentionnel. Il ne s'agit pas là, de son point de vue, d'une thèse factuelle, mais d'une analyse grammaticale : la perception n'est pas non intentionnelle au sens où il lui manquerait quoi que ce soit, mais dans la mesure où cela n'a purement et simplement *pas de sens* de vouloir lui attribuer l'intentionnalité. Lui appliquer ce genre de notion, c'est la traiter comme si on pouvait remonter en deçà d'elle et poser la question de la possibilité de ce qu'on *décrit* comme son « objet ». Or ce qui caractérise la perception, c'est l'effectivité : il y a perception là où la chose est, de toute façon, donnée, et le problème qui peut s'énoncer en termes d'intentionnalité (théorique ou morale, d'ailleurs), est alors celui de la qualification de cette chose donnée, de ce qu'on fait de la perception en question, au sens du sens qu'on lui donne. Appliquer à la perception elle-même la notion de « sens » ou de « contenu », tel que le fait couramment la tradition intentionaliste, est, de ce point de vue, un pur non-sens, qui repose sur une erreur de grammaire : sur l'ignorance du fait qu'il n'y a pas d'intentionnalité qui ne soit adossée à cette *présence déjà donnée des choses* qui, en elle-même, n'a rien d'intentionnel. C'est ce que l'étude, d'inspiration austinienne, de notre rapport aux illusions perceptives permet d'établir.

La deuxième partie, « Pragmatique de l'intentionnalité », creusant l'écart ainsi introduit entre intentionalité et présence, trouve dans le pragmatisme des ressources pour une conception dynamique de l'intentionnalité, selon laquelle celle-ci n'est plus un simple fait, intrinsèque à chaque état mental, mais se construit, suivant une processualité, le « sens » intentionnel ne pouvant plus alors être inhérent à une perception par exemple, dans son détachement supposé, mais dépendant essentiellement de ce que l'agent cognitif fait de cette perception, dans l'intrigue au fil de laquelle se déploie et s'organise son expérience.

Ce modèle, qui est celui de ce que le pragmatisme appellerait « enquête » (*inquiry*), conduit logiquement à revenir sur la détermination originellement pratique d'une notion, l'intentionnalité, dont une certaine philosophie, tout en la généralisant au delà de sa sphère d'origine (celle de l'action), a effacé certains aspects essentiels. De ce côté, il ne s'agit encore une fois pas tant de remettre en question la caractérisation générale de « l'action », ou d'un certain type d'action, en termes d'intentionnalité, que de souligner la porosité et la fragilité d'une telle détermination, porosité et fragilité qui n'en constituent pas les contraires, mais les conditions concrètes et la réalité. Le passage sur le terrain pratique, de ce point de vue, rend visible une condition

générale de l'intentionnalité: ce qu'on appellera une « contrainte de réalité ». Pas d'intentionnalité qui n'ait à frayer effectivement son chemin à travers le monde, c'est-à-dire à y ajuster et négocier constamment les conditions de cette *prise normative sur les choses* qu'elle est. Le « projet d'action » ne représente à cet égard qu'une modalité d'intentionnalité plus explicite que d'autres. Mais c'est un trait général de l'intentionnalité que permet d'établir son étude.

Les troisième et quatrième parties, « Les accidents de l'intentionnalité » et « Limites et réglages du contexte », qui constituent le cœur de l'ouvrage, tirent les conséquences d'une telle redétermination « pragmatique » de l'intentionnalité, en interrogeant systématiquement les conditions de la référence et de la prise intentionnelles sur les choses à la lumière d'une réflexion sur les actes de langage, transposant en philosophie de l'esprit certains résultats centraux de l'analyse de type austinien. On y insiste d'abord sur la dimension de contingence qu'introduit dans toute structure de type intentionnel son inscription dans le réel et la nécessité pour elle de se *construire*, suivant le modèle pragmatiste suggéré dans la deuxième partie. Dans la foulée, en radicalisation des analyses esquissées dans *Les limites de l'intentionnalité*, c'est une réflexion sur « l'intérieur » et « l'extérieur » qui est menée, au sens de ce que cela a un sens de considérer comme intérieur ou extérieur à une structure intentionnelle donnée. L'internalisme critiqué, ce n'est pas ici (ou ce n'est qu'accessoirement) celui des « pensées dans les têtes » ou des « cerveaux dans les cuves », mais l'*internalisme sémantique* du « contenu » qui entend déterminer purement le sens par le sens, comme si celui-ci était chose acquise en elle-même et indépendante de toute prise exercée effectivement sur le réel, avec toutes les complications afférentes, et, de façon correspondante, l'internalisme de l'acte ou de l'attitude mentale prétendant se définir par lui-même, indépendamment de tout ancrage et de tout problème de normation. Pousant jusqu'au bout le thème de la normativité de la pensée, qui est reconnue alors par lui comme le vrai nom de l'intentionnalité, l'auteur interroge systématiquement les conditions d'une telle normativité, mettant en évidence pour elle, notamment dans le chapitre VIII (« Circonstances et contexte »), qui est le plus important de l'ouvrage, un double niveau de conditionalité: les conditions internes, que la pensée fixe pour ce qu'elle vise, et les conditions externes, qui la rendent possible comme telle visée, et, au sein des conditions dites externes elles-mêmes, deux dimensions: celle du *contexte* en tant que dispositif normatif fixé par la pensée, eu égard à sa propre possibilité, et celle des *circonstances*, comme ce qui tout à la fois donne un contenu concret à cette notion de contexte et peut intrinsèquement venir en perturber le fonctionnement réglé. Le thème, une fois de plus, est celui de la fragilité, mais par là-même de la réalité, des différents ordres intentionnels.

La dernière partie, « Sur la possibilité d'un réalisme intentionnel », tire la leçon métaphysique de l'ensemble. Par « réalisme intentionnel », l'auteur entend un réalisme qui fait une place à l'intentionnalité, accorde l'irréductibilité

du fait intentionnel (c'est-à-dire de l'ordre normatif en général, qu'il soit théorique ou pratique) et la valeur que celui-ci donne aux choses, mais en même temps ne place pas la réalité du réel sous le contrôle de ce fait, mais reconnaît, en dernier ressort, la fondamentale *indifférence* du réel, qui peut toujours déjouer ou renverser tous nos ordres intentionnels. Il s'agit d'éviter les écueils symétriques d'une métaphysique purement naturaliste, qui veut court-circuiter le fait intentionnel et s'oblitére dans sa propre intentionalité, et d'une métaphysique anthropomorphique, qui projette sur le monde des prédicats intentionnels séparés des constructions normatives qui, dans les limites qu'inévitablement elles rencontrent (celles-là mêmes de la réalité), seules leur donnent sens.

La flèche brisée

Ronan de Calan

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045194ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045194ar>

[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

de Calan, R. (2010). La flèche brisée. *Philosophiques*, 37 (2), 479–482.
<https://doi.org/10.7202/045194ar>

La flèche brisée

RONAN DE CALAN

IHPST, Paris I

Quand on sait le soin que Jocelyn Benoist prend à toute chose, on ne peut pas ne pas prendre au sérieux la couverture de son dernier ouvrage, un tableau de Paul Klee datant de 1922 et qui a pour titre *Betroffener Ort*, littéralement : « Lieu visé ». La flèche de l'intentionnalité s'y trouve brisée, ou plutôt déviée, réfractée lors de son passage dans un contexte qui prend la forme d'une strate de milieux homogènes aux teintes de plus en plus sombres à mesure qu'on approche du monde sublunaire dont le sol, lui, est tout à fait opaque. Ce que cette flèche brisée vise, en outre, n'est pas un objet, mais un lieu, le « lieu visé » précisément, ou plutôt le lieu atteint *après* déviation, le but *requalifié*. Ce lieu concret et non abstrait (ce n'est pas l'espace de la géométrie) consiste en un ensemble de relations ou d'états de chose qui lient moins des objets que des formes, des êtres en mouvement et mêmes des intentions (figurées par des flèches qui supportent quelque chose comme des portées musicales sur lesquelles sont placées, en guise de notes, des spirales, équivalents de la représentation de la parole dans l'iconographie médiévale).

Betroffener Ort se veut l'illustration de la thèse que Jocelyn Benoist étaye sur plus de trois cents pages d'analyses de cas : celle du « réalisme intentionnel ». Le réalisme intentionnel figure en quelque sorte l'*Aufhebung*, le dépassement d'une contradiction non médiatisée entre un point de vue « externe » en philosophie, dont le point d'aboutissement est le béhaviorisme et ses avatars (le génial Willard Van Orman Quine est sans aucun doute le représentant le plus remarquable de cette perspective), et un point de vue « interne » qui culmine avec les doctrines sartriennes du tout intentionnel ou néo-hégéliennes (chez Descombes ou chez McDowell par exemple, bien que dans des perspectives différentes) de l'intentionnalité du monde. En un certain sens, la psychologie comme la philosophie de la connaissance n'ont fait que répéter depuis bientôt un siècle l'équivalent d'une plaisanterie en vogue dans l'actuelle Russie : de même qu'un chevelu succède toujours à un chauve et un chauve à un chevelu à la présidence, depuis la formation de l'URSS — Lénine puis Staline, Khrouchtchev puis Brejnev, Gorbatchev puis Eltsine, Poutine puis Medvedev, Poutine puis Medvedev, Poutine puis Medvedev, etc. et à l'infini — de même, un béhavioriste succède toujours à un intentionnaliste, les variantes n'étant que des sophistications du modèle initial.

Comme toute thèse révolutionnaire en philosophie, la thèse du « réalisme intentionnel » identifie le socle théorique commun aux deux doctrines en affrontement permanent, l'accord implicite que recouvre le désaccord explicite, et elle propose une échappée. Ce socle commun, quel est-il ? D'abord, une élimination du contexte, c'est-à-dire de l'extériorité nécessaire

à la qualification de l'acte *comme* intentionnel (soit par dissolution de l'intentionnalité elle-même au profit d'une extériorité radicale, soit par dilution du contexte dans un faisceau de visée). En effet, pour que l'acte puisse être qualifié d'intentionnel, il doit être orienté vers quelque chose d'extérieur à l'acte lui-même. Mais si cette extériorité ne désigne que ce sur quoi on a prise, elle n'a aucune prégnance. En revanche, si tout est extériorité, comme le veut le behavioriste radical, c'est la nature de l'acte qui se perd puisque celui-ci devient lui-même effet. Une extériorité sans frontière est alors tout aussi dépourvue de sens. Autre propriété de ce socle : un recentrement des ontologies qui supportent la description des actes, supprimant ou mobilisant l'intentionnalité, sur la catégorie de l'objet. Ces deux arguments, qui composent aussi les deux axes de ce repère commun, peuvent être articulés si l'on estime, avec Jocelyn Benoist, que l'une et l'autre perspectives font bel et bien litière de quelque chose qu'on appelle le *réel*. Plus exactement, les behavioristes comme les intentionnalistes ravalent le réel à la catégorie de la *res*, de la chose matérielle, et se privent alors de la possibilité de rendre compte de la manière dont on compose avec lui sans se dissoudre en lui ou sans le dissoudre lui-même.

Aussi la première thèse forte défendue par Jocelyn Benoist est-elle nécessairement une thèse pascalienne : l'intentionnalité est *bornée* de toute part par du non-intentionnel.

Un fêtu d'intentionnalité dans un univers fondamentalement non intentionnel, telle est, on l'aura compris, la représentation du monde, pascalienne, mais d'un Pascal sans Dieu en quelque sorte, vers laquelle on tendrait. Représentation fort banale, dira-t-on. Ce qui est somme toute normal, puisqu'elle est vraie. Mais la pointe d'une telle représentation est que, selon elle, non seulement l'intentionnel est toujours cerné par le non-intentionnel, mais celui-ci pénètre profondément celui-là, est toujours immiscé en lui, de façon à introduire en lui une forme d'équivocité ontologique : la possibilité structurelle de sa dérive vers le non-intentionnel¹.

Ce qui qualifie le réel alors n'est pas seulement son indifférence à l'acte, c'est dans une certaine mesure sa *résistance*, c'est-à-dire aussi sa capacité à requalifier l'acte lui-même (à dévier la flèche), voire à l'annuler (la briser). Mais déployer une telle efficacité, le réel ne doit pas être simplement composé de choses matérielles, si possible inertes, réductible comme chez Descartes à l'étendue, ni d'objet, c'est-à-dire de choses sur lesquelles on a prise.

La seconde thèse qui s'en déduit, en quelque sorte, est la suivante : un acte intentionnel est non seulement un acte borné, mais aussi et surtout un acte *normé*. Une catégorie d'acte a effectivement un contexte qui correspond aussi et surtout à l'ensemble des circonstances typiques qu'il s'assigne ou se

1. J. Benoist, *Sens et sensibilité. L'intentionnalité en contexte*, Paris, Le Cerf, 2009, p. 173.

prescrit dans sa réalisation. Les circonstances d'un acte de langage diffèrent des circonstances d'un acte purement physique, par exemple un mouvement volontaire. Ces actes sont alors normés par des contraintes qu'ils convoquent nécessairement : interlocuteurs (absence d'interlocuteurs), ou lieu, etc., pour l'acte de langage, espace disponible, gravité, etc., pour le mouvement volontaire. Ce sont ces circonstances typiques qui vont décider de la pertinence ou de la non-pertinence de l'acte, c'est-à-dire de son efficacité, de sa capacité à atteindre son but, quitte à en changer. Par exemple, le fait *d'énoncer une phrase* comme « la guerre est déclarée » sur une scène de théâtre, dans un amphithéâtre ou dans l'hémicycle d'une assemblée ou, pour prendre un cas plus intéressant, le fait d'énoncer cette même phrase sur une scène de théâtre construite dans l'hémicycle d'une assemblée lors d'une cérémonie spéciale, donne non seulement un effet perlocutoire mais un sens différent à *l'acte* lui-même. Autrement dit, le réel est, dans sa résistance même, fait des conventions que convoquent et colportent nos actes eux-mêmes, et des effets induits de ces conventions non seulement sur la pertinence mais sur l'orientation de nos actes, voire sur leur qualité d'actes. Ainsi, ils peuvent être destitués, par les normes mêmes qu'ils suscitent, de leur supposée intentionalité (c'est le cas de la déclaration de guerre proclamée sur la scène de théâtre, y compris dans l'hémicycle d'une assemblée). Le réel, irréductible à la catégorie de la *res*, est aussi conventionnel, sans être pour autant le produit d'un accord explicite : la texture conventionnelle du réel n'est évidemment pas tissée par un contrat passé entre plusieurs individus (c'est la base d'une vision juridique, par exemple de la sociologie), mais par la typicité de nos actes eux-mêmes.

Ce qui nous conduit à une troisième thèse : un acte intentionnel, quelque normé qu'il soit et contraint par ces normes, n'est pas condamné à se briser, à s'annuler au moindre obstacle. Comme un corps élastique, il peut fléchir, ce qui signifie que je puis en cours d'acte changer d'intention. C'est précisément là plus qu'ailleurs, dans ces accidents de l'intentionnalité, que je puis identifier cette propriété particulière de la visée, à savoir d'être libre tout en étant à la fois bornée et normée. C'est le but requalifié du tableau de Paul Klee : même déviée, la flèche touche un but, qui n'était pas forcément le but initial, mais qui le devient par la force des choses. Cette liberté a naturellement une contrepartie : tout acte intentionnel ne peut se délester d'une forme *d'ambiguïté intrinsèque*, une ambiguïté ontologique qui tient à la fois à ce principe d'utilisation multiple d'une seule action, que Jocelyn Benoist emprunte à Marcel Proust, mais aussi et également, du point de vue théorique, au principe corrélatif d'interprétation multiple de l'intentionnalité ou de la non-intentionnalité de l'acte. Par exemple, ce qui pour moi peut être un « but requalifié » désignera aux yeux d'autrui un acte non intentionnel ou un échec de la visée, et inversement.

Les trois thèses ici défendues se ramènent donc dans une certaine mesure à trois contraintes que le réel impose à l'intentionnalité comme

relation fondamentale (et, dans une certaine mesure, définition de la pensée) : *la borne (ou le bornage), la norme et l'ambiguïté*. Il est fascinant de constater qu'avant Jocelyn Benoist ce travail de limitation de l'intentionnalité par le réel n'avait jamais sérieusement été envisagé, en tous les cas sous une forme articulée, comme un triple effet de structure : on était contraint, soit à abandonner tout principe de réalité (c'est-à-dire de contrainte) — et force est de reconnaître qu'à l'exception d'une psychologie ou d'une sociologie du reste périmées, la philosophie est la seule à avoir emprunté cette voie —, soit à se débarrasser purement et simplement de l'intentionnalité elle-même — c'était l'option sans doute moins contestable de la linguistique, de la sociologie et de l'anthropologie dans leur époque structuraliste. La tactique de *Sens et sensibilité* consiste à arracher l'intentionnalité à son arrière-plan mentaliste et à l'intégrer dans une *théorie générale de la pratique* en utilisant massivement les références pragmatistes. Cela signifie aussi que pour Jocelyn Benoist, le modèle sémantique qu'il avait pu utiliser par ailleurs ne suffit plus à pallier ses défauts. Il s'agit au fond d'un mouvement analogue à celui que Marx engageait dans les *Thèses sur Feuerbach* concernant la vision matérialiste du réel, réduit justement à une pure extériorité, celle de la *res*, celle des choses : « Le défaut principal, jusqu'ici, de tous les matérialistes (y compris celui de Feuerbach) est que l'objet, la réalité, la sensibilité, ne sont conçus que sous la forme de l'*objet* ou de l'*intuition*, non comme activité humaine sensible, pratique, non comme subjective². » J. Benoist rejoint la praxis marxiste en occupant une position symétrique sur ses principaux enjeux. Vous avez dit : révolution ?

2. Karl Marx, thèses sur Feuerbach, trad. G. Badia (modifiée), Paris, Éditions sociales, 1968, p. 31.

Réalisme contextuel et perception sensible. Commentaires sur *Sens et sensibilité* de J. Benoist

Denis Fisette

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045195ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045195ar>

[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

Fisette, D. (2010). Réalisme contextuel et perception sensible. Commentaires sur *Sens et sensibilité* de J. Benoist. *Philosophiques*, 37 (2), 483–490.
<https://doi.org/10.7202/045195ar>

Réalisme contextuel et perception sensible.

Commentaires sur *Sens et sensibilité* de J. Benoist*.

DENIS FISETTE

Université du Québec à Montréal

Sens et sensibilité. L'intentionnalité en contexte se veut une série d'exercices sur « l'intentionnalité en contexte », dont le fil conducteur est la cause réaliste que Jocelyn Benoist cherche à défendre en dialogue avec plusieurs philosophes (de Husserl à C. I. Lewis en passant par W. James, M. Schlick, J. Austin, H. Putnam, etc.) et dans le contexte de problématiques très diversifiées (de la perception sensible au débat opposant le réalisme à l'anti-réalisme). La thèse générale formulée dans la préface de l'ouvrage est que le « réalisme contextuel » est « l'envers du réalisme intentionnel » (p. 6). Benoist n'a pas cru bon d'explicitier les présupposés généraux de cette thèse, ni de rédiger une introduction générale qui aurait pu guider le lecteur dans sa lecture de cet ouvrage complexe et labyrinthique. Le lecteur est donc remis à lui-même, et, pour s'y retrouver, il n'a d'autre choix que de s'instruire des travaux antérieurs de Benoist et de rechercher les repères lui permettant de progresser dans sa lecture de l'ouvrage. J'associerai d'entrée de jeu l'intentionnalité à la théorie de Husserl, comme le suggèrent d'ailleurs fortement les travaux antérieurs de Benoist, et le réalisme contextuel au réalisme (interne ou naturel) de H. Putnam, comme semblent le confirmer les derniers chapitres de l'ouvrage. La question est de savoir comment se conjuguent intentionnalité et réalisme, plus précisément le domaine des phénomènes mentaux dont le trait caractéristique est d'être à propos des objets, et celui de la réalité du monde environnant auquel appartiennent les objets de ces actes. J'examinerai le thème de l'intentionnalité en relation avec les analyses de la perception et de l'action dans les deux premières parties de l'ouvrage, et je terminerai par quelques remarques critiques sur la forme de réalisme esquissée dans la dernière partie.

1. L'intentionnalité de la perception

Le premier chapitre porte sur la théorie de la perception du jeune Husserl, et Benoist s'appuie sur quelques-uns des écrits du philosophe de Halle rédigés entre 1893 et 1899, et publiés à titre posthume. Rétrospectivement, je dirais qu'il s'agit du chapitre le plus original et le plus important. On remarque, comme dans ses derniers ouvrages, une certaine ambivalence de la part de Benoist face à la phénoménologie husserlienne. D'un côté, il semble vouloir défendre Husserl contre certaines critiques insistantes depuis

* J. Benoist *Sens et sensibilité. L'intentionnalité en contexte*, Paris, Cerf, 2009.

Merleau-Ponty, qui lui reprochent son intellectualisme (perception = jugement). Elles font valoir avec raison que plusieurs des idées qu'on oppose à un certain Husserl, principalement celui des ouvrages publiés de son vivant, se retrouvent dans les écrits d'un autre Husserl, qui est demeuré dans l'ombre du premier et qu'ont exploité depuis quelques années de nombreux philosophes se réclamant aussi de Merleau-Ponty. Mais d'un autre côté, il lui reproche son « intentionnalisme », c'est-à-dire une conception de la perception sensible se réduisant à une « forme d'intentionnalité » (p. 17) qu'il critiquera dans les chapitres suivants. Contre l'intentionnalisme, Benoist soutient qu'une théorie viable de la perception doit reconnaître « la part du non-intentionnel dans l'intentionnel », c'est-à-dire, comme il est précisé à la fin de la première partie (p. 101), que l'on doit rendre compte du fait que la perception est sensible « au » monde ou « à » certains aspects du monde, ce qui implique en retour que l'agent soit « réellement » en relation avec les choses de son monde environnant. La question sous-jacente à ce premier chapitre est de savoir si et comment une théorie de la perception, notamment celle du jeune Husserl, peut satisfaire à ces exigences.

Les textes de Husserl analysés dans ce premier chapitre suggèrent non seulement qu'il avait bien vu ce problème, mais qu'il propose une solution semblant répondre aux exigences que Benoist impose à une théorie de la perception sensible. Partons de la fameuse distinction entre « contenu réel » et « contenu intentionnel » d'un acte de perception. Cette distinction s'est imposée à Husserl dans le contexte d'une critique de la théorie de l'intentionnalité de Brentano et de son étudiant K. Twardowski, et Benoist a bien vu (p. 30) que la théorie de l'intentionnalité élaborée par Husserl au milieu des années 1890 est aussi redevable des travaux de son maître C. Stumpf à Halle sur la notion d'attention, laquelle est conçue dans sa *Psychologie du son* comme intérêt ou « *Lust am Bemerken* ». La notion de « contenu réel » de la perception tire son origine de la critique que Husserl adresse à la doctrine brentanienne des phénomènes *physiques* dans ses premiers travaux à Halle, et elle correspond à ce qu'il appelle les contenus primaires. En effet, dans le chapitre III de *Philosophie de l'arithmétique*, Husserl propose de remplacer la notion brentanienne de phénomène physique par la notion centrale de « contenu primaire » sur laquelle repose sa propre conception des sensations dans les *Recherches logiques*¹. Husserl soutient que ces contenus primaires sont des tous structurés par des relations (les *relations fondatrices* de Stumpf), notamment par les relations de fusion et les relations méréologiques, lesquelles sont au cœur de la théorie des tous et des parties qu'il élabore dans sa troisième *Recherche*.

Cette distinction cardinale entre contenu primaire et acte psychique, quoique marginale dans *Philosophie de l'arithmétique*, représente un acquis dans les ouvrages ultérieurs de Husserl, et elle joue un rôle central dans la

1. Cf. Husserl, *Philosophie de l'arithmétique*, Paris, PUF, 1972, p. 86.

phénoménologie des *Recherches logiques*. On la retrouve notamment dans ses deux études publiées en 1894 sous le titre « Études psychologiques pour la logique élémentaire » et, comme l'a bien vu Benoist, elle est le thème central d'un traité publié récemment sous le titre « Abhandlung über Wahrnehmung von 1898 », lequel était vraisemblablement destiné à la deuxième série des *Recherches logiques*². Son point de départ est justement la double confusion dans l'usage de la notion de phénomène (= contenu de sensation) par les psychologues et scientifiques de l'époque entre, d'une part, le contenu et l'objet de la perception, d'autre part, entre percevoir et sentir. Dans la sixième *Recherche* (p. 87), Husserl reconnaît à ces contenus primaires le statut de genre supérieur et leur assigne un rôle fondateur dans la hiérarchie des contenus psychiques. Ces contenus primaires désignent en effet les contenus de la sensibilité « externe » et forment « un genre suprême unique ». Par cette distinction entre contenu primaire et acte psychique, Husserl semble vouloir échapper à l'objection représentationnaliste ou intentionnaliste qu'il adresse explicitement à Brentano durant la période de Halle, lorsqu'il fait valoir que le principe suivant lequel tout phénomène psychique est ou bien une représentation, ou bien a une représentation pour base ne s'applique qu'à la classe des vécus intentionnels. À l'autre classe de l'expérience sensible qui n'obéit pas à ce principe appartiennent le plaisir et le déplaisir sensibles de même que les fameuses sensations affectives dont nous reparlerons plus loin. Ces modes de conscience non intentionnels, que Husserl appelle parfois « conscience primaire » ou encore intuition, interprétation, appréhension et aperception, et qu'il associe étroitement aux contenus primaires, sont les plus primitifs et occupent le niveau inférieur ou soubassement dans cette hiérarchie.

Non seulement Husserl reconnaît-il la part du non-intentionnel (contenu primaire ou réel) dans sa première théorie de la perception, mais la tâche principale qu'il assigne à sa phénoménologie dans la première édition des *Recherches logiques* se confond avec l'analyse et la description de ces contenus réels, comme le confirment de nombreux passages, dont celui-ci :

En fait, le mot « phénoménologique » comme aussi le mot « descriptif » avaient été, dans la première édition de ce livre, entendus exclusivement comme se rapportant à des composantes réelles de vécus, et même, dans la présente édition, nous les avons jusqu'ici employés de préférence dans ce sens. Ce qui est conforme au fait que le point de départ naturel de nos recherches se trouvait dans l'attitude psychologique (cinquième *Recherche*, p. 202, note 1).

Comme nous l'avons vu précédemment, « réel » ne s'applique ici qu'aux contenus primaires, et il s'oppose à la fois aux vécus intentionnels et aux composantes physiologiques ou génétiques des sensations correspondantes. Or une des tâches principales de la phénoménologie des *Recherches logiques*

2. Husserl, Hua XXXVIII, pp. 123-158.

réside précisément dans l'analyse de ces contenus réels et primaires. Si tel est bien le cas, alors la phénoménologie échappe aux objections d'intentionnalisme et à ce que j'appellerais la thèse du caractère coextensif de la conscience, de l'intentionnalité et de la pensée. Car ces contenus primaires sont associés à un mode de conscience qui n'est pas intentionnel et correspond à ce qu'on appelle depuis quelque temps la conscience ou l'expérience phénoménale. Ce mode de conscience, qui a plus d'extension que la conscience intentionnelle qui le présuppose, entretient avec le monde environnant une relation particulière dont l'analyse ne ressortit pas à une théorie de l'intentionnalité.

2. L'intentionnalité mise en cause

Le deuxième chapitre est consacré aux travaux de J. Austin sur la perception. Il est difficile d'entrée de jeu de voir en quoi consiste la contribution de ce philosophe des actes de langage dans l'économie de la première partie de l'ouvrage. Benoist reconnaît qu'il n'y a pas d'intentionnalité dans la théorie de la perception d'Austin, et je dirais que ses analyses se situent à un autre niveau que celles de Husserl ou encore de celles qui sont en cause dans certains débats contemporains sur la perception (je pense ici au débat opposant conceptualisme et non-conceptualisme). En effet, ce que Austin appelle *Ways of seeing* de même que ses descriptions sont en fait des modes de description conceptuels — ou sémantiques puisque ces descriptions sont linguistiques — qui ne contribuent en rien à l'analyse de la perception sensible en tant que telle, mais la présupposent. Benoist semble impressionné par l'idée que ce genre de descriptions varie en fonction du contexte et des circonstances des agents linguistiques, mais ne s'agit-il pas alors d'une re-description appartenant à l'espace des concepts, pour reprendre une expression à la mode ? Il en va autrement des *modes de donation* d'un seul et même objet perçu qui, comme le montre le premier chapitre de l'ouvrage, appartiennent au contenu réel (non intentionnel et non conceptuel) de la perception et rendent possible une relation directe avec le monde environnant. Ne doit-on pas admettre, avec le réalisme naturel, que ce sont ces modes de donation et non les modes de description conceptuels qui nous rivent, comme le veut Benoist, « à la présence du monde dans son épaisseur » (p. 51) ?

Dans le chapitre III, Benoist reprend la question initiale dans le domaine de la morale et soutient, en s'appuyant sur une interprétation des leçons de Husserl sur l'éthique, que les jugements moraux doivent être fondés sur la perception « ordinaire » (p. 96-97). Tout dépend bien entendu de ce qu'on met dans cette classe d'acte et dans la relation de fondation que l'on établit entre le contenu (intentionnel) de ces actes et la perception sensible ou, pour reprendre le vocabulaire des *Recherches logiques*, les contenus primaires ou réels. Ces derniers correspondent à ce que Husserl appelle dans le §15 de la cinquième *Recherche* les *Gefühlsempfindungen*, ou sensations affectives ; ils appartiennent à la classe des contenus primaires et entretiennent avec les actes de la classe des sentiments une relation similaire à

celle de la perception externe avec les contenus sensibles. Telle est la thèse que Husserl oppose à la doctrine des émotions de Brentano dans ses *Recherches logiques*. Dans cette étude minutieuse de la doctrine brentanienne des sentiments, Husserl dénonce d'entrée de jeu une confusion sur le plan conceptuel dans l'usage de la notion de sentiment (*Gefühl*) entre sensation affective (*Gefühlsempfindung*) et acte de sentiment (*Gefühlsact*), entre les sensations affectives appartenant au domaine des phénomènes physiques, et les émotions ou actes de sentiment que Brentano, par exemple, range dans la troisième classe des phénomènes psychiques. L'objet du litige se présente d'abord comme la question de savoir si les douleurs et les plaisirs corporels, les sentiments liés aux sensations des sens spécifiques comme la température, le bruit, le goût, le son, la couleur ou même le plaisir que procure une œuvre d'art sont de nature intentionnelle, au même titre que la joie, la tristesse, la colère, l'espoir, l'envie, le dégoût, comme le veut Brentano, ou bien de nature sensorielle ou phénoménale comme le soutiennent les sensualistes, tel W. James. La question de savoir si des sentiments comme le plaisir et le déplaisir, la douleur ou la jouissance esthétique appartiennent à la classe des phénomènes physiques ou bien à la classe des phénomènes psychiques au même titre que la joie et la tristesse, ou encore que tous les phénomènes liés au désir et à la volonté. La position que défend Husserl dans la §15 de la cinquième *Recherche* repose encore ici sur la distinction entre contenus primaires et actes psychiques, et elle consiste à ranger plaisirs et douleurs, par exemple, dans la classe des contenus sensibles, tout en reconnaissant avec Brentano et contre les sensualistes que les émotions comme la honte ou l'envie appartiennent à la classe des actes intentionnels. *Gefühlsacte* et *Gefühlempfindungen* appartiennent à deux genres descriptifs différents, à savoir à celui des phénomènes psychiques pour les actes du sentiment, et à celui des contenus primaires dans le cas des *Gefühlsempfindungen*. En tant que contenus sensibles, les sensations affectives ont une fonction équivalente pour les actes de sentiment à celle des contenus présentatifs pour la perception externe, et elles présupposent donc une certaine interprétation ou appréhension que je ne commenterai pas ici. La joie ou la tristesse, le désir ou la volonté présupposent à la base une aperception du contenu sensible sur lequel ils se fondent.

Même en admettant le rôle fondateur de la perception sensible, et plus précisément des sensations affectives dans le domaine de l'éthique, la question de la structure des jugements moraux, c'est-à-dire de la classe des actes spécifiques au domaine de la morale, demeure entière. À propos des valeurs par exemple, doit-on supposer que ce sont des contenus intentionnels de la classe (des actes) des sentiments, qu'ils ont un statut équivalent à celui des propositions ou des contenus de jugement et qu'ils ont pour objets des *Werterhalten*, c'est-à-dire l'équivalent des états de choses dans le domaine du jugement? Le chapitre XI sur le réalisme moral, qui porte à nouveau sur Husserl, nous informe seulement sur ce que les valeurs ne sont pas, à savoir

des particuliers abstraits comme le veulent certains phénoménologues réalistes (p. 286-287). Ce qui est clair en revanche, c'est que Benoist opte pour une forme de réalisme des valeurs morales qu'il cherche à défendre contre deux versions concurrentes de la phénoménologie réaliste : l'objectivisme et l'ontologisme. Je retiens deux arguments de Benoist contre ces dernières : le premier est contextualiste, et il repose sur l'idée que c'est le contexte ou la situation qui confèrent un sens aux valeurs (p. 288) ; le deuxième consiste à dénoncer un présupposé de ces deux versions du réalisme moral, à savoir celui d'une intentionalité d'objet qui serait responsable d'une certaine cécité face à « la diversité de l'activité intentionnelle de sujets dans le monde en tant qu'acteurs dans des situations déterminées » (p. 291). J'examinerai brièvement ces deux arguments en relation à ce qu'il appelle, dans la troisième partie de l'ouvrage, la pragmatique intentionnelle dans laquelle il aborde le thème de l'action et affirme la primauté de la raison pratique sur la raison théorique.

Le chapitre VI intitulé « Prothèses » porte sur l'intentionnalité de l'action, plus précisément sur la philosophie de l'action dans laquelle la notion d'intention joue un rôle central. La notion de prothèse désigne ici les facteurs extérieurs et non intentionnels à l'action, c'est-à-dire encore une fois la situation de l'agent et le contexte sociologique, culturel, institutionnel et causal qui déterminent le sens de l'action. Benoist utilise le cas des chaînes causales déviantes afin de critiquer la définition de l'action comme comportement intentionnel et de démontrer que le comportement se fonde sur du non-intentionnel. Là encore, Benoist n'a pas cru utile de fournir une analyse détaillée de la structure de l'action qu'il critique dans ce chapitre, et notamment de la théorie de l'intentionnalité sur laquelle elle s'appuie. Admettons qu'elle soit connue, la question est alors de savoir si le cas des chaînes causales déviantes représente un problème sérieux pour une théorie standard de l'action. Partons du cas suivant que Benoist reprend de Davidson : « A tire sur B pour le tuer. Mais c'est un mauvais tireur. Il rate sa cible, mais la détonation met en branle un troupeau de phacochères, dont la charge écrase la cible, qui meurt » (p. 167-168).

Le troupeau de phacochères agit dans ce cas comme « prothèse » en tant que moyen indirect ou véhicule de l'action, et Benoist soutient qu'il ne s'agit pas là d'un cas d'exception mais bien de la règle qui gouverne le comportement en général. Cette conclusion ne me semble pas entièrement justifiée, tout d'abord parce que les cas de chaînes causales déviantes ne concernent en définitive que l'efficacité causale de l'intention sur l'action, ou encore de l'action sur les résultats escomptés. Mais ils ne mettent aucunement en question le caractère intentionnel du comportement, ils montrent au contraire que l'intentionnalité de l'action n'est pas fonction de ses résultats (l'action de A de tirer un coup de feu). Il faut également distinguer l'action comprise comme un comportement intentionnel de l'intention comprise comme un état mental au même titre que le désir ou la croyance dont le trait caractéristique essentiel est

l'intentionnalité (l'intention vise le résultat escompté). Dans un cas comme dans l'autre, c'est-à-dire dans son sens pratique comme dans son sens technique, l'intentionnalité ne dépend pas des *conséquences* de l'action. Que certaines situations dans le monde environnant déterminent de manière « causale » la plupart de nos comportements, c'est là une question différente, comme le montre une version légèrement modifiée du cas utilisé par Benoist. Supposons en effet que B menace A en pointant son arme vers lui. En légitime défense, A forme l'intention d'atteindre B à l'aide de son arme et tire en sa direction, etc. La notion de motivation que Benoist utilise au début de ce chapitre (p. 162) est tout à fait appropriée dans le cas précis où il s'agit de rendre compte du « parce que » de l'action en faisant intervenir des facteurs non intentionnels qui la déterminent de manière quasi causale (A est motivé par la représentation qu'il se fait de B dans le contexte X). Cela dit, le recours à ces facteurs externes ne met pas en cause la nature intentionnelle de l'action, mais seulement une conception particulière et erronée de l'intentionnalité (voir le chapitre IX sur le débat internalisme-externalisme).

3. Sur le réalisme intentionnel

Pour terminer, je commenterai brièvement la cinquième et dernière partie de l'ouvrage consacrée au réalisme intentionnel, et plus spécifiquement le chapitre X qui porte sur les différentes versions du réalisme défendues par Putnam au cours des dernières années. Le sens même de la notion de « réalisme intentionnel » ne va pas de soi et soulève une question méthodologique centrale dans la tradition phénoménologique. Car, d'une part, une théorie intentionnelle est distincte des questions métaphysiques sur l'ameublement du monde extérieur, et, d'autre part, étant donné ses postulats méthodologiques de base, la phénoménologie n'admet pas que l'on puisse statuer *a priori* sur ces questions métaphysiques en associant d'entrée de jeu intentionnalité et réalisme. Benoist reconnaîtra sûrement ici deux principes qui sont à l'œuvre dans la phénoménologie des *Recherches logiques* de Husserl : le premier est le principe d'absence de présupposition métaphysique, tandis que le deuxième stipule que la phénoménologie doit prendre appui sur « les modes de donation véritables des phénomènes ». Le premier principe impose à la phénoménologie le principe méthodologique de la neutralité, c'est-à-dire l'absence de présupposition concernant l'existence et la nature du monde extérieur de même que les lois physiques qui la sous-tendent. Husserl soutient en effet que l'on ne peut statuer *a priori* sur ces questions métaphysiques parce que celles-ci présupposent justement certaines analyses de la phénoménologie. Le deuxième principe, que l'on pourrait qualifier d'empiriste au sens de James par exemple (voir chapitre IV), stipule que le critère non métaphysique servant à distinguer entre le domaine de l'expérience et le monde des objets transcendants doit prendre appui sur le « caractère descriptif des phénomènes tels qu'ils sont vécus », c'est-à-dire justement sur

cette couche originaire de l'expérience des contenus primaires qui, dans la phénoménologie, fait fonction de tribunal de l'expérience.

C'est ce qu'a bien vu H. Putnam dans *The Threefold Cord: Mind, Body, and World* (New York, Columbia University Press, 1999) quand il interprète les thèses de Husserl sur la *Lebenswelt* en disant que les qualités primaires de la tradition ne sont en définitive que des « abstractions idéalisées » et que « *there is nothing "secondary" about such experienced attributes of things as color* » (p. 38-39). Le réalisme naturel que Putnam attribue aussi bien à W. James qu'à Husserl veut que ces attributs, qui appartiennent aux contenus réels et primaires de la perception, soient directement en relation avec les aspects des choses correspondantes dans le monde extérieur (p. 24). Quelle est la nature de ces relations ? Le cas des chaînes causales déviantes semble suggérer que Benoist les conçoit comme des relations causales singulières. Si tel est bien le cas, comment alors ce postulat cadre-t-il avec ce qu'il appelle le réalisme contextuel et le réalisme intentionnel ? À défaut d'une réponse claire à ces questions, l'ouvrage ne me semble pas offrir une véritable option à ce qu'il appelle les « métaphysiques analytiques » (p. 272-275) qui, pour être critiquables, représentent néanmoins une option qui a fait ses preuves dans l'histoire de la philosophie depuis Brentano et au-delà.

Entre sens et non-sens : Benoist sur l'explication réaliste de l'intentionnalité

Clinton Tolley

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045196ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045196ar>

[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

Tolley, C. (2010). Entre sens et non-sens : Benoist sur l'explication réaliste de l'intentionnalité. *Philosophiques*, 37 (2), 491–498.
<https://doi.org/10.7202/045196ar>

Entre sens et non-sens : Benoist sur l'explication réaliste de l'intentionnalité

CLINTON TOLLEY

Université de Californie

Dans *Sens et sensibilité*, Benoist cherche à développer et améliorer la proposition pour une explication réaliste de l'intentionnalité et du sens qu'il a présenté dans son précédent ouvrage, *Les limites de l'intentionnalité* (Paris : Vrin, 2005 ; « LI »). Je commence par éclairer ce que je considère comme étant l'une des lignes de pensée les plus importantes dans la position de Benoist (§ 1), avant d'examiner certaines des interrogations soulevées par cette position (§ 2).

1. Dé-mythologisation et re-contextualisation de l'intentionnalité

Benoist a pour but que sa théorie de l'intentionnalité et du sens soit « réaliste », c'est-à-dire qu'elle soit sensible aux difficultés auxquelles nous faisons face quand nous essayons de donner un sens aux choses, quand nous essayons de donner un sens à autrui, et quand nous essayons de donner un sens à ce que nous sommes et à ce que nous faisons. Le réalisme de Benoist est censé s'opposer à ce qu'il appelle la conception « mythologique » de l'intentionnalité (p. 6), conception selon laquelle les choses qui appartiennent à cet « ordre » — essentiellement les intentions d'agir et de dire, ainsi que les buts et les sens exprimés par des actes appropriés — ont une forme « d'autonomie », constituent « un empire dans un empire » et ont, en somme, une priorité sur la référence (*Bedeutung* frégréenne), et sont suffisantes pour la fixer, aussi bien dans sa forme théorique que pratique (*cf.*, chap. XII ; *cf.* aussi LI p. 8-11). Benoist soutient que toute conception crédible (c'est-à-dire *non* mythologique) de l'intentionnalité doit être « sensible » à l'authentique « fragilité » qui est « intrinsèque » à notre activité mentale et linguistique (p. 197). Par là, Benoist souligne le fait qu'il n'y pas de garantie que nous réussirons à faire sens sur l'un ou l'autre de ces fronts. Selon Benoist, toute conception du sens ne prenant pas ce fait en compte dérive inévitablement vers une forme d'idéalisme, puisqu'il lui manque une authentique « sensibilité » au monde réel de l'intentionnalité (p. 314 ; *cf.*, p. 101), au monde réel de nos tentatives « finies » et « faillibles » de production de sens (p. 256), un monde dans lequel la réussite de ces tentatives est une affaire profondément « contingente » (p. 228).

Benoist se fait donc défenseur de la conception selon laquelle l'ordre de l'intentionnalité lui-même est marqué par une « porosité » (p. 158) due à son immersion dans une réalité qui, bien qu'elle lui soit « indifférente », détermine néanmoins profondément cet ordre (p. 166). Dans la vie de tous

les jours, nous sommes surpris ou choqués par les découvertes, les nouveautés (cf., p. 316) — et pas uniquement lorsque nous apprenons que quelque chose que nous croyions vrai est en fait faux (ou vice-versa), mais aussi lorsque nous faisons face à une chose (que ce soit dans la perception ou la conversation) à propos de laquelle nous ne savons que croire, parce que nous ne savons même pas *quoi en dire*. Dans son précédent ouvrage, Benoist illustre ce point en empruntant à Austin l'un de ses principaux exemples: « si nous nous sommes assurés que c'est un chardonneret, et un chardonneret réel, et qu'ensuite il fait quelque chose de monstrueux (il explose, cite Virginia Woolf, ou je ne sais quoi d'autre), nous ne disons pas que nous avons tort de dire que c'était un chardonneret, *nous ne savons pas quoi dire*¹ ». Dans *Sens et sensibilité*, Benoist revisite ce thème à travers une réflexion sur le récent roman de Cormac McCarthy, *No Country for Old Men*, et son adaptation cinématographique par les frères Coen: il nous serait fort difficile de trouver les mots si nous nous retrouvions face à une personne comme « le tueur absolument fou du roman » — et pourtant (bien sûr) cela ne rendrait pas le tueur moins *réel*, ou ne le ferait pas disparaître tel un fantôme (p. 319n).

Au cœur du projet de Benoist se trouve donc l'intime conviction que *tout* dans la réalité *ne fait pas sens*, que notre expérience enferme un authentique et irréductible non-sens. Certes, l'intention de Benoist n'est pas de soutenir que *rien* n'a de sens, que *tout* est non-sens à un niveau « global ». Benoist entend simplement insister sur la réalité du non-sens à un niveau « local », dans un contexte donné (p. 317). De plus, Benoist admet que l'on peut toujours donner *du* sens, même à un niveau local. La thèse principale défendue par Benoist est simplement que notre expérience de la réalité va *au-delà* de ce à quoi nous pouvons donner du sens².

Benoist fait en cela écho aux thèses majeures défendue par Merleau-Ponty dans sa *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945; « PP ») — ce qui n'est pas surprenant dans la mesure où Benoist reconnaît ouvertement sa dette à Merleau-Ponty dans son « Avant Propos » (cf., p. 10-11). Merleau-Ponty critique, en ce qu'il appelle « l'intellectualisme », une position semblable à celle que Benoist appelle « idéalisme », pour la raison précise « qu'il [c'est-à-dire l'intellectualisme] était lui-même incapable de rendre compte de la variété de notre expérience, de ce qui en elle est *non-sens*, de la *contingence* des contenus » (PP, p. 172, l'italique est de moi). Néanmoins, tout comme Benoist, Merleau-Ponty insiste dans le

1. *Écrits philosophiques* (Paris: Seuil, 1994), p. 60; Benoist cite ce passage dans les LI, p. 269.

2. Cet engagement principal est souligné dans la phrase concluant le précédent livre de Benoist et est répété dans l'avant dernière phrase du présent ouvrage: « Il y a décidément plus de choses dans vos actes (parce qu'ils sont du monde) que dans votre philosophie » (LI, p. 283); « Il y a décidément plus de choses dans le monde que dans nos philosophies » (p. 319).

même temps sur le fait que, bien « qu'on ne puisse pas dire que *tout ait un sens* », on ne doit cependant pas non plus dire que « tout est non-sens » ; au lieu de cela, on peut « seulement dire qu'il y a *du sens* » et, par implication, qu'il y a aussi *du* non-sens dans notre expérience (PP, p. 342).

En rejoignant Merleau-Ponty dans le rejet d'un idéalisme intellectualiste de ce type, Benoist rejette aussi la conception néo-hégélienne avancée par John McDowell, entre autres, et selon laquelle le monde lui-même est contenu dans le domaine du sens, ou, pour le dire à la façon de McDowell, dans le domaine du conceptuel et du pensable (*cf.*, p. 10)³. Benoist, lui, ne « croit pas que tout, dans le monde, [est] "l'esprit objectif" » (p. 10), puisque « la réalité ne se réduit pas à sa notion » (p. 277). Pourtant, la supposition erronée que Benoist perçoit comment étant ici à l'œuvre, est en réalité partagée non seulement par les néo-hégéliens, mais aussi par Frege et par le premier Husserl (auquel il fait en particulier référence dans son livre précédent ; *cf.*, LI, chap. XII), ainsi que par les théoriciens « herméneutiques » s'inspirant du dernier Wittgenstein (p. 220 sq.). Pour Benoist, tous ces penseurs s'engagent à défendre à la fois « l'autonomie du sens » (p. 314) et la croyance en une certaine « clôture » à l'intérieur du domaine du sens (p. 122) — ou, pour reprendre l'expression de McDowell, la croyance en « l'illimitation du conceptuel » (*cf.*, *Mind and World*, lecture II).

Contre cela, Benoist soutient que nous devons nous confronter au fait que notre capacité à donner sens aux choses n'est tout simplement pas capable de « mesurer » pleinement la réalité (p. 319). Benoist s'identifie plutôt à l'empirisme plus radical des pragmatistes — représentés ici par William James (chapitre IV), C. I. Lewis (chap. V), et Hilary Putnam (chap. X). Pour Benoist, le véritable apport de cet empirisme est symbolisé par son insistance sur le fait que, parce que l'expérience elle-même se déploie de façon imprévue et (crucialement) « inanticipable » (*cf.*, 140-146), ce que nous pouvons signifier par nos mots, ce que nous pouvons avoir l'intention de faire avec eux (et même avoir l'intention de faire *en général*) est aussi quelque chose qui se déploie et s'étend, et est dépendant de ce avec quoi nous entrons en relation. Comme Benoist le dit dans son précédent

3. Benoist rejette donc aussi « l'austère conception du non-sens » récemment proposée par des néo-Wittgensteiniens tels que Cora Diamond et James Conant, et selon laquelle il n'y a rien de tel qu'un non-sens substantiel, mais toujours, et uniquement, des cas dans lesquels nous sommes pris dans des expressions ou incidents donnant l'illusion du sens, alors qu'ils nous présentent ni sens ni même quoi que ce soit de « substantiel ». Contre ceci, Benoist nous rappelle « qu'il y a de très nombreuses formes de non-sens » (p. 224, ndp ; *cf.*, p. 309 et p. 316). (Eu égard à la citation d'Austin mentionnée plus haut et à l'exemple du meurtrier, nous pourrions dire que l'acception par Benoist du non-sens « substantiel » est par là même une insistance sur la réalité du *monstrueux*.)

ouvrage, « la “visée” qui est la nôtre est sévèrement limitée par le plan des objets auxquels nous avons affaire » (LI, p. 259)⁴.

Cela étant, pour Benoist, quoi que « l'attente » inhérente à notre expérience « nous *apprenne* », cela implique plus qu'un simple contact avec de nouveaux membres des extensions de nos habituels concepts (p. 147). L'expérience est elle-même un « apprentissage » en ce qu'elle est un processus d'acquisition de nouveaux concepts, de nouvelles façons de se rapporter à de nouveaux objets. Benoist partage donc également l'intuition empiriste des pragmatistes selon laquelle il est tout simplement *impossible* d'envisager toutes les choses que l'on pourrait signifier ou viser. Ce n'est pas, bien sûr, parce qu'il est impossible de penser à chaque objet avant de le rencontrer; cela est possible, ou du moins semble l'être, en supposant que « tout » a lui-même un sens. C'est plutôt parce qu'il n'est pas possible de penser à chaque chose de la manière complètement déterminée dont elle sera éprouvée à tel ou tel moment de l'histoire du monde. Celle-ci — cette expérience absolument singulière (ainsi que ce dont on fait l'expérience) — sera « toujours nouvelle » (p. 121), si bien que l'expérience « fait » vraiment toujours « une différence » en ce sens plus profond, *dans* le domaine même du sens (p. 151; cf., p. 140 sq., p. 147 sq. et p. 278). Pour Benoist, l'expérience « ne peut laisser le sens intact: elle l'enrichit et le modifie » (p. 146); c'est pour cette raison, conclut-il, que nous devons adopter une forme « d'externalisme putnamien » (p. 6; cf., LI, chap. XIII).

Cependant, pour être *véritablement* réaliste, pour rester conforme à la réalité de l'ordre (humain) de l'intentionnalité, Benoist pense que nous devons emprunter à la *pragmatique* plus que ce que les pragmatistes classiques avaient typiquement envisagé. Pour être plus précis, Benoist soutient que cet externalisme sémantique doit être complété par une prise en compte du rôle que joue le *contexte* pragmatique dans la détermination de ce qui est signifié ou visé par les actes mentaux et linguistiques, même dans les cas où (apparemment) rien de dramatiquement ou extraordinairement nouveau n'est dit ou signifié, ou bien les cas dans lesquels rien de nouveau n'est découvert ou expérimenté. Ici, Benoist nous presse de suivre J. L. Austin mais aussi, et surtout, Charles Travis, et d'adopter, ainsi que de généraliser, l'intuition du dernier Wittgenstein (dans *De la certitude*), intuition selon laquelle il n'est pas seulement vrai qu'« il n'y a pas d'énoncé paradoxal et apparemment dépourvu de sens auquel on ne puisse donner un sens moyennant un scénario un peu complexe, une modification du contexte » (p. 230), mais il est aussi vrai qu'il existe des contextes ou des situations dans lesquels des affirmations par ailleurs parfaitement intelligibles sont dépourvues de sens, des cas dans lesquels « le réel rejette mon affirmation en tant qu'affirmation

4. Ici il est utile de comparer la discussion par Benoist, dans les LI, de sa première rencontre avec les « écureuils » d'Amérique du Nord et la « question putnamienne » soulevée par l'usage antérieur « d'écureuil » par Benoist, adapté au contexte européen (LI, 256f).

pourvue de la moindre valeur », de telle sorte qu'« elle est purement et simplement hors propos », « inepte » pour employer les mots d'Austin (p. 306).

C'est pour cette raison que Benoist conçoit la notion centrale d'une théorie réaliste de l'intentionnalité comme étant celle, développée par Travis, de « *understanding* (entente) » d'un énoncé, « *understanding* » qui n'est possible qu'étant *donné* un contexte complètement déterminé, c'est-à-dire un contexte « réel », habité par les utilisateurs de cet énoncé (*cf.*, p. 300 sq). Benoist pense que le recours à une « *understanding* » de ce qui est dit est absolument inéliminable, puisque seul « raisonner en termes d'*understandings* » nous permet de « mesurer la constante adaptation du discours au réel », et donc nous permet, « pour autant que cela soit possible, l'adaptation de l'usage de l'expression à des contextes différents » (p. 301). Mais, parce que le cas dans lequel « la circonstance déviante surgit » reste possible, et parce que dans ce cas « la prestation sémantique effectuée perd alors purement et simplement sa signification », Benoist pense qu'il faut en conclure que « le sens est “relatif à un contexte” » (p. 230) — c'est-à-dire relatif non seulement au contexte de référence fourni par les « objets auxquels nous avons affaire » (comme c'est le cas avec les empiristes) mais aussi relatif au contexte pragmatique dans lequel s'inscrivent les actes linguistiques eux-mêmes (comme c'est le cas avec le « contextualisme travisien »)⁵.

2. Contextes pour la logique et aussi la philosophie?

Je souhaite à présent soulever deux questions ayant trait aux conséquences de la position externaliste-contextualiste du sens développée par Benoist. La première concerne le statut de la logique dans la conception défendue par Benoist, tandis que la seconde concerne le statut du discours même de Benoist, et en particulier l'applicabilité de sa conception du sens au sens de ses propres thèses.

La réflexion sur le sens des expressions logiques est, après tout, à l'origine de la postulation de l'autonomie du sens, du moins pour ce qui est des théoriciens de l'autonomie-du-sens auxquels Benoist réfère le plus souvent, Husserl et Frege (bien que cette réflexion fournisse également une des principales motivations pour les différents types d'idéalisme développées par Kant et Bolzano). Ces philosophes sont tous attirés par l'idée que la logique se distingue par le fait qu'elle jouisse d'une certaine indifférence à l'égard de la réalité, indifférence dont Benoist souhaite nier la possibilité. Ces philosophes sont également attirés par une conception de la logique selon laquelle ses lois dirigent non seulement le domaine du sens, mais aussi la réalité elle-

5. L'exemple pris par Benoist est à nouveau issu de *No Country for old men* : un « personnage demande [au tueur] si l'occupant habituel de la chambre *est là* », quand « le corps de la victime gît sur un fauteuil à côté de lui » (p. 299-300; l'italique est de moi). Benoist considère que la réponse du tueur a « une grande précision analytique » : « *not in the sense that you mean* ».

même. En effet, pour ces philosophes, la grammaticalité logique d'un énoncé est une *conditio sine qua non* à la possibilité, pour cet énoncé, « d'exprimer » quelque sens matériel, ou concret, que ce soit, et ce dans la mesure où la possibilité (ou impossibilité) logique représente une *conditio* similaire à l'(im)possibilité réelle des objets eux-mêmes — alors que l'inverse n'est pas vrai. De fait, c'est précisément cette autonomie absolue de la logique qui est censée soutenir son ambition, qui est de fournir une cognition qui soit à la fois universellement et nécessairement objectivement valide, et qui soit connue être telle *a priori*.

Le renoncement par Benoist à la possibilité de l'autonomie du sens *überhaupt* a pour conséquence que même les sens des expressions purement logiques (constantes), ainsi que les pensées exprimées par des énoncés purement logiques (lois), seront sujets à une indétermination de sens *per se*, à moins qu'ils ne soient associés à un moment particulier de l'expérience et à un contexte d'assertion particulier. Il s'en suit que, pour Benoist, la logique, « en soi », ne « dit » rien par elle-même; ce sont plutôt les logiciens qui — dans des cours, des conversations, des manuels, etc. — disent des choses, peut-être au nom de la logique. La position de Benoist implique également que l'assertion d'une loi logique n'aura de sens, ou ne sera appropriée, que dans certains contextes; il n'y aurait aucun sens, par exemple, à asserter cette loi logique pendant une cérémonie de mariage (après la question: « Voulez-vous prendre cette femme pour votre épouse? »).

Même si Benoist semble ici avoir raison, ce qui est moins clair c'est ce que, selon sa conception, disent en réalité les logiciens lorsque ce qu'ils disent *a véritablement* un sens. Il n'est pas non plus évident que ce que les logiciens disent dans de tels contextes (quels que soient ces contextes) soit à concevoir comme une contribution à une discipline *a priori*. Benoist lui-même reconnaît que la contingence et la contextualité inhérentes et intrinsèques à « l'ordre de l'intentionnalité », et sur lesquelles il met l'accent, semblent « abolir la logique », pour reprendre la formule employée par Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques* § 242. Wittgenstein conteste cependant cette apparence, puisqu'il affirme ensuite: « mais cela ne l'abolit pas »; dans son précédent livre, Benoist cite ce passage avec approbation (*cf.*, LI, p. 10, n2), sous-entendant qu'il ne pense pas non plus que l'idée centrale de la logique soit abolie par une prise au sérieux sa proposition d'une « recontextualisation de l'intentionnalité, faite acte réel, et non plus idée » (LI, p. 10). Il reste néanmoins à voir à quoi ressemblerait une conception positive de la logique — des constantes logiques, de la forme logique, et des lois logiques — qui serait développée dans le cadre du réalisme contextuel de Benoist⁶.

Cette inquiétude concernant le statut des énoncés produits par les logiciens se généralise aisément aux mathématiques et ainsi qu'à toute discipline

6. Travis a traité de ce problème dans « What do the laws of logic say », in *Hilary Putnam*, ed., Conant and Zeglen (Routledge, 2002).

pure, y compris la philosophie. Cette réflexion me conduit à considérer un second problème, peut-être encore plus pressant — celui du sens des termes théoriques que Benoist utilise pour présenter son réalisme contextuel (des termes tels que « contexte », « circonstances », « situation », « réalité », « sens », « understanding », etc.) ainsi que celui, lié, du statut des énoncés que Benoist lui-même produit à partir de ces termes. Il semble que Benoist doive concevoir au moins l'un de ces « méta »-concepts comme jouissant d'une validité *a priori* par rapport à l'ordre de l'intentionnalité — et ainsi d'une certaine autonomie vis-à-vis de la réalité (future) elle-même. Si ce n'était pas le cas, Benoist n'aurait aucun fondement sur lequel asseoir les thèses théoriques à caractère modal qu'il avance à travers son livre, des thèses telles que : il est véritablement « impossible de concevoir un understanding qui soit tout terrain » (p. 301 ; l'italique est de moi) ; ou : « il y a dans tout usage » d'une expression « une entente qui en exclut d'autres, mais qui par là même se situe toujours aussi par rapport à [une] possibilité ouverte d'autres », une « ouverture constitutive à d'autres usages » (p. 302 ; l'italique est de moi). Comment justifier de telles assertions sinon en faisant appel à ce qui s'apparente à une intuition eidétique husserlienne, à une appréhension d'une certaine *essence* de ce qu'est, par exemple, une « understanding » en elle-même, et de ce que comprendre signifie dans ce contexte (philosophique)⁷ ?

Pour Benoist, cependant, accepter une telle essence — et a fortiori l'expérience d'une telle essence — reviendrait à accepter (i) qu'il y a quelque chose d'antérieur, quelque chose qui détermine toutes les compréhensions et tous les contextes possibles — des conditions à la possibilité de la réalité en tant que telle, ainsi qu'à la réalité de l'ordre de l'intentionnalité — et (ii) qu'il est possible de produire des assertions pourvues de sens à propos de ces essences, et qu'il est donc au moins possible d'anticiper ces traits de la réalité en général, et de l'intentionnalité en particulier. Mais s'il en est ainsi, alors l'application réflexive de la théorie de Benoist à elle-même la menace d'une incohérence similaire à celle que Husserl reprochait à une théorie empiriste du sens distincte, mais tout aussi radicale, dans ses *Prolegomena* aux *Logische Untersuchungen* — une incohérence affligeant toute théorie qui s'anéantit elle-même en niant les conditions présupposées par sa propre validité⁸.

Benoist pourrait bien sûr soutenir que, tout comme c'est le cas avec la logique (et, de fait, avec toutes les assertions), tous les contextes ne sont pas appropriés pour produire des assertions philosophiques du type de celles

7. Une question du même type, quoique encore plus évidente, est soulevée par l'affirmation par Benoist que « dans le réel, *par définition*, tout peut arriver » (p. 165 ; c'est moi qui souligne).

8. Comparer les *Prolegomena*, aussi bien l'Appendice au §26 qu'au §32 et sq. ; cf., voir aussi, *Ideen* I, §18 et sq. On pense ici aussi à la thèse hautement suggestive de Merleau-Ponty qui, dans la *Phénoménologie de la perception*, affirme que dans la perception nous sommes confrontés à « une conscience d'une *logique vécue* qui ne rend pas compte d'elle-même », un « phénomène » qui, comme Merleau-Ponty est heureux de l'admettre, est « inassimilable pour la pensée objective », mais qui, insiste Merleau-Ponty, n'en est pas moins réel (PP, 61).

qu'il produit dans son livre. Sur *ce* point, cependant, les théoriciens classiques de l'autonomie-du-sens — en particulier Husserl — seraient sûrement en accord. Que de véritables assertions philosophiques ne soient possibles que dans des contextes « non naturels » et tout à fait extraordinaires (uniquement à la suite d'une transformation totale de son *Einstellung*) est même une de thèses familières de la phénoménologie husserlienne. Cela ne changerait toutefois rien au fait que, autant pour Benoist que pour Husserl (et les autres), ce qui est dit dans ces contextes si spéciaux est néanmoins supposé *s'appliquer* à tous les actes possibles de signification, *a priori*, ni au fait que de tels énoncés sembleraient requérir quelque chose comme une *Wesensschau* pour leur fondement (épistémique); en bref, cela ne changerait rien au fait que de tels énoncés semblent violer les limites établies par une conception radicalement empiriciste du sens et de l'intentionnalité.

Ces deux questions sont tout autant une demande adressée à Benoist pour de plus amples explications qu'une critique de sa position telle qu'elle est aujourd'hui développée. En tout état de cause, la position défendue par Benoist, tant dans cet ouvrage que dans le reste de ses écrits, extraordinairement riches et percutants, fera — ou devrait — assurément « faire une différence », et même une différence considérable, dans la philosophie contemporaine de l'esprit et du langage.

Traduit de l'anglais par Alexandre Marcellesi

Réponses à mes critiques

Jocelyn Benoist

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045197ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045197ar>

[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

Benoist, J. (2010). Réponses à mes critiques. *Philosophiques*, 37 (2), 499–508.
<https://doi.org/10.7202/045197ar>

Réponses à mes critiques

JOCELYN BENOIST

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Réponses à Ronan de Calan

La lecture faite par Ronan de Calan de la couverture de mon livre est généreuse. Elle est aussi excessive. Il est bien vrai que j'ai choisi ce magnifique Klee pour toutes les suggestions qu'il offrait, qui sont bien de l'ordre de ce que développe Ronan. Il est bien entendu tout aussi vrai que je n'avais pas tout cela en tête, en tout cas avec ce degré de clarté et d'explicitation. Faut-il y voir quelque chose comme le « terme » (*terminus*) de mon intentionalité, suivant le modèle « pragmatiste » emprunté à James que j'essaie de mettre en place dans la seconde partie de ce livre ? Mon intentionalité s'accomplirait alors en définitive sous la plume de Ronan en un sens qui ne serait pas celui d'une interprétation, mais d'une effectuation. Il y aurait là une belle image de la vie de l'esprit telle que je l'entends — c'est-à-dire, entre autres propriétés, toujours aussi collectif.

Ce commentaire iconographique ayant donné le *la* de son analyse, la présentation que Ronan de Calan fait de mes thèses est aussi exacte que provocante et me donne beaucoup d'idées pour poursuivre dans et au-delà de la voie tracée par le livre. Je me contenterai donc de réagir informellement à quelques-unes de ces stimulations.

Je voudrais tout d'abord relever une remarque qui me paraît très importante en termes d'intelligence de mon projet. Ronan de Calan écrit : « Cela signifie aussi que, pour Jocelyn Benoist, le modèle sémantique qu'il avait pu utiliser par ailleurs ne suffit plus à pallier ses défauts. »

Et en effet, c'est bien là un des enjeux essentiels du livre : sortir, en recourant d'un côté au pragmatisme comme philosophie qui accorde au *faire* une priorité à la fois génétique et constitutive sur le sens, et de l'autre à la pragmatique linguistique, comme théorie des *usages possibles du sens* (ou en tout cas d'un certain sens : linguistique), d'un modèle « purement » sémantique de l'intentionnalité. *Les limites de l'intentionnalité* jouaient la dimension pragmatique comme un élément de critique externe du sens, et donc de l'intentionnalité, ce qui supposait l'admission implicite de la validité en ce qui concerne cette dernière du modèle sémantique nourri par la tradition intentionaliste canonique (celui qu'on voit encore à l'œuvre dans le présent débat, dans la contribution de Denis Fisette, qui identifie essentiellement la théorie de l'intentionnalité à une théorie du *contenu*). Ici, la référence au pragmatisme fait sortir l'intentionnalité de cette fonction de simple vecteur d'un sens déjà fait, et la restitue à ce qui représente une forme de tâche : celle de l'édification d'un sens, avec toute la variété de dimensions et de significa-

tions (cognitive, mais aussi pratique, morale, émotionnelle, esthétique, etc.) que peut présenter une telle exigence. Ainsi, le concept d'intentionnalité sort du registre strictement sémantique pour prendre en charge tout le secteur traditionnellement considéré comme pragmatique, avec les contraintes que cela comporte inévitablement — contraintes de réalité — dont on découvre alors qu'elles s'appliquaient en fait aussi de plein droit à la dimension sémantique, dont l'étanchéité supposée avait jusque-là empêché de le voir.

Dans son analyse de ma forme de réalisme, Ronan de Calan relève aussi l'importance fondamentale du cadre conventionnel (que nous soyons dans un monde social, donc, pourrait-on dire, conventionnel) qui constitue la base de la normativité intrinsèque d'au moins certaines formes (sémantiques, par exemple) d'intentionnalité. C'est en effet un point très important. Je dois avouer, cependant, que c'est aussi une difficulté majeure de mon analyse que je n'ai pas vraiment affrontée dans ce livre — je le faisais un peu plus dans *Les limites de l'intentionnalité*, où je revenais sur la controverse entre Austin et Strawson, et Grice, quant au caractère « intentionnel » ou « conventionnel » des actes de langage. Je pense qu'il est très important qu'au moins certaines intentionalités, jouant un rôle central dans ce que nous tenons pour notre vie mentale et dans la détermination générale de celle-ci comme « intentionnelle », reposent sur un tel cadre conventionnel. Je suis en revanche sceptique quant au fait que la conventionalité constitue réellement une condition universelle de ce que nous appelons intentionnalité. Pour revenir toujours au modèle de l'action, qui doit être notre pierre de touche, s'il est vrai que toute action d'un certain niveau, correspondant à ce que nous appelons canoniquement « action », porte bien en son sein une forme de norme et est donc, en ce sens exact, « intentionnelle », il n'est pas vrai que cette norme soit toujours conventionnelle (même si beaucoup plus d'actions qu'on ne pourrait le croire sont, en fait, conventionnelles). Une telle approche paraît excessive et réductrice. Il reste que le cas des intentionalités à détermination « conventionnelle » semble encore constituer le meilleur modèle théorique pour visualiser les conditions et les difficultés liées, en général, au type de déterminations d'une attitude ou d'un état mental que sont les intentionalités. Les résultats obtenus sur ce cas — qui est celui qui se rapproche le plus du terrain sémantique, qui, intrinsèquement, met en jeu des conventions et donc pose le problème de leur application — peuvent-ils cependant s'universaliser *tels quels* ? Il y a lieu d'en douter. Une difficulté subsiste très certainement à ce niveau dans ce livre.

La référence à Marx par laquelle se conclut l'analyse de Ronan me fait particulièrement plaisir. Revenant récemment sur le rapport de mes recherches actuelles avec la phénoménologie d'où je viens, je proclamais *cum grano salis* mon intention de « remettre la phénoménologie sur ses pieds »¹. Je crois

1. Jocelyn Benoist, « Critique du donné », *Archives de philosophie*, 73/1, janvier-mars 2010, p. 9-27.

que, en ce sens, Ronan m'a parfaitement compris. Cependant, alors, je plaçais essentiellement sous ce titre le dépassement de l'auto-limitation artificielle d'un point de vue qui prétend se placer purement dans l'intentionnel (ou traiter l'intentionnel comme « pur », c'est-à-dire en dehors de toute contamination par un réel qui n'est pas intentionnel), en direction d'une prise en charge du contact effectif de toute forme d'intentionnalité avec ce même réel qui n'est pas intentionnel. En conformité avec le programme d'un « réalisme intentionnel », c'est-à-dire d'un réalisme non expurgé de la normativité intrinsèque de l'intentionnel, que j'esquisse dans la dernière partie de mon livre, Ronan utilise la référence à Marx dans le sens opposé (mais non contradictoire : complémentaire) : celui de la reconnaissance, au sein même du réel, de cette dimension du *faire* qui, pour le réel, est constante source d'intentionnalisation. Pour ma part, je ne verrais pas d'inconvénient, bien au contraire, à appeler *praxis* cette dynamique de l'intentionnalité, et je le remercie infiniment de cette suggestion.

Réponses à Denis Fisette

Ce n'est pas sans embarras que je tenterai de répondre aux objections de Denis Fisette, car il est clair que nous ne nous situons pas du tout sur le même terrain, et ces éléments de réponses lui paraîtront sans doute tout aussi décalés que ses propres questions me le semblent. Il est aussi clair qu'il y va largement de ma faute. On verra sans doute là d'abord le résultat de mon habituelle incapacité à donner une véritable introduction à mon livre, qui synthétise mon propos, difficulté qui tient sans doute en partie à ma conviction que la pensée se fait, se construit, et ne se réduit pas à des thèses. Ensuite et surtout, on trouvera là l'effet de ma décision, non dénuée d'hésitation, d'introduire dans l'édifice, comme trace vestigiale d'un cheminement personnel, en guise de chapitre 1, une réflexion sur Husserl dont la présence comme porte d'entrée, manifestement, pour un lecteur venant de l'horizon qui est celui de Denis, brouille la réception de mon propos.

Denis Fisette a la gentillesse de saluer ce chapitre comme « le plus original et le plus important de l'ouvrage ». Il y a là, malheureusement, un malentendu, car il s'agit, dans l'économie du livre, certainement du moins important, et littéralement d'une forme de hors d'œuvre. À lire Denis, je me rends compte que je n'aurais vraiment pas dû laisser là ce chapitre tel quel : il s'agit d'un trait de construction oublié sur la peinture achevée. Ce livre, en effet, pas plus que le précédent (*Les limites de l'intentionnalité*), n'est pas un livre sur Husserl, et le philosophe allemand n'y joue qu'un rôle marginal et pour ainsi dire *générique* : celui de l'auteur qui, au début du ^{xx}e siècle, a donné un format absolument général au problème de l'intentionnalité, d'une façon déterminante pour le développement de l'ensemble de la philosophie de l'esprit du ^{xx}e siècle.

Pourquoi, dès lors, cette étude technique sur la théorie husserlienne de la perception, comme vestibule d'un livre dont l'enjeu en réalité est infiniment plus général, et les références assez lointaines (essentiellement post-

austiniennes), si ce n'est en seul témoignage d'une forme de remords et de fidélité un peu honteuse à de premières amours phénoménologiques ?

En réalité, au-delà du désir de rendre justice à la complexité et à l'extrême richesse de la phénoménologie husserlienne, qui révèle toujours à celui qui trouve de bonnes raisons de la quitter plus de potentialités sur les terrains mêmes où il la critique, l'enjeu du chapitre, dans l'économie du livre, est non pas historique mais conceptuel, mais j'aurais certainement dû être beaucoup plus clair en ce qui concerne celui-ci, puisqu'apparemment il est si peu identifiable que Denis le manque totalement et oppose à mon étude une récitation de la doctrine reçue en matière de supposée théorie husserlienne de la perception, sans voir du tout le point qui m'a intéressé dans des textes du phénoménologue jusque-là ignorés, ni sa connexion avec l'ensemble de mon propos.

Je ne m'attarderai pas sur la présentation scolaire donnée par Denis de l'analyse husserlienne, telle qu'elle est bien connue. Il est tout simplement comique de m'objecter que, chez Husserl aussi, la perception a une composante non intentionnelle, et qui plus est, « réelle ». Car alors il s'agit de la « réalité » de la « sensation », c'est-à-dire de la matière sensuelle de l'intentionnalité elle-même, celle de ce qui, en termes husserliens, est *reell* et non celle de ce qui est *real*. Une telle « réalité » n'est pas du tout celle à laquelle selon moi nous confronte la perception, qui est celle des *choses*, telles qu'elles sont données, en deçà de toute intentionalité. La réalité dont je parle est en effet bien celle du perçu lui-même (et non du simple « ressenti », à supposer qu'une telle chose existe au sens où l'entendent ceux qui en font cet usage épistémologique), tel qu'il est présent dans la perception. Ma ligne d'analyse, développée dans le chapitre II, consiste à contester que la notion d'intentionnalité, qui introduit une dimension de visée, de correction ou d'incorrection, en un mot de *normativité*, soit pertinente pour décrire cette présence toujours déjà donnée. Décrire la perception en termes intentionnels, c'est en fait prêter à la perception des propriétés qui ne sont pas les siennes, *mais relèvent de ce qu'on fait avec la perception*. Il est tout à fait certain, et important pour notre vie intentionnelle, que la perception puisse et doive être l'objet de nombreuses intentionalités, qui, pour certaines d'entre elles, ont une physionomie spécifique et portent la trace qualitative de cette référence au perçu et de cet ancrage en lui, mais voilà qui ne rendra jamais intentionnelle la perception elle-même. La traiter elle-même comme intentionnelle, cela revient toujours à se placer en un point imaginaire (transcendantal ?) où elle ne serait pas encore la perception (celui de ladite « sensation » ?) et faire comme si elle avait alors un chemin à faire pour rejoindre son objet, là où la perception au sens où nous nous y référons habituellement et où elle joue un rôle dans nos vies n'est rien d'autre que présence de cet objet même, déjà donné — c'est là ce que le « concept » de perception veut dire. Telle est la ligne que j'essaie de défendre, qui est celle d'un *réalisme perceptuel de principe* au sens d'une analyse qui obtient le

réalisme à partir du concept de perception, faisant droit à ce qu'on pourrait appeler ce *primat* et cette *robustesse* de la perception qui la placent résolument en amont de l'intentionnalité. Denis Fisette peut appeler cela « conceptualisme » s'il veut, mais je ne suis pas sûr que cela veuille dire grand-chose.

Maintenant, ce qui a pu m'intéresser chez Husserl et que Denis Fisette apparemment manque totalement, c'est que : 1) à un certain niveau, traiter la perception comme une intentionalité paraît solidaire de la mise en relief de la perception en tant que *Wahrnehmung*, donc en tant qu'ayant une pré-tention intrinsèque à la vérité ; et que 2) pourtant, à un autre niveau, Husserl semble dans une certaine mesure capable de faire droit à cette présence non normée, qui ne relève pas du partage du vrai et du faux, qui constitue comme une autre dimension du concept de perception : c'est ce qu'il appelle *Perzeption*. Un point à peu près ignoré, en tout cas négligé, des commentateurs, qui, en règle générale, ne prêtent pas l'attention qu'elles méritent aux distinctions fines de Husserl. En mettant en avant la présence de la chose même en un sens non épistémique, Husserl a fait un pas en direction d'une analyse de la perception dans sa radicalité, qui excède le modèle vérificationniste de la visée, des sensations et de la présentation de « contenus » cognitifs. Cependant, il n'a pas été capable de donner son véritable nom à cette présence, qui est : « réalité ». Et, d'autre part, il a voulu en maintenir une détermination intentionnelle, ce qui soulève une difficulté logique énorme : car, qu'est-ce qu'une intentionalité non normative, sans espace de satisfaction (en l'occurrence : soustraite au jeu du vrai et du faux) ?

L'ensemble de mes analyses, au contraire, consistent à approfondir une conception normative de l'intentionnalité, à en explorer les conditions de construction et les limites.

De ce point de vue, il faut que je revienne sur le chapitre VI (« Prothèses »), auquel Denis a la gentillesse de s'arrêter et qui effectivement joue un rôle stratégique dans l'économie générale de mon propos. Il faut lever un malentendu ; il ne s'agit aucunement pour moi alors de récuser la pertinence générale d'une détermination intentionnelle de l'action, ou en tout cas de certaines actions : que le point de vue adéquat sur beaucoup de nos actions consiste à les lire dans leur rapport à elles-mêmes entendues comme normes me paraît bien évident, et un point central qu'il faut retenir de l'analyse anscombiennne. Ma critique est donc une critique *interne* à une certaine forme d'intentionalisme : il s'agit, sur le terrain même de cet intentionalisme, de mettre en relief l'accidentalité comme dimension irréductible de l'action, et, sur cette base, de mettre en avant les processus de déqualification et requalification intentionnelle auxquels peuvent constitutivement donner lieu nos actions. Dans toute cette discussion, il est fondamental que l'intention, contrairement à la perspective subrepticement internaliste de Denis (qui, déjà, lui faisait endosser plus haut sans critique la notion de sensation), ne soit jamais traitée comme une « cause » extérieure de l'action, mais comme *sa structure même*, dans la mesure et les limites exactes où celle-ci a

une structure — le poids de mon analyse portant sur les phénomènes de déstructuration et restructuration toujours possibles. L'enjeu de cette pragmatique de l'intentionnalité, c'est l'existence de scénarios intentionnels, pourvus de leur dynamique et de leur plasticité propres, mais qui connaissent aussi leurs contraintes et leurs limites intrinsèques. Ce n'est certainement pas la fiction théorique, typique du « point de vue de l'interprète » (qui n'est jamais celui adopté dans ce livre), d'une intentionnalité séparée qui agirait par elle-même comme cause, indépendamment de son inscription structurante dans une processualité réelle.

Cette remarque sur la « causalité intentionnelle », causalité qui n'a de sens que dans un ordre causal plus global, qui représente des contraintes pour elle, et peut également lui ôter ce sens, me conduira à une dernière observation. Dans le dernier temps de son analyse, Denis Fiset s'interroge sur l'identité métaphysique que je confère à ce qu'il appelle « relation intentionnelle ». Mon étude de l'action lui fait penser que je pourrais tenir celle-ci pour « causale ». Cette mécompréhension renvoie une fois de plus à l'incompatibilité de la conception, traditionnelle, que Denis se fait de l'intentionnalité et l'ensemble de mes analyses : Denis s'obstine, ignorant les conditions de construction du sens intentionnel, autour desquelles tourne l'ensemble de mon propos, à traiter « l'intentionnalité » comme un fait atomique, isolé, un « état mental » qui existerait pour lui-même et n'aurait pas à se construire. Le problème (que, à la suite de Wittgenstein, j'aurais tendance, à ce niveau, à tenir pour *toujours déjà résolu*) devient alors apparemment de jeter un pont entre cet état et son objet : comment cette représentation pourrait-elle être représentation de ce dont elle est représentation ?

De mon point de vue, ce problème est très largement un faux problème. L'intentionnalité n'est pas une détermination factuelle qui puisse échoir à un état mental « isolé », en vertu de l'action causale dite externe du monde sur un esprit lui-même représenté comme séparé de ce monde ou se trouvant détaché en lui comme un empire dans un empire. L'intentionnalité est une détermination essentiellement normative, constitutive de l'esprit en tant que celui-ci a une histoire, qui est celle des tâtonnements selon lesquels un agent mesure le monde autour de lui. Comme toute mesure, celle-ci a des conditions, à ne rechercher nulle part ailleurs que dans la réalité dans et à laquelle on tente d'appliquer la mesure, et dont le propre sens de « réalité » comporte qu'elle puisse aussi déjouer et mettre en échec la mesure en question. Tel est le sens, sous ma plume, du motif « contextualiste », qui n'est donc pas, de mon point de vue, une addition ou une correction à l'intentionnalité, mais sa condition même.

Réponses à Clinton Tolley

La présentation que Clinton Tolley fait de mes thèses est aussi claire qu'impressionnante, et ses objections, qui touchent le cœur de mon projet, appellent de ma part des clarifications qui, pour être indispensables, ne sont pas toutes faciles.

La question de la logique, qu'il me pose, est celle de la nécessité. Reconduire la pensée à la contingence qui, selon la présentation que j'en fais, semble être intrinsèque à celle-ci, n'est-ce pas abolir la nécessité — qui lui paraît également essentielle — que serait une pensée dont, par exemple, la valeur de vérité ne serait pas stable, et, encore plus essentiellement, dont les liens inférentiels avec d'autres pensées ne seraient pas eux-mêmes stables ?

En fait, loin d'avoir voulu remettre en question une telle stabilité, je n'ai cherché qu'à en mettre en évidence les conditions, qu'à lui donner un *contenu*.

Ce que je contesterai, pour ma part, c'est que ce qu'on appelle « logique », et dont il faut probablement étendre et diversifier les formes et les niveaux, consiste dans l'exposé de « vérités » autonomes, détachées de celles que nous pouvons formuler à propos du monde — et des différentes attitudes normatives que nous pouvons adopter en lui. Pour moi, il n'y a d'autre « logique » que la logique même de ces attitudes, et donc également de ces façons de faire, de se comporter dans le monde. Cela suppose que le domaine de la logique, loin de représenter quoi que ce soit comme un règne ontologique « à part » (quelque chose comme un « troisième règne » frégéen), ne soit aucun autre que celui de cette contingence au sein de laquelle nous sommes appelés à frayer des chemins normés. L'enjeu de la logique, ce n'est rien d'autre que cette normativité-là, ce qu'on appellera la normativité *tout court* — il n'y en a pas d'autre.

Aussi, si on reste au point de vue qui serait celui, sémantique, de l'évaluation en termes de « valeurs de vérité », alors l'interrogation développée dans mon livre n'a d'autre visée que de déterminer exactement la figure, par définition concrète, de ce « ce qui peut être vrai », et donc constitue le contenu que Frege assignait à la logique, en en faisant « la science de l'être-vrai ». Tout mon problème est de préserver le noyau de bon sens phénoménologique (c'est-à-dire de prise en compte de la pensée telle qu'elle est) qu'il y avait dans ce motif, tout en le débarrassant des hypostases dont une certaine approche philosophique traditionnelle a voulu nous faire croire qu'elles en étaient absolument solidaires. L'interprétation métaphysique (ontologique, en termes d'*entités spécifiquement logiques*) de la nécessité logique me paraît, pour ma part, tout à fait superflue. Elle a d'autre part et surtout l'inconvénient de nous faire perdre bien vite le sens de cette nécessité, qui, interprétée ainsi, ne tient pas le choc de la contingence, à laquelle elle est pourtant constitutivement exposée (ce qui n'a jamais remis en question la véritable nécessité logique).

Je pense que le problème est mal posé tant qu'on se demande s'il y a un sens à contextualiser « les énoncés de la logique », comme si, d'une part, on savait quels étaient ceux-ci *a priori*, au sens d'une liste déjà fixée et, d'autre part, s'ils étaient des énoncés comme les autres, pourvus de leur propre valeur de vérité. La logique a essentiellement trait à ce qu'on *peut faire* avec des contenus de pensées, aux chemins qu'on peut effectivement se

frayer (« construire ») à partir d'un contenu ou d'un état de pensée donné. Or ces possibilités de cheminement (disons: « raisonnements », et on comprendra donc que je privilégie, sur l'approche sémantique, l'approche *proof-theoretic*) ne sont pas tracées *a priori* et acontextuellement, dans je ne sais quel ciel des idées. Ce qu'on peut faire avec une certaine pensée est éminemment variable suivant le « contexte » au sens bien particulier que j'emprunte au pragmatisme jamesien dans la deuxième partie du livre, c'est-à-dire la processualité réelle de penser dans laquelle elle est prise. Une réappropriation de ce thème à une interrogation portant sur la « logique » comme telle conduirait à réorienter l'investigation philosophique en la matière sur la dynamique des preuves, qui se découvrirait alors comme le véritable objet de la logique². La convergence d'une telle perspective philosophique et des recherches les plus contemporaines en logique fondamentale, comme celles de Jean-Yves Girard, me conforte dans l'idée que, en libérant le caractère intrinsèquement expérimental de la pensée, comme j'ai essayé de le faire, loin de tourner le dos à son caractère intrinsèquement « logique », je n'ai fait que dégager les conditions minimales de la thématization de ce dernier: sur cette voie, par exemple, il devient possible de voir ce en quoi *prouver* et *vérifier* sont en soi des choses bien différentes (même si l'une peut, localement, revêtir la figure de l'autre), ce qui représente un premier pas, décisif, vers une élucidation philosophique satisfaisante du concept de « preuve ».

La question des mathématiques me paraît bien différente, car il y a bien des énoncés mathématiques au sens fort du terme, des énoncés qui *parlent d'objets*. Mais, par là-même, ceux-ci, comme tout énoncé, sont éminemment contextuels. Cela non seulement au sens d'une contextualité générique qui serait celle de la pratique mathématique en tant qu'opposée à d'autres régimes de l'existence et de la pensée, mais en celui d'une contextualité interne à la pratique mathématique, à un de ses niveaux et/ou indissociablement à certains des problèmes qu'elle affronte. Si j'énonce quelque chose sur « les nombres » par exemple, il se peut que ce que j'énonce ne soit pas même faux, mais absurde par rapport à un certain type de nombres — beaucoup de questions qui se posent par rapport aux entiers naturels ne peuvent tout simplement pas se poser par rapport aux complexes. Maintenant l'erreur serait de croire que ce soit là une simple question de référent: de propriétés que pourraient et ne pourraient pas avoir des référents de toute façon déjà donnés. La question est plutôt, là où on s'interrogeait sur les nombres, de savoir, dans le type de problème mathématique qu'on se

2. D'où mon scepticisme devant la question, posée manifestement dans un esprit purement sémantique, ayant trait à l'universalité des « constantes logiques ». Le problème n'est pas de traiter comme des sortes de termes référentiels fixes (donc « acontextuels ») ces termes qui ne réfèrent pas, mais de les constituer: ce qui n'est possible qu'à partir de *ce qu'on fait effectivement*, là où on pense. On n'a jamais que les constantes logiques de ses *raisonnements*. C'est dans le contexte des raisonnements effectifs (et des formes de raisonnements effectifs, dans leur variété) que se détermine quelque chose comme le lieu théorique pour des « constantes logiques ».

posait alors, *ce qui comptait comme un nombre* : c'est-à-dire aussi, ce qu'on voulait faire avec ces choses qu'on appelait alors des nombres, quel genre de problème on se posait. Il y a là, typiquement, un « contexte » avec la structure habituelle qui lui est associée : système de présuppositions, bornes, etc. Un contexte purement mathématique, interne à ce *faire* que sont essentiellement les mathématiques (qui, comme telles, sont faites plus de problèmes que d'objets, ou d'objets parce que de problèmes, et dans la seule perspective de ceux-ci), mais ce n'en est pas moins un contexte. Tout au plus se révèle-t-il particulièrement pur, donc visible dans sa structure de contexte, parce que construit dans une certaine forme d'étanchéité par rapport aux autres types de rapport que nous pouvons entretenir avec le monde.

La question sur le statut des énoncés philosophiques m'embarrasse beaucoup plus. Tout d'abord parce que, dans la représentation que je me fais de la philosophie au moins depuis *Les limites de l'intentionnalité*, celle-ci parle de nos concepts, c'est-à-dire de ceux que nous mettons en œuvre dans l'une ou l'autre de nos activités, ordinaires ou plus savantes, mais non principalement d'elle-même. Évidemment, on dira que de notre univers conceptuel font aussi partie les concepts de la philosophie. Mais je suis finalement assez sceptique quant à la capacité de celle-ci d'en produire — c'est-à-dire des vrais, qui soient capables de mordre sur les choses et d'orienter nos actions — par elle-même. Je ne crois pas qu'elle soit en mesure de le faire — si ce n'est par accident — parce que je ne crois pas non plus que ce soit ce qu'elle ait proprement à faire, quand elle ne se trompe pas sur sa tâche. Celle-ci est d'élucidation conceptuelle plus que de production conceptuelle — ou en tout cas la seconde n'y intervient qu'au service de la première.

Je nourris donc une certaine répugnance vis-à-vis de la métaphilosophie en général. Celle-ci me paraît contraire à ce qui est la vocation même de la philosophie qui est avant tout d'accomplir, selon la formule d'Austin, du *fieldwork*.

Évidemment, cela ne me dédouane pas de donner les éclaircissements légitimement requis par Clinton sur le statut de mes énoncés. Clinton m'objecte l'universalité et donc l'acontextualité apparente de ma théorie du caractère contextuel de la pensée, qui se présente comme une espèce de théorie générale de la pensée.

À cela, je ne peux que répondre de la façon suivante, non sans un certain embarras encore, car je pense que ce point n'était, dans ce livre, sans doute pas aussi décidé qu'il le serait maintenant pour moi et que, de ce point de vue, une certaine équivocité affecte mes analyses : je ne crois pas que la philosophie, encore moins que la logique, soit une « théorie ». Je pense que sa fonction est bien plutôt de nous reconduire à l'effectivité de ce que nous faisons, en nous aidant à mieux en appréhender toutes les dimensions et nous rendre mieux compte, en quelque sorte, de *ce que nous faisons de ce que nous faisons* — c'est-à-dire du sens que nous donnons à ces activités. De ce point de vue, il est indubitable que la philosophie a une dimension

réflexive, mais non pas au sens d'une théorie, à part, qui constituerait en matière isolable « le savoir issu de la réflexion » ; bien plutôt au sens de ce que j'appellerais une « aide à la réflexion » (à la réflexion que nous menons de toute façon sur nos activités, avec les concepts que nous avons), comme on parle parfois d'« aide au repassage ».

Là où, après d'autres, je m'efforce de mettre en avant systématiquement la contextualité de nos pensées, il ne s'agit donc pas tant d'une *théorie sur nos pensées*, qui les présenteraient de l'extérieur comme universellement contextuelles (comme s'il s'agissait d'une propriété d'un domaine d'être particulier ou universel, qu'elles constitueraient), que d'une méthode thérapeutique, à finalité essentiellement *pratique* : une méthode qui nous aide tout simplement à mieux nous approprier ces pensées, en interrogeant *ce que nous faisons effectivement*, là où nous les pensons. Il s'agit de nous inviter à les voir d'une certaine façon, ce qui, peut-être, peut nous aider à faire ce que nous faisons de toute façon : les penser ; ou en tout cas, ce qui n'est jamais acquis, à accepter que nous le faisons.

L'individualisme de Jon Elster : une position méthodologique ou ontologique ?

Benoît Dubreuil

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045198ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045198ar>

[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

Dubreuil, B. (2010). L'individualisme de Jon Elster : une position méthodologique ou ontologique ? *Philosophiques*, 37 (2), 509–526.
<https://doi.org/10.7202/045198ar>

Résumé de l'article

En épistémologie des sciences sociales, Jon Elster est connu pour sa défense de l'individualisme méthodologique et sa critique des explications de haut niveau. Cette note critique la plus récente formulation de sa position (*Explaining Social Behavior*, Cambridge University Press, 2007). D'une part, nous montrons que les problèmes relatifs aux explications au niveau agrégé s'appliquent également aux explications en termes de mécanismes psychologiques, privilégiées par Elster. Si les mécanismes psychologiques contribuent à l'explication en sciences sociales, ce n'est pas parce qu'ils font explicitement référence à des états intentionnels, mais parce qu'ils rendent mieux compte que les autres hypothèses de ce qui fait la différence entre deux faits ou événements. D'autre part, nous soutenons que l'individualisme ne doit pas servir d'idéal régulateur dans la recherche en sciences sociales. Si l'explication des comportements individuels est souvent essentielle pour produire une bonne explication, il existe des situations où elle est susceptible de nuire à la qualité de celle-ci en introduisant des éléments inadéquats.

Étude critique

L'individualisme de Jon Elster : une position méthodologique ou ontologique¹ ?

BENOÎT DUBREUIL

Université du Québec à Montréal
dubreuil.benoit@uqam.ca

RÉSUMÉ. — En épistémologie des sciences sociales, Jon Elster est connu pour sa défense de l'individualisme méthodologique et sa critique des explications de haut niveau. Cette note critique la plus récente formulation de sa position (*Explaining Social Behavior*, Cambridge University Press, 2007). D'une part, nous montrons que les problèmes relatifs aux explications au niveau agrégé s'appliquent également aux explications en termes de mécanismes psychologiques, privilégiées par Elster. Si les mécanismes psychologiques contribuent à l'explication en sciences sociales, ce n'est pas parce qu'ils font explicitement référence à des états intentionnels, mais parce qu'ils rendent mieux compte que les autres hypothèses de ce qui fait la différence entre deux faits ou événements. D'autre part, nous soutenons que l'individualisme ne doit pas servir d'idéal régulateur dans la recherche en sciences sociales. Si l'explication des comportements individuels est souvent essentielle pour produire une bonne explication, il existe des situations où elle est susceptible de nuire à la qualité de celle-ci en introduisant des éléments inadéquats.

ABSTRACT. — In epistemology of the social sciences, Jon Elster is well known for his defense of methodological individualism and his criticism of high-level explanations. This note criticizes the most recent version of his position (*Explaining Social Behavior*, Cambridge University Press, 2007). First, I argue that the problems related to explanations at the aggregate level also pertain to explanations in terms of psychological mechanisms, favored by Elster. If psychological mechanisms contribute to explanation in the social sciences, it is not because they explicitly refer to intentional states, but rather because they account better than alternative hypotheses for the difference between two facts or events. Second, I contend that individualism should not be taken as a regulative ideal for research in the social sciences. If accounts of individual behavior are often essential to good explanations, there are situations in which they are likely to be detrimental to them by encouraging the introduction of irrelevant factors.

MOTS CLÉS: Jon Elster; individualisme méthodologique; état intentionnel; causalité; variance; explication; sciences sociales.

1. Je remercie Dave Anctil, Jean-François Grégoire, Olivier Morin, David Robichaud, Patrick Turmel et un évaluateur anonyme pour leurs commentaires sur une version précédente de cette étude. Je remercie également le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada et le Fonds québécois de recherche sur la société et la culture pour leur soutien financier.

1. Introduction

En épistémologie des sciences sociales, Jon Elster est connu pour sa défense de l'individualisme méthodologique et pour sa critique des explications de haut niveau. Cet article propose un examen et une critique de sa position, telle qu'il la présente dans *Explaining Social Behavior*². Ce livre d'une grande richesse offre la version la plus complète et la plus récente des idées d'Elster sur l'explication en sciences sociales.

Nous proposerons d'abord un résumé de la position d'Elster, notamment de sa critique de l'explication des phénomènes agrégés en termes de variance, de ses idées sur l'individualisme méthodologique et de son recours aux mécanismes psychologiques dans l'explication (2). La pratique de l'explication est ensuite illustrée à l'aide d'un exemple, proposé par Elster, dans lequel le mécanisme de la dissonance cognitive explique l'augmentation de la fréquence des ovations aux spectacles de Broadway au fil du temps (3). Nous utilisons ensuite cet exemple pour adresser deux critiques à Elster : d'une part, nous soutenons que le recours à un mécanisme comme la réduction de la dissonance cognitive ne permet pas de dépasser l'analyse en termes de variances qu'il critique au niveau agrégé. D'autre part, nous montrons que, si elle contribue souvent à rendre l'analyse plus transparente, l'explication en termes d'états intentionnels individuels ne possède aucun avantage intrinsèque par rapport aux explications qui ne font pas explicitement appel aux états intentionnels (4).

Le reste de l'article examine deux contre-arguments que pourrait opposer Elster aux critiques soulevées. Le premier consiste à dire que l'explication offerte dans l'exemple de Broadway prend un raccourci inoffensif et que, pour être entièrement satisfaisante, elle devrait démontrer que le mécanisme de la réduction de la dissonance cognitive est à l'œuvre chez un nombre suffisant de spectateurs individuels (5). Ce contre-argument soulève cependant deux problèmes. D'une part, le recours au mécanisme de la réduction de la dissonance cognitive soulève des problèmes semblables à ceux associés aux explications en termes de variance, même lorsqu'on l'applique au comportement individuel. D'autre part, le passage au niveau individuel risque non seulement de rendre l'explication démesurément complexe, mais également d'y faire entrer des considérations inadéquates. L'individualisme méthodologique ne peut donc pas servir de principe régulateur à la recherche en sciences sociales, parce qu'il nuit parfois à la construction de bonnes explications.

Le deuxième contre-argument concerne l'utilisation, dans l'explication, de facteurs qui ne contiennent aucune référence à des états intentionnels individuels (6). Il s'agit, par exemple, des cas où nous expliquons le

2. Jon Elster, *Explaining Social Behavior: More Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

comportement en nous référant au contexte dans lequel il survient ou au type social auquel appartient l'agent. Elster pourrait soutenir que ces variables sont susceptibles de contribuer à l'explication précisément parce qu'elles impliquent la présence de mécanismes psychologiques produisant des états intentionnels prévisibles. Nous répondons à ce contre-argument en rappelant ici encore que l'identification des états intentionnels causant l'action n'est pas toujours pertinente et peut nuire à l'explication du comportement individuel. Nous concluons en soutenant que l'individualisme de Jon Elster et sa critique des explications des phénomènes agrégés en termes de variance sont difficiles à justifier sur le plan strictement méthodologique et semblent davantage s'appuyer sur des considérations ontologiques à la fois controversées et étrangères à l'explication du comportement (7).

2. Expliquer en sciences sociales selon Elster

Selon Elster, en sciences sociales l'explication doit porter sur des événements³. Expliquer un événement, c'est établir un lien entre celui-ci et un autre événement qui le précède et en est la cause. Bien sûr, cela ne correspond pas à la totalité ni peut-être même à la majorité des explications proposées par les chercheurs en sciences sociales. Ces derniers, en effet, proposent souvent des explications qui mettent en relation deux faits. On dira, par exemple, que le taux de scolarité des femmes explique le revenu par habitant dans le monde développé ou que le sexe et le revenu expliquent en partie l'appui à la peine de mort aux États-Unis. Dans ces cas, soutient Elster, il s'agit d'établir des corrélations entre des variables, et non pas de découvrir comment un événement résulte d'un ensemble d'actions individuelles. On dira d'une variable qu'elle en explique une autre lorsqu'elle prédit une partie de sa variance. Par exemple, on dira que le beau temps explique une partie de l'écart entre les taux de participation à différentes élections.

Elster soutient que l'analyse en termes de variance est un « pis-aller en matière d'explication » (*second-best explanatory practice*⁴). Elle permet d'expliquer pourquoi, par exemple, le taux de participation a été plus élevé dans une élection (A) où il faisait beau que dans une élection (B) où il faisait mauvais, mais pas pourquoi le taux de participation à l'élection A a été de 60 % plutôt que de 75 %. Pour cette raison, l'explication en termes de variance ne dit rien de « l'*explanandum* en lui-même⁵ ». Dans un monde idéal, comment devrait-on expliquer l'écart entre deux variables ? D'abord, soutient Elster, il faudrait expliquer le taux de participation à l'élection A. Ensuite, il faudrait expliquer le taux de participation à l'élection B. Finalement, l'explication de l'écart entre les taux de participation découlerait

3. *Ibid.*, p. 9.

4. *Ibid.*, p. 12.

5. *Ibid.*, p. 11.

automatiquement de l'explication indépendante des deux faits. Bien entendu, Elster est conscient du caractère irréaliste de cette proposition :

Dans le reste de cet ouvrage, je vais souvent relâcher cette approche puriste et rigoriste de ce qui compte comme un *explanadum* pertinent et comme une explication appropriée. L'accent mis sur l'explication centrée sur les événements est un peu comme le principe de l'individualisme méthodologique, qui est une autre prémisses de cet ouvrage. En principe, les explications en sciences sociales devraient faire référence uniquement aux individus et à leurs actions. En pratique, les recherches font souvent référence à des entités supra-individuelles comme les familles, les firmes ou les nations, que ce soit comme un *raccourci inoffensif* ou comme un *pis-aller* qui s'impose à eux dans un contexte de manque de données ou en l'absence de théories plus détaillées⁶.

Si la critique proposée par Elster de l'analyse en termes de variance repose sur l'incapacité de celle-ci à expliquer la valeur absolue prise par les variables dans des cas concrets, elle se marie à la volonté de défendre l'individualisme méthodologique comme idéal régulateur dans l'explication en sciences sociales.

Les préoccupations d'Elster dépassent donc la difficulté classique à distinguer les relations causales des simples corrélations. On sait en effet que le simple fait que deux variables covarient ne permet pas de distinguer la cause de l'effet, de même qu'il ne permet pas d'exclure que les deux variables soient l'effet commun d'un troisième. Les cloches de l'Église sonnent juste avant la sortie des élèves, mais la sortie n'est pas *causée* par la sonnerie des cloches. Dans la pratique scientifique comme dans la vie de tous les jours, il existe bien sûr des méthodes permettant de résoudre le problème de la troisième variable. Cela consiste généralement à modifier la valeur d'une variable en maintenant fixe la valeur des autres variables (et en maintenant fixes certaines conditions d'arrière-plan)⁷. Si deux variables covarient sous l'effet d'une troisième variable, manipuler la valeur de l'une ne doit pas modifier la valeur de l'autre. Il est donc possible en pratique de vérifier l'une après l'autre les variables susceptibles d'introduire une illusion de causalité en produisant les manipulations appropriées.

Les préoccupations d'Elster dépassent cependant ce problème bien connu. Cela apparaît dans sa discussion d'une loi hypothétique qui mettrait en relation le chômage et les guerres d'agression :

Même si on nous présentait une démonstration béton de l'existence d'un lien universel entre le chômage et les guerres d'agression, de même qu'un argument convaincant selon lequel tous les « troisièmes facteurs » ayant quelque plausibilité ont fait l'objet d'un contrôle, nous voudrions toujours savoir *comment*

6. *Ibid.*, p. 13. Il s'agit de notre traduction comme pour les autres citations de l'ouvrage.

7. James Woodward, *Making Things Happen: A theory of causal explanation*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

le chômage cause les guerres. Nous pourrions croire que l'explication est correcte, et en être toujours insatisfaits⁸.

Elster ne semble donc pas nier la possibilité d'explications causales au niveau agrégé, mais plutôt considérer ces explications comme intrinsèquement insatisfaisantes, parce que trop opaques. Ses préoccupations paraissent indissociables de son individualisme méthodologique, comme le démontre sa critique de la loi de la demande :

La loi de la demande n'est pas seulement faible, mais aussi peu appropriée pour les besoins de l'explication. [...] [E]lle est compatible avec plusieurs suppositions concernant le comportement des consommateurs. Pour *expliquer* pourquoi les consommateurs achètent moins un bien quand il devient plus cher, nous devrions adopter et tester une supposition particulière quant aux réactions du consommateur individuel face au changement de prix. Le mot clé est « individuel ». Dans les sciences sociales, une explication satisfaisante doit au bout du compte être ancrée dans des hypothèses à propos du comportement individuel. Ce principe, connu sous le nom d'« individualisme méthodologique », est une prémisse du présent ouvrage. Il implique que la psychologie et peut-être la biologie doivent avoir une importance fondamentale dans l'explication des phénomènes sociaux⁹.

Pour Elster, la manière par excellence d'expliquer un comportement individuel consiste à faire référence à des « mécanismes » qu'il définit comme des « dispositifs causaux survenant de manière récurrente et facilement reconnaissables, qui sont déclenchés dans des conditions généralement inconnues ou dont les conséquences sont indéterminées¹⁰ ». Chez Elster, ces mécanismes sont généralement de nature psychologique et renvoient à des formes récurrentes et reconnaissables d'altération des états intentionnels (croyances et désirs). Parmi les mécanismes les plus fréquemment utilisés par Elster dans ses explications, l'on retrouve de nombreux phénomènes étudiés par la psychologie et l'économie expérimentales, comme le biais de disponibilité, le biais de représentativité, la dissonance cognitive, la pensée magique, la rationalisation, la réactance, l'aversion au risque et à la perte, etc. La section suivante présente un exemple de l'utilisation d'un mécanisme psychologique dans l'explication.

3. L'exemple des spectacles à Broadway

Elster illustre comment doit procéder une bonne explication en sciences sociales à partir d'un exemple : celui de l'augmentation de la fréquence des ovations aux spectacles présentés à Broadway¹¹. Il ne s'agit pas d'un phénomène qui a fait l'objet d'études approfondies, et Elster reconnaît le caractère

8. Elster, *Explaining Social Behavior*, p. 35.

9. *Ibid.*, p. 36.

10. *Ibid.*, p. 36.

11. *Ibid.*, pp. 17-20.

hypothétique de sa discussion. Nous reprenons l'exemple à sa suite, simplement pour les fins de notre discussion méthodologique.

Toute enquête en sciences sociales doit, selon Elster, partir d'une énigme. Dans ce cas, il s'agit de savoir pourquoi les spectacles de Broadway obtiennent davantage d'ovations aujourd'hui qu'il y a vingt ans. Elster propose l'hypothèse suivante: l'accroissement de la fréquence des ovations s'explique par le mécanisme de la réduction de la dissonance cognitive, déclenché par l'augmentation générale du prix des billets. Plus les spectateurs doivent dépenser des sommes considérables pour assister aux spectacles, plus ils sont frustrés par un spectacle pauvre ou médiocre. L'accroissement de la fréquence des ovations s'explique donc par l'aversion croissante des individus à reconnaître qu'ils ont gaspillé leur argent et par le fait qu'ils modifient leur appréciation du spectacle pour surmonter leur inconfort.

Dans un premier temps, explique Elster, la valeur de l'hypothèse dépend de notre capacité à prouver la présence de l'*explanandum* (la fréquence des ovations a-t-elle véritablement augmenté?) et de sa covariation avec l'*explananda* (la dissonance cognitive a-t-elle augmenté avec la fréquence des ovations?). Ensuite, elle dépend de notre capacité à exclure des hypothèses de rechange. Est-il possible que la composition du public ait changé? Un public moins sophistiqué serait plus susceptible d'apprécier les spectacles qu'un public blasé. Ou encore, est-il possible que la qualité des spectacles ait augmenté? Si oui, cela expliquerait l'augmentation de la fréquence des ovations. Une bonne étude cherchera à identifier ce qu'impliquent ces autres hypothèses et à vérifier si ces implications sont réalisées en pratique.

Une hypothèse, selon Elster, a d'autant plus de crédibilité qu'elle s'appuie sur une théorie plus générale. Dans le cas de la relation entre les prix et les ovations, il s'agit de la théorie de la réduction de la dissonance cognitive de Leon Festinger. Elster justifie le recours à cette théorie par la robustesse du phénomène et la diversité des cas où il se manifeste:

Bien qu'elle ne soit pas sans soulever quelques problèmes, la théorie de la dissonance cognitive est plutôt bien appuyée empiriquement. Une partie de son soutien provient de cas très différents de celui qui m'intéresse ici, comme lorsqu'une personne qui vient d'acheter une voiture cherche avidement les publicités en faisant la promotion, de façon à renforcer sa conviction qu'elle a fait le bon choix. Une partie de son soutien vient de cas plutôt similaires, comme lorsque les rituels d'initiation douloureux et humiliants des fraternités et des sororités induisent de forts sentiments de loyauté¹².

Selon les critères proposés par Elster, le simple fait de démontrer l'existence d'un rapport causal entre le prix des spectacles et la fréquence des ovations (tout en contrôlant l'effet possible des variables susceptibles de

12. *Ibid.*, pp. 19-20.

nous induire en erreur) est insatisfaisant. À l'inverse, si on pouvait la démontrer empiriquement, l'explication en termes de dissonance cognitive serait satisfaisante parce qu'elle est ancrée dans le comportement individuel et fait référence à des états intentionnels.

4. Deux critiques

La défense de l'individualisme méthodologique intervient chez Elster comme une réponse à la fois aux limites des explications en termes de variance et au caractère opaque des explications de haut niveau. Dans cette section, nous formulons deux critiques de la position d'Elster. D'une part, le recours au mécanisme de la réduction de la dissonance cognitive ne permet pas de dépasser une analyse en termes de variance (1). D'autre part, s'il contribue souvent à rendre les explications plus transparentes, il ne possède aucun avantage intrinsèque par rapport aux explications qui ne font pas appel aux états intentionnels (2).

- 1) Selon Elster, comme nous l'avons vu plus tôt, les explications en termes de variance ont pour principal défaut de ne rien dire de l'*explanandum*. Le beau temps est susceptible d'expliquer l'écart entre les taux de participation à des élections différentes, mais pas d'expliquer pourquoi le taux de participation à une élection atteint 60 % plutôt que 75 %. Dans quelle mesure le recours à un mécanisme comme celui de la réduction de la dissonance cognitive permet-il de résoudre ce problème ? Dans sa formulation classique, le mécanisme décrit une situation où la présence de désirs et de croyances contradictoires provoque une sensation désagréable que l'agent cherche à surmonter en abandonnant une croyance ou un désir. Dans le cas de Broadway, le désir de ne pas avoir gaspillé de l'argent entre en conflit avec la croyance selon laquelle le spectacle était médiocre, produisant un état de dissonance qui sera surmonté en adoptant la croyance que le spectacle était en fait excellent.

De façon intéressante, dans l'explication proposée par Elster, la réduction de la dissonance cognitive explique l'écart entre la fréquence des ovations hier et aujourd'hui (reliée à l'augmentation du prix des billets). Le mécanisme n'explique cependant pas pourquoi 60 % plutôt que 75 % des spectateurs participent aujourd'hui aux ovations. Le mécanisme de la réduction de la dissonance cognitive relève du même problème que le mécanisme du beau temps dans l'explication de l'écart entre les taux de participation à des élections différentes.

Notons également qu'Elster ne soutient aucunement que la réduction de la dissonance cognitive survient chez tel ou tel spectateur. Le mécanisme semble plutôt être à l'œuvre chez le spectateur moyen, ce qui n'exclut pas qu'il y ait une forte hétérogénéité entre les spectateurs. En fait, même si l'hypothèse de la réduction de la dissonance

cognitive est juste, il est presque sûr que le mécanisme agit de manière inégale d'un individu à l'autre, et même qu'il ne contribue pas du tout à expliquer le comportement de certains individus. Nous revenons plus loin sur cette question puisqu'elle soulève un problème de pertinence pour l'individualiste méthodologique qui considère essentiel d'inclure dans l'explication du phénomène au niveau agrégé l'explication de comportements individuels.

- 2) On peut également se demander si le mécanisme contribue à l'explication parce qu'il inclut une référence aux états intentionnels des spectateurs. Elster soutient (2007 : 52-53) que l'explication du comportement individuel consiste à identifier les désirs et les croyances qui causent l'action. Or l'hypothèse de la réduction de la dissonance cognitive n'est explicative que dans un contexte où nous sommes capables de rejeter d'autres explications crédibles qui ne font pas référence aux états intentionnels.

Par exemple, si nous étions capables de démontrer que l'augmentation des prix s'est accompagnée d'une augmentation de la qualité des spectacles, nous pourrions produire une explication tout aussi transparente, sans faire référence aux états intentionnels des individus. Comme le propose Elster, nous pourrions vérifier cette hypothèse en analysant l'évolution des critiques ou du nombre de représentations offertes pour chaque spectacle¹³. Ici encore, il s'agit cependant de variables qui ne comprennent aucune référence explicite aux états intentionnels des spectateurs individuels. De même, admettons que nous soyons capables de démontrer que les spectateurs de Broadway sont devenus au fil des ans de moins en moins sophistiqués. La modification de la composition de l'auditoire expliquerait de manière transparente la fréquence croissante des ovations sans pour autant faire référence aux états intentionnels des spectateurs.

On peut ainsi se demander en quoi le recours aux états intentionnels des spectateurs est nécessaire pour rendre une explication plus transparente. Dans la pratique des sciences sociales, certaines bonnes explications font référence aux états intentionnels, mais d'autres non.

5. Les explications psychologiques sans les individus

Dans cette section, nous examinons une réponse possible à l'idée selon laquelle le recours au mécanisme de la réduction de la dissonance cognitive ne dépasse pas l'analyse en termes de variance. Elster pourrait en effet reconnaître que, dans l'exemple des ovations de Broadway, le mécanisme de réduction de la dissonance cognitive ne fait qu'expliquer l'évolution de la fréquence des ovations à travers le temps. En même temps, il pourrait

13. *Ibid.*, p. 20.

soutenir qu'il s'agit d'un raccourci inoffensif et que, pour être entièrement convaincante, une explication devrait démontrer que le mécanisme est à l'œuvre chez un nombre suffisant de spectateurs pour avoir un impact au niveau agrégé.

Cette réponse pose deux problèmes que nous explorons tour à tour dans cette section. Le premier est que l'utilisation du mécanisme de la réduction de la dissonance cognitive dans l'explication du comportement individuel soulève des problèmes semblables à ceux associés aux explications en termes de variance au niveau agrégé (1). Le second est que le passage au niveau individuel risque non seulement de rendre l'explication démesurément complexe, mais également d'y faire entrer des considérations non pertinentes (2).

- 1) Commençons par le premier problème. Comment peut-on conclure que la réduction de la dissonance cognitive est à l'œuvre chez un individu ? Le fait que les psychologues travaillent avec des individus peut nous amener à perdre de vue comment ils parviennent à établir la présence d'un mécanisme psychologique. Généralement, un mécanisme est découvert en laboratoire sur une population de sujets (et non chez un individu). Le mécanisme intervient pour expliquer la variance entre la performance des sujets dans des tâches psychologiques très semblables, ne se distinguant l'une de l'autre que par un facteur dont on cherche à déterminer l'effet causal¹⁴. Le mécanisme psychologique intervient pour expliquer l'écart entre le comportement des sujets dans les deux situations. Par ailleurs, dans ce type d'études, l'hétérogénéité est souvent importante, et l'on ne peut pas conclure sur la base des résultats obtenus au niveau agrégé que le mécanisme se manifestera chez un sujet particulier. Pour déterminer si le mécanisme est à l'œuvre chez un individu, il faut mener une enquête plus complète.

Dans le cas de la réduction de la dissonance cognitive, il faut d'abord identifier chez l'individu des états intentionnels contradictoires, puis montrer que l'action de l'individu s'explique par le désir de surmonter l'inconfort causé par la présence de ces états intentionnels contradictoires. Elster qualifie d'« interprétation » ce travail qui consiste à localiser un état intentionnel dans le « complexe complet des croyances et des désirs »¹⁵. Ce travail est évidemment difficile, dans la mesure où les états intentionnels des individus ne sont pas des propriétés visibles. Voici comment Elster propose de les mettre au jour :

C'est une bonne chose de dire qu'il faut expliquer le comportement sur la base d'états mentaux antérieurs — les croyances et les désirs — qui le

14. Francesco Guala, *The Methodology of Experimental Economics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

15. Elster, *Explaining Social Behavior*, p. 53.

causent, mais comment peut-on établir la présence de ces causes? On ne peut pas se baser sur le comportement lui-même sous peine de tomber dans la circularité. Il faut se baser sur autre chose, comme les déclarations de l'agent au sujet de ses motivations, la cohérence entre ses comportements non verbaux et ses déclarations, les motifs que les autres lui imputent, et la cohérence entre *leur* comportement non verbal et ces imputations¹⁶.

Elster est conscient des limites de ces techniques interprétatives. Si elles permettent souvent d'arriver à une certaine compréhension du comportement, elles demeurent faillibles. Pourquoi? Pour les mêmes raisons que l'interprétation causale au niveau supérieur demeure faillible. L'interprétation se construit sur des corrélations: la corrélation entre ce que l'individu dit et ce qu'il fait, la corrélation entre ce qu'il fait dans tel contexte et dans un contexte légèrement différent. Nous concluons qu'un état intentionnel a une valeur causale lorsque nous sommes parvenus à exclure les variables susceptibles de produire une illusion de causalité.

Pour établir que la participation d'un individu à l'ovation est causée par la réduction de la dissonance cognitive, nous devons comparer le comportement de l'individu dans les situations où il est susceptible d'entretenir des états intentionnels contradictoires (1) à son comportement dans des contextes pratiquement identiques (2), mais où il n'entretient pas d'états intentionnels contradictoires. Oublions un instant les difficultés pratiques qui s'érigent devant un tel exercice. Notre argument est que le mécanisme psychologique n'offre pas en lui-même une explication du comportement dans la situation de dissonance. Il explique plutôt l'écart entre le comportement de l'individu entre deux *types* de situation. En ce sens, il fonctionne de la même manière que l'explication en termes de variance au niveau agrégé qui, pour reprendre les mots d'Elster, « ne dit rien de l'*explanandum* "en lui-même"¹⁷ ».

- 2) Si l'explication en termes de variance pose des problèmes épistémologiques similaires au niveau individuel et agrégé, ne pourrait-on pas soutenir minimalement qu'une description plus fine des comportements ajoute une profondeur à l'explication des comportements sociaux? Dans plusieurs situations, c'est effectivement le cas. Le travail d'Elster sur les assemblées constituantes, par exemple, montre la nécessité d'interpréter de manière détaillée le comportement d'individus précis pour rendre compte de phénomènes collectifs¹⁸. Dans plusieurs cas, cependant, la pertinence de recourir à une explication des

16. *Ibid.*, p. 59.

17. *Ibid.*, p. 11.

18. Voir notamment les chapitres IX et X de Jon Elster, *Le désintéressement: Traité critique de l'homme économique*, tome 1, Paris, Éditions du Seuil, 2008.

comportements individuels ne va pas de soi. Ce problème est généralement présenté comme découlant des difficultés inhérentes à la récolte et au traitement des données. On dira qu'une explication idéale doit offrir une description des comportements individuels, mais que des critères moins exigeants sont acceptables en pratique comme des raccourcis inoffensifs¹⁹.

Il est néanmoins possible de critiquer cette idée selon laquelle l'individualisme méthodologique doit de manière générale demeurer un idéal régulateur dans l'explication en sciences sociales. Revenons à l'exemple des ovations à Broadway. Supposons que nous soyons capables de reconstruire le processus causal menant à la décision de spectateurs individuels de participer ou non à une ovation. Il est peu probable que la réduction de la dissonance cognitive soit la seule variable causalement pertinente pour expliquer le comportement des spectateurs individuels. Un premier spectateur sera peu sophistiqué et participera à l'ovation parce qu'il aura réellement aimé le spectacle. Un second y participera parce que le spectacle met en scène son actrice préférée. Un troisième agira quant à lui par simple conformisme, imitant le comportement des spectateurs assis à ses côtés. Le mécanisme de la réduction de la dissonance cognitive, finalement, se manifestera chez un certain nombre de spectateurs et sera déterminant seulement chez certains d'entre eux.

La question difficile est la suivante : comment peut-on, à partir de cette description des comportements individuels, expliquer l'augmentation de la fréquence des ovations à Broadway au cours des vingt dernières années ? Notons d'abord qu'une explication des comportements individuels n'est pas susceptible de produire directement une explication de l'évolution de la *fréquence* des ovations. Elle conduira plutôt à une explication des ovations aujourd'hui, et autrefois. L'explication de l'évolution de la fréquence des ovations ne sera que la conséquence indirecte de l'explication des événements individuels. Le fait qu'un spectateur participe à l'ovation parce qu'il a réellement aimé le spectacle contribue à expliquer la présence d'une ovation, qui contribue à expliquer l'évolution de la fréquence des ovations, qui contribue à son tour à expliquer l'écart entre la fréquence des ovations hier et aujourd'hui. Semblable approfondissement est précisément ce qu'Elster définit comme la « procédure idéale » pour expliquer l'écart entre des faits²⁰.

Il y a cependant des raisons de résister à cette définition de la procédure idéale. Supposons que nous souhaitions expliquer l'augmentation de la fréquence des ovations à Broadway au cours des vingt dernières années. En quoi le fait de préciser qu'un individu a participé à une ovation parce qu'il a

19. Elster, *Explaining Social Behavior*, p. 13.

20. *Ibid.*, p. 12.

réellement aimé le spectacle nous rapproche-t-il d'une explication idéale ? Le problème n'est pas d'abord qu'il est difficile de recueillir ou de traiter les données individuelles, mais que ces données ne sont pas nécessairement pertinentes au regard de l'*explanandum*, dans la mesure où il n'existe pas de raison de penser que le comportement de cet individu contribue à rendre les ovations plus fréquentes aujourd'hui qu'autrefois. Inclure l'explication de son comportement n'est pas pertinent, parce que son comportement n'est pas susceptible de *faire la différence*²¹.

Bien sûr, la pertinence d'un facteur causal dépend étroitement de la manière dont on définit le phénomène à expliquer. Une partie de la résistance d'Elster à l'explication en termes de variance semble découler du fait qu'il ne considère pas l'écart entre deux variables au niveau agrégé comme un *explanandum* pertinent :

Les études *longitudinales* portent sur les variations dans le temps d'une variable dépendante. Les études *transversales* portent sur les variations entre des populations. Dans les deux cas, l'*explanandum* est transformé. Plutôt que d'essayer d'expliquer le phénomène « en lui-même », nous essayons d'expliquer comment il varie dans le temps et l'espace²².

On peut se demander cependant pourquoi la variation d'une variable entre des populations et dans le temps ne devrait pas être considérée comme un « phénomène » en bonne et due forme. En quoi la variation dans la fréquence des ovations est-elle moins un phénomène que la fréquence des ovations elle-même, ou que la réalisation d'une ovation particulière, ou encore que la participation à une ovation de tel ou tel individu ? Comme nous l'avons mentionné plus tôt, même un phénomène comme la réduction de la dissonance cognitive est défini sur la base d'un écart robuste entre les comportements d'une population de sujets dans des contextes expérimentaux légèrement différents.

Si Elster peut défendre la pertinence du recours aux explications individuelles, c'est précisément parce qu'il ne décrit pas de manière adéquate l'*explanandum* des études conduites au niveau agrégé. Les études longitudinales et transversales portent précisément sur l'écart entre les variables et non sur la valeur absolue de celles-ci. À partir du moment où l'on représente correctement l'*explanandum* de ces études, on peut comprendre pourquoi l'ajout d'explications de type individuel est rarement susceptible de contribuer à la qualité de l'explication et est même parfois susceptible d'y nuire.

Dans le cas qui nous intéresse, l'explication du comportement de tel ou tel spectateur peu sophistiqué n'est absolument pas pertinente pour expliquer l'augmentation de la fréquence des ovations, dans la mesure où on peut trouver des raisons légitimes de penser qu'au niveau agrégé l'impact du

21. Joseph Heath, 2009. *Methodological Individualism*, Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/methodological-individualism>

22. Elster, *Explaining Social Behavior*, p. 10.

comportement des spectateurs peu sophistiqués sur la fréquence des ovations est relativement constant. On peut dire la même chose de l'impact du comportement des spectateurs qui applaudissent par conformisme ou parce que le spectacle met en scène leur actrice préférée. À l'inverse, le mécanisme de réduction de la dissonance cognitive est pertinent, parce que l'accroissement du prix des billets est susceptible d'avoir accru la proportion de spectateurs en situation de dissonance cognitive et, incidemment, la fréquence des ovations.

Il est également intéressant de noter que, dans ce cas précis, l'ajout d'une explication du comportement individuel des spectateurs en situation de dissonance cognitive non seulement ne bonifierait pas l'explication de la variance, mais lui nuirait. En effet, on peut penser que la dissonance cognitive se manifeste chez les spectateurs de manière hétérogène, causant un changement de comportement seulement chez certains d'entre eux. Ces variations individuelles posent sans doute un problème scientifique intéressant, mais celui-ci n'est absolument pas pertinent pour expliquer l'écart entre la fréquence des ovations il y a vingt ans et aujourd'hui. En effet, l'*explanandum* est défini à un niveau d'agrégation où l'hétérogénéité des spectateurs n'est plus susceptible de faire la différence. Pour cette raison, il faut conclure non seulement que les mécanismes psychologiques peuvent intervenir dans l'explication des phénomènes agrégés sans inclure d'explication des comportements individuels, mais également que l'inclusion de telles explications est souvent susceptible de nuire à la pertinence de l'explication. L'individualisme n'est donc pas seulement un principe méthodologique trop exigeant, c'est un principe susceptible de produire de mauvaises explications.

6. Les explications du comportement sans les états intentionnels

À la section 3, nous avons mentionné que, selon Elster, des variables comme la qualité des spectacles ou la composition de l'auditoire étaient tout à fait susceptibles de contribuer aux explications en sciences sociales. Or, comme nous l'avons mentionné à la section 4, cela semble entrer en conflit avec son idée selon laquelle expliquer un comportement consiste à identifier les états intentionnels qui le causent. Des variables comme la qualité des spectacles et la composition des groupes ne comprennent en effet aucune référence explicite à des états intentionnels. Dans cette section, nous explorons une réponse possible à ce problème et montrons en quoi elle est insuffisante.

La réponse possible consiste à dire que des variables comme la composition des groupes ou la qualité des spectacles sont susceptibles de contribuer à l'explication précisément parce qu'elles renvoient de manière implicite à des mécanismes psychologiques produisant chez les spectateurs individuels des états intentionnels prévisibles. La variable de la qualité des spectacles pourrait ainsi figurer dans des explications précisément parce que nous tenons pour acquis qu'il existe chez les spectateurs un mécanisme psychologique bien connu qui conduit ceux-ci à vouloir ovationner les spectacles de

grande qualité. De même, la composition de l'assistance pourrait être invoquée à cause d'un mécanisme psychologique faisant en sorte que l'appréciation des spectateurs varie en fonction du groupe social auquel ils appartiennent. Dans les deux cas, une variable qui, en apparence, n'est pas reliée à des états intentionnels contribuerait à expliquer un comportement par son lien avec un mécanisme psychologique non controversé.

Cet argument pose encore un problème de pertinence. L'identification des états intentionnels causant l'action n'a pas toujours sa place dans l'explication du comportement. Dans plusieurs cas, en effet, ces états sont triviaux. Par exemple, nous n'expliquons pas que le spectateur peu sophistiqué participe à l'ovation en disant qu'« il désirait participer à l'ovation ». Elster est conscient de ce problème, et c'est sans doute pourquoi il soutient que :

Interpréter une action exige que nous l'expliquions par les croyances et les désirs (motivations) antérieurs de l'agent. Qui plus est, nous devons expliquer ces états mentaux eux-mêmes de manière à leur donner un sens, en les situant dans le complexe complet des désirs et des croyances. Une croyance ou un désir isolé, qui n'entretient pas le type normal de solidarité avec d'autres états mentaux, n'est qu'un fait brut susceptible d'expliquer le comportement mais pas de le comprendre²³.

Cette solution n'en est cependant pas une. L'idée de réclamer un examen du « complexe complet des désirs et des croyances » est à la fois trop exigeante et insuffisante. Elle est trop exigeante parce que le fait de révéler une seule croyance ou un seul désir permet souvent d'expliquer le comportement d'une manière tout à fait satisfaisante. Lorsque nous observons un individu agir d'une manière inattendue, il suffit souvent de lui imputer une fausse croyance pour expliquer son comportement. Il n'est pas nécessaire de situer cet état intentionnel dans un réseau plus large d'états intentionnels.

On trouve aussi des situations où l'examen du complexe des croyances et des désirs est insuffisant pour expliquer le comportement individuel. Dans le cas des ovations à Broadway, par exemple, on n'explique pas le comportement du spectateur peu sophistiqué en disant qu'« il désire participer à l'ovation », mais on ne l'explique pas non plus en reliant son désir à la croyance que le spectacle était formidable ou à celle qu'il faut ovationner les spectacles formidables. Ce que nous souhaitons savoir, c'est plutôt pourquoi cet individu a jugé formidable un spectacle qui était en réalité médiocre. Dans ce cas, la meilleure explication ne fera probablement pas intervenir de manière explicite des états intentionnels, mais révélera plutôt le « type » du spectateur : il s'agit d'un spectateur peu sophistiqué, c'est-à-dire qu'il n'a pas l'habitude d'être exposé aux spectacles de Broadway. Nous expliquons ainsi pourquoi son comportement diffère de celui du spectateur new-yorkais sans faire référence de manière explicite à ses états intentionnels.

23. *Ibid.*, p. 53.

L'absence de référence aux états intentionnels n'est d'ailleurs pas inhabituelle dans l'explication quotidienne des comportements. Les études du psychologue Bertram Malle, par exemple, montrent que les croyances et les désirs ne sont qu'un des facteurs auquel les gens font référence dans l'explication d'une action intentionnelle²⁴. Dans plusieurs cas, ils font plutôt référence à ce que Malle appelle des « facteurs habilitants », c'est-à-dire aux conditions qui ont rendu possible la réalisation d'une action. Ils expliquent, par exemple, l'évasion du prisonnier par le fait que le geôlier avait laissé la porte ouverte et non par le fait que le prisonnier désirait s'enfuir. Dans d'autres cas, ils font référence à une « histoire causale » expliquant l'acquisition d'un état intentionnel. C'est ce que nous avons fait avec l'exemple du spectateur peu sophistiqué : son comportement s'explique par une faible fréquentation préalable des spectacles de Broadway.

Un contre-argument possible viendrait souligner ici qu'il est possible de taire les états intentionnels pour des raisons de pertinence — c'est-à-dire pour éviter de surcharger inutilement une explication — mais qu'une *explication complète* ne peut éviter de les révéler. On pourrait ainsi distinguer une explication guidée par des contraintes pragmatiques d'une autre cherchant à déterminer dans son entièreté la structure causale d'un événement. Les états intentionnels devraient nécessairement figurer dans cette seconde explication, dans la mesure où leur présence est causalement pertinente à la production du comportement.

Ce contre-argument s'appuie cependant sur une prémisse contestable, en l'occurrence l'idée selon laquelle il existe une chose telle qu'une *explication complète*, celle à laquelle nous aboutirions si nous n'étions pas limités par des contraintes pragmatiques. Le problème est cependant que l'ensemble des facteurs causalement pertinents est tout simplement trop important pour figurer dans une explication, même du phénomène le plus simple. Par exemple, la production des applaudissements dépend non seulement de la présence d'innombrables états intentionnels, mais également du bon fonctionnement du cortex moteur, du foie et des artères. Or une explication qui inclurait ces facteurs deviendrait rapidement incompréhensible. Pour tout dire, elle aurait bien peu à voir avec ce que nous appelons communément une « explication ». Loin de viser la complétude, les bonnes explications sont celles qui savent bien tracer la frontière entre les variables devant faire l'objet d'une considération explicite et celles pouvant être reléguées à l'arrière-plan. Il n'y a aucune raison scientifique de penser que les états intentionnels doivent appartenir à l'un ou l'autre groupe. Ils jouent un rôle central dans plusieurs explications, mais ils ne sont pas une composante essentielle de *toute* bonne explication du comportement.

24. Bertram F. Malle, « Attributions as Behavior Explanations: Toward a New Theory », in D. Chadee et J. Hunter (dir.), *Current Themes and Perspectives in Social Psychology*, St. Augustine, Trinidad, SOCS, The University of the West Indies, 2007, pp. 3-26.

Cela nous ramène à notre propos principal. L'explication en termes de mécanismes psychologiques ne contribue pas à l'explication parce qu'elle fait référence à des états intentionnels. Elle y contribue parce que, dans ce cas précis, la transformation des états intentionnels chez le spectateur moyen (qui ne correspond à aucun spectateur individuel) est précisément ce qui fait en sorte que la fréquence des ovations est plus élevée aujourd'hui qu'autrefois. Dans d'autres situations, une bonne explication ne fera aucunement référence aux états intentionnels. Ce serait le cas, par exemple, si l'accroissement de la fréquence des ovations était dû à un changement dans la composition de l'auditoire ou dans la qualité des spectacles. Dans ces deux cas, l'explication ferait intervenir non pas les croyances et désirs du spectateur moyen, mais bien des facteurs extérieurs déterminant son comportement.

7. Conclusion

La position d'Elster associe une critique de l'analyse en termes de variance au niveau agrégé et une défense de l'individualisme méthodologique en tant qu'idéal régulateur en sciences sociales. Cet article a critiqué cette position de deux points de vue. D'une part, nous avons montré que les problèmes relatifs aux explications en termes de variance au niveau agrégé s'appliquaient également aux explications en termes de mécanismes psychologiques, privilégiées par Elster, qu'elles portent sur le comportement agrégé ou sur le comportement individuel. Si les mécanismes psychologiques contribuent à l'explication en sciences sociales, ce n'est pas parce qu'ils font référence à des états intentionnels, mais parce qu'ils expliquent mieux que les autres hypothèses ce qui fait la différence entre deux faits ou événements. D'autre part, nous avons soutenu que l'individualisme ne devait pas servir d'idéal régulateur pour les chercheurs en sciences sociales. Si l'hypothèse des comportements individuels est souvent essentielle pour produire une bonne explication, il existe des situations où elle est susceptible de nuire à la qualité de celle-ci en introduisant des éléments non pertinents, comme nous l'avons montré avec l'exemple des ovations à Broadway.

L'individualisme semble confronté à des problèmes insurmontables sur le plan méthodologique, mais il est peut-être toujours possible d'y adhérer en tant que thèse ontologique. Les tenants de l'individualisme méthodologique semblent parfois joindre à leur critique perspicace (et souvent légitime) des explications de haut niveau une défense beaucoup moins convaincante d'un individualisme ontologique. On dira, suivant Watkins (1957: 105), que « les individus sont les composantes ultimes du monde social²⁵ ». Elster fait un usage si sophistiqué de la psychologie humaine, il souligne avec tant d'insistance le caractère fluide et transitoire des états mentaux qu'on peut difficilement l'accuser d'adhérer à un individualisme ontologique naïf. Pourtant, il

25. John W. N. Watkins, « Historical Explanation in the Social Sciences », *British Journal for the Philosophy of Science*, 1957, 8, p. 105.

est difficile de voir sur quoi repose au bout du compte sa volonté de faire de l'individu, et particulièrement des états intentionnels individuels, le lieu par excellence de l'explication.

Il ne s'agit pas ici de contester l'idée que les états intentionnels puissent avoir un pouvoir causal réel, mais plutôt de se demander pourquoi ils devraient avoir une place privilégiée dans l'explication. Ne pourrait-on pas demander, suivant Kincaid, pourquoi Elster ne pousse pas le programme réductionniste plus loin en recommandant le passage direct aux explications neurologiques²⁶ ? Cette stratégie risquerait cependant de produire de nouvelles déceptions, puisque les explications en neurosciences sont elles-mêmes loin d'avoir un caractère fondamental. Comme les explications macrosociologiques, elles ont une portée limitée et sont historiquement contingentes, fragiles et stochastiques²⁷. Le véritable choix qui se pose à nous semble plutôt se situer entre une conception de la causalité et de l'explication qui autorise les explications non fondamentales (comme celles des neurosciences, de la psychologie ou des sciences sociales), ou une conception réductionniste qui ne voit la causalité qu'au niveau d'organisation le plus bas, tel que le définit par exemple la physique contemporaine.

Cette deuxième option pose plusieurs problèmes que nous ne pouvons ici qu'effleurer. Un premier problème est qu'une conception fondamentale de la causalité n'offre aucune orientation méthodologique pour toutes les disciplines en dehors de la physique fondamentale. Si on l'adopte, on rejette en dehors du champ de l'explication le travail de presque toutes les disciplines scientifiques. Des auteurs comme Frank Jackson et Philip Pettit ont bien cherché à réconcilier l'explication au niveau physique fondamental et l'explication aux niveaux non fondamentaux. Cette approche se heurte cependant à un second problème. Il ne va pas du tout de soi en effet que notre concept ordinaire de la causalité ait quelque rapport avec ce qui se passe au niveau physique fondamental, alors qu'il s'applique parfaitement et naturellement aux explications non fondamentales²⁸.

Une deuxième option consiste donc à admettre tout simplement les explications non fondamentales, c'est-à-dire à adopter une conception de la causalité qui reconnaît des pouvoirs causaux aux propriétés neurales, psychologiques ou sociales. Si l'on adopte cette voie, cependant, on ne comprend plus pourquoi les états intentionnels devraient bénéficier d'une place privilégiée dans l'explication. Leur pertinence — comme celle des autres types de variables — dépend essentiellement de la nature du phénomène que

26. Harold Kincaid, *Philosophical Foundations of the Social Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 181.

27. Carl F. Craver, *Explaining the Brain: Mechanisms and the Mosaic Unity of Neurosciences*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

28. James Woodward, « Mental Causation and Neural Mechanisms », dans J. Hohwy et J. Kallestrup (dir.), *Being Reduced: New Essays on Reduction, Explanation and Causation*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 218-262.

l'on cherche à expliquer et des autres considérations pragmatiques qui guident notre enquête.

En un sens, l'admission d'explications non fondamentales est une bonne nouvelle pour Elster, car elle permet de sauver une grande part des explications en termes de variance au niveau agrégé et, notamment, celles qui font appel à des mécanismes psychologiques, comme dans l'exemple des ovations à Broadway. L'œuvre d'Elster montre peut-être mieux que toute autre la pertinence d'utiliser de tels mécanismes dans l'explication en sciences sociales. Or ces explications ne respectent que rarement l'individualisme méthodologique auquel il adhère. Même si cela peut sembler contre-intuitif au départ, les explications psychologiques en sciences sociales font rarement référence aux états intentionnels des individus eux-mêmes. Toutefois, leur poids ne vient pas du fait qu'elle offre des explications individuelles, mais de la capacité du chercheur à démontrer leur plausibilité dans un contexte où les hypothèses de rechange peuvent être éliminées. À ce titre, les mécanismes psychologiques ne sont pas fondamentalement différents des autres mécanismes que nous utilisons pour expliquer des phénomènes au niveau agrégé, qu'il s'agisse de populations humaines ou de populations de neurones.

Philosophiques

philosophiques

Michel Seymour, *De la tolérance à la reconnaissance. Une théorie libérale des droits collectifs*, Montréal, Boréal, 2008, 704 p.

Nicolas Tavaglione

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045199ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045199ar>

[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

Tavaglione, N. (2010). Compte rendu de [Michel Seymour, *De la tolérance à la reconnaissance. Une théorie libérale des droits collectifs*, Montréal, Boréal, 2008, 704 p.] *Philosophiques*, 37 (2), 527–533. <https://doi.org/10.7202/045199ar>

Comptes rendus

Michel Seymour, *De la tolérance à la reconnaissance. Une théorie libérale des droits collectifs*, Montréal, Boréal, 2008, 704 p.

Lorsqu'il feuillette pour la première fois le dernier livre de Michel Seymour, le lecteur ne peut manquer de s'écrier, tremblant héritier de Cyrano de Bergerac: « Ce n'est pas un livre: c'est une somme, c'est un atlas, c'est une Bible! Que dis-je, c'est une Bible? c'est un Léviathan ». Et cette impression perdure quand la lecture enfin s'achève. En sept cents pages serrées, l'auteur progresse méticuleusement, d'obstacle en obstacle, d'objection en objection, d'adversaire en adversaire, jusqu'à sa destination: la justification, dans le cadre et *au nom* du libéralisme, de droits collectifs dotés d'une importance égale aux droits individuels — et, plus généralement, la célébration de la diversité culturelle et la condamnation de l'« impérialisme culturel anglo-américain » (406).

Dans une première partie, Seymour analyse le concept de reconnaissance, en retrace la généalogie hégélienne, en défend la pertinence normative et retrace les motifs individualistes du dédain libéral pour la reconnaissance des peuples. Dans une deuxième partie, il décortique et défend le libéralisme politique, amende le droit des gens rawlsien qui en est l'extension internationale, montre comment il doit accueillir favorablement la diversité culturelle et la valorisation des peuples, et explique comment on doit comprendre la possibilité d'un « nationalisme cosmopolitique ». Dans une troisième et ultime partie, enfin, il construit et précise la théorie des droits collectifs pour laquelle il a déblayé le terrain — sans s'abstenir, au passage, de réfuter les dernières objections qui, tels des francs-tireurs en retard sur la défaite de leur armée, osent traîner encore sur son chemin. C'est un tour de force, qui mérite chapeau bas.

Le cadre théorique dans lequel Seymour veut ancrer sa défense des droits collectifs est celui du *libéralisme politique* du « deuxième Rawls »: renonçant à arrimer le libéralisme dans la moindre doctrine compréhensive, comme on sait, Rawls abandonne le libéralisme individualiste, trop métaphysique, au profit d'un libéralisme « politique » prenant pleinement acte du pluralisme raisonnable des doctrines compréhensives que programme immanquablement la vie dans une société démocratique. Dans cette perspective, commente Seymour, la valeur première du libéralisme n'est plus l'autonomie individuelle en un sens kantien, puisque le pluralisme raisonnable nous interdit de privilégier la philosophie de Kant par rapport à ses rivales. La valeur première du libéralisme politique est bien plutôt la *tolérance* — entendue comme un principe politique, et non comme une attitude subjective, commandant le respect mutuel et la garantie d'un « traitement statutaire égal [...] dans l'espace politique » (267, 103). Et la vertu majeure

d'un tel libéralisme détaché de son héritage individualiste, c'est qu'il permet une authentique neutralité entre conceptions du bien — et notamment une neutralité bienvenue dans le débat qui oppose individualistes et communautariens :

Rawls propose des conceptions institutionnelles et politiques de la personne et du peuple qui lui permettent de rester neutre à l'égard du débat entre individualistes et communautariens. L'autonomie individuelle n'est plus, dans la nouvelle perspective de Rawls, la valeur libérale la plus importante. C'est bien plutôt la tolérance qui constitue désormais la valeur fondamentale (19).

Tel est donc le socle normatif sur lequel repose le bâtiment des droits collectifs. Mais comment passer de la tolérance à la reconnaissance des différences culturelles et à la justification des droits collectifs ? Comment fonder, sur une telle base libérale amendée, une « politique de la reconnaissance » définie comme « toute mesure, constitutionnalisée ou non, cherchant à promouvoir ou à protéger la différence ou le respect égal entre des personnes ou entre des peuples, dans le but de traduire une certaine forme de respect ou d'estime et de contrer toute forme d'humiliation dirigée contre leur identité statutaire » (106) ? L'argument central de Seymour se déploie en trois temps.

a) Premièrement, il démontre la nécessité de *tolérer les peuples* (345-350) au moyen du syllogisme suivant :

1. Le libéralisme politique exige la tolérance et donc commande le respect « à l'égard des intervenants dans l'espace politique » (350).
2. Or les peuples sont des « intervenants dans l'espace politique » (350).
3. « Donc le libéralisme politique commande le respect à l'égard de tous les peuples » (350).

Mais la tolérance n'est pas encore la reconnaissance, puisque la première commande le respect tandis que la seconde présuppose l'*estime* :

Le respect à l'égard des peuples ne permet pas à lui seul de justifier des politiques de la différence, des politiques de pluralisme culturel ou des politiques de discrimination positive. Valoriser est plus que simplement respecter. Le respect est une chose et l'estime en est une autre (351).

Tandis que le respect exige la garantie, aux personnes et aux peuples, d'un statut égal dans l'espace public, l'estime, elle, commande au contraire la reconnaissance d'un « statut différencié » — pouvant prendre la forme de permissions ou d'exemptions spéciales (101).

b) Pour franchir l'écart entre respect et estime — entre statut égal et statut différencié —, Seymour développe alors le deuxième temps de son argument, qu'on peut synthétiser comme suit (351-366) :

1. Le libéralisme politique commande le respect à l'égard des peuples.

2. Or il existe des contextes nationaux ou supranationaux dans lesquels « apparaissent des rapports de domination entre les cultures » (361).
3. Or le respect condamne la domination, qui doit donc être corrigée.
4. Ce correctif doit prendre la forme d'un principe public « qui affirme la valeur de la diversité des cultures sociétales » (361) et condamne de ce fait le mépris, l'oppression et la domination impérialistes d'une culture par une autre.

Par le biais de cet argument, Seymour passe donc ainsi d'une exigence de respect des peuples à une exigence d'estime, non pas directement des peuples, mais de leur diversité — capturée par ce qu'il nomme le « PVDC » : principe affirmant la valeur de la diversité culturelle (356 sqq.).

c) Vient enfin le troisième temps de l'argument visant à dériver, du « PVDC », un principe exigeant une « politique active de *valorisation* du peuple » (351) passant par la reconnaissance d'un « statut différencié » et des droits collectifs associés à un tel statut (101). Le raisonnement de Seymour prend la forme suivante :

1. La diversité culturelle est une valeur.
2. Or les peuples sont des sources de diversité culturelle : sources *externes*, au sens où la langue, les institutions, l'histoire et le « contexte de choix » propres au peuple X distinguent ce dernier du peuple Y, de telle sorte que X et Y sont l'un pour l'autre, dans leurs rapports extérieurs, des sources de diversité ; et sources *internes*, puisque les sociétés démocratiques hébergent souvent une diversité de peuples réunis sur le même « territoire » national (351-352).
3. Donc, puisque qui valorise la fin doit valoriser les moyens, les peuples ont une valeur.

Les sceptiques ne manqueront pas ici de sourciller : en appelant au respect et à l'estime des peuples, Seymour ne réintroduit-il pas le communautarisme — et ne perd-il pas tout titre à la neutralité revendiquée plus tôt ? C'est en réponse à ce type de doutes que Seymour peut opposer une des idées les plus originales du livre. En renonçant à l'individualisme, le libéralisme politique introduisait une conception *politique et institutionnelle des personnes* :

Le libéralisme politique s'appuie sur une conception politique de la personne. La personne politique est la personne pensée à partir de son identité institutionnelle. Elle est le citoyen au sein d'une société, c'est-à-dire au sein d'un peuple institutionnellement organisé. Ainsi caractérisée, l'identité institutionnelle de la personne s'accorde avec une diversité de conceptions métaphysiques (265).

De la même manière, propose Seymour, on peut concevoir les peuples comme des entités institutionnelles et politiques — et non pas métaphysiques.

Un « peuple », dans cette perspective, ne doit pas être vu comme un organisme communautarien soudé autour de valeurs partagées, de projets collectifs ou de narrations communes. Il ne se distingue pas, pour reprendre la terminologie de Kymlicka récupérée par Seymour, par le « caractère de sa culture » : « valeurs morales, croyances religieuses, modes de vie, conceptions de la vie bonne, conceptions du bien commun » (21). Il se distingue au contraire par la « structure de sa culture » — « langue, histoire et appareil institutionnel publics communs » (21) — jointe à un « vouloir-vivre collectif » et « offrant un contexte de choix » (417). Le « peuple » de Seymour, partant, n'a rien à voir avec le « peuple » des communautariens : une langue, une histoire et un appareil institutionnel ne sont nécessairement liés à aucune conception particulière du bien — mais fonctionnent comme les conditions de possibilité et l'arrière-plan social de toute conception du bien. L'identité publique commune d'un peuple n'implique aucune identité morale commune ; le peuple est une entité politique et non pas métaphysique :

On peut faire usage d'une conception politique des peuples pourvu que l'on se rapporte seulement à une autoreprésentation identitaire véhiculée au sein d'une population partageant une ou des langues, un même ensemble d'institutions et une même histoire. Ainsi conçu, le peuple est pensé exclusivement à partir de sa personnalité publique. Peu importe ce que sont les personnes et les peuples en soi, le fait est que les individus et les populations agissent dans la réalité politique en faisant intervenir une certaine représentation d'eux-mêmes au sein de certaines institutions (477).

Et Seymour de pouvoir préciser : « La conception institutionnelle du peuple permet ainsi d'éviter aussi de se laisser embrigader dans une conception communautarienne » (416).

Mais les sceptiques n'en resteront pas là, et ils demanderont avec Kwame Anthony Appiah : *toutes* les cultures méritent-elles de se voir accorder une valeur — « y compris celle du KKK et celle des talibans » (407) ? On trouve sous la plume de Seymour deux réponses à cette question.

La première, sous forme de « retour à l'expéditeur », vient atténuer la force du problème. On veut opposer, à la valorisation des cultures et des peuples qu'elles nourrissent, l'existence de cultures moralement ignobles ? Mais on peut tout aussi bien opposer, à la valorisation des individus, l'existence de personnalités infâmes :

On pourrait réagir de la même façon qu'Appiah à son affirmation que toutes les personnes sont importantes. Toutes les personnes, vraiment ? Y compris Charles Manson, Pol Pot et Adolf Hitler ? En fait, quand on dit que toutes les personnes sont importantes, on pense aux citoyens. Tous les citoyens doivent avoir des droits égaux, y compris lorsqu'il s'agit de personnes ignobles [...]. Dans leur identité morale particulière, certaines personnes n'ont aucune importance, mais, en tant que citoyens, elles doivent avoir les mêmes droits que les autres, y compris le droit à un procès juste et équitable (408).

L'individualisme moral est sauvé des cas ignobles par la distinction entre l'identité morale des personnes et leur identité politique et institutionnelle — conformément à cette croyance libérale fondamentale selon laquelle tout le monde, même les salauds, a droit aux protections de l'État de droit. La même voie de salut est ouverte aux peuples, puisqu'on peut distinguer l'identité morale des peuples et leur identité politique et institutionnelle. Dans les deux cas, les entités publiques doivent se voir reconnaître un statut égal — et donc être également respectées. Une telle rebuffade, on l'admettra, est à la fois caustique et élégante.

La seconde réponse de Seymour est plus substantielle. Tous les peuples, concède-t-il, ne méritent pas le respect ni l'estime : « Les seules identités morales collectives qui sont tolérées sont celles qui respectent pleinement les principes du libéralisme politique » (360).

Seymour est en effet soucieux de parer à l'une des difficultés bien connues de la tolérance libérale — à savoir le risque que l'« ouverture » de la tolérance libérale finisse par flirter avec le « relativisme » (289). Sans entrer dans les détails, le remède préconisé par Seymour consiste à « développer une théorie idéale incluant les peuples qui, bien que s'inscrivant dans un cadre démocratique et ayant bénéficié d'un système de droits et libertés étendus, choisissent librement de se doter d'un ensemble d'institutions qui traduisent une conception particulière de la vie bonne ou une conception particulière du bien commun » (291). Les peuples valorisés, dans la perspective de Seymour, sont ceux qui s'inscrivent sur un continuum allant des sociétés libérales au sens le plus plein du terme aux « sociétés communautariennes démocratiques » — dont l'exemple le plus clair donné par Seymour est la société israélienne (299) — entendues comme des sociétés où le système libéral démocratique est mis au service d'une « quête d'authenticité » (294) et où, conformément aux positions communautariennes, tout changement dans la conception commune du bien est vécu, non comme le choix nouveau d'un acteur désincarné toujours identique, mais comme une « transformation par laquelle la société initiale devient une autre société » (294). De telles sociétés n'en demeurent pas moins libérales dans la mesure où les dissidents ne sont pas opprimés et où la délibération publique sur le bien commun est ouverte à toutes et tous.

On le voit, le travail de Seymour est considérable — et il est impossible ici de rendre justice à toutes ses ramifications. Si l'argument impressionne par sa minutie et sa cohérence, et convainc presque, le livre laisse néanmoins certaines questions centrales dans un flou assez frustrant. Mentionnons deux points.

D'abord, Seymour répète à l'envi que sa théorie prétend ajouter les droits collectifs des peuples aux droits individuels classiques tout en restant dans le cadre libéral. Il s'agit, pour ne pas revenir par la bande au libéralisme traditionnel, de *ne pas hiérarchiser* droits individuels et droits collectifs. Mais bien sûr, des conflits peuvent survenir. Seymour n'hésite

pas à envisager la possibilité de « restrictions raisonnables aux droits et libertés individuels » au nom du « respect de l'identité des peuples » (268). Mais dans le même temps, il restreint le champ d'application de la tolérance aux peuples qui « respectent pleinement les principes du libéralisme politique » (360). Comment réconcilier ces deux suggestions — qui, conjointes, entraînent la proposition étrangement circulaire qu'il peut être raisonnable de restreindre les libertés individuelles au nom du respect de peuples qui respectent les principes libéraux ? Si ces restrictions dépassent l'interdiction de la diffamation, de l'incitation à la haine et de l'appel au meurtre, on ne voit pas où Seymour veut précisément en venir. Il invoque l'exemple des caricatures danoises de Mahomet (268-269), qui n'est guère convaincant : si un peuple respecte les principes libéraux, il respecte la liberté d'expression ; s'il respecte la liberté d'expression, il respecte la liberté de la presse ; s'il respecte la liberté de la presse, il doit s'abstenir, face à des caricatures qui lui déplaisent, de transformer le sentiment d'offense en revendication politique ; donc il n'y a aucune raison, face à un peuple respectant les principes libéraux, de restreindre ce que Ruwen Ogien appelle « la liberté d'offenser ». Bref, les rapports entre droits individuels et droits collectifs demeurent sous-élaborés, sous la plume de Seymour. Et faute d'éclaircissements, on ne peut s'étonner que les amis du libéralisme préfèrent s'en tenir aux droits individuels — de peur que le flou ne serve la cause de ceux qui voudraient, par exemple, limiter la libre expression des athées dont les paroles pourraient heurter les bigots de toute farine.

Ensuite, on peut rester sceptique face au point *a2* de l'argumentaire de Seymour (« Les peuples sont des intervenants dans l'espace politique ») et à la conception institutionnelle des peuples qui l'accompagne. Qu'ils le veuillent ou non, les peuples n'interviennent pas directement en tant que tels dans l'espace politique. Certes, si un peuple est organisé institutionnellement, certains *représentants* dudit peuple peuvent intervenir, comme Raoni, dans l'espace politique. Passer du représentant au représenté, en ignorant les subtilités de la relation qui les unit, c'est un peu — pour parler comme Rabelais — prendre le signe pour la chose signifiée. Les représentants peuvent être fidèles ou non, honnêtes ou non, animés ou non d'esprit public. Ils peuvent être ou non « la voix » de celles et ceux qu'ils représentent. Et c'est tout le problème : pour ne pas accorder aux représentants un crédit automatique, et leur concéder sans esprit critique le statut de voix du peuple dont ils se réclament, il faut distinguer soigneusement représentant et représenté pour voir si les intérêts de ce dernier sont loyalement défendus. Comment faire ? Je ne peux demander directement son avis au peuple, car celui-ci — outre celle que lui prêtent ses représentants — n'a pas de voix. Or c'est précisément la voix des représentants qu'il s'agit d'évaluer. Il faut donc dépasser la personne collective, évasive, pour demander leur avis aux individus concernés. Et le statut des peuples en tant qu'intervenants politiques est ainsi ramené à sa base ontologiquement individualiste. Seymour ne veut pas s'aventurer sur

le terrain de la métaphysique sociale, pour rester neutre dans le débat entre communautaristes et individualistes. On comprend la motivation d'un tel refus ; mais il n'est pas dit que la manœuvre fonctionne. Et si l'existence des peuples comme sources autonomes et non individualistes de revendications morales légitimes n'est pas plausible, c'est tout l'édifice de Seymour qui est menacé. Mais je ne doute pas un instant qu'il ait sous la manche plus d'une réponse à ces réserves dubitatives.

NICOLAS TAVAGLIONE

Université de Genève

Robert Theis, *Jonas. Habiter le monde*, Paris, Michalon, « Le bien commun », 2008, 122 p.

L'ambition de Robert Theis est clairement affichée : restituer l'infrastructure extrêmement ample de l'œuvre de Hans Jonas, entre les moments ontologique, théologique et éthique. On retrouve ainsi dans cet ouvrage les quatre grands volets des investigations philosophiques de Jonas, qui sont : « l'esprit gnostique », « une philosophie de la vie et de l'homme », « une éthique de la responsabilité » et « Dieu dans le monde ». L'A. fonde ses analyses sur une thèse originale selon laquelle le fil qui relierait les différents moments de l'œuvre entière de Jonas se trouve dans ses premiers travaux sur les doctrines gnostiques des premiers siècles chrétiens développées par Jonas à l'Université de Marbourg. Cette interprétation originale ne va pas de soi puisqu'elle rompt avec l'affirmation de Jonas lui-même selon laquelle sa philosophie « ne commence pas avec ses recherches sur la gnose, mais avec l'effort de penser la biologie » (p. 10).

La première étape de l'ouvrage, consacrée à l'esprit gnostique, consiste à montrer que ce qui intéresse Jonas dans l'étude de la gnose, ce n'est pas tant la question des sources ou la reconstruction de la pensée gnostique, mais « l'esprit gnostique ». L'idée directrice de cette étude tient d'abord dans le souci d'un dépassement du dualisme métaphysique qui caractérise l'expérience gnostique et qui « comporte d'une part un dualisme entre Dieu et le monde, et de l'autre un dualisme entre l'homme et le monde, qui est le reflet du premier » (p. 15). De manière sans doute significative, c'est en recourant aux analyses heideggériennes, et en particulier à l'analyse existentielle, à ses méthodes interprétatives et à sa compréhension du *Dasein*, exposées dans *Sein und Zeit* (1927), que Jonas trouve le cadre phénoménologique pertinent pour comprendre l'expérience fondamentale de l'homme gnostique s'éprouvant comme étranger au monde et à ses fins. À partir de ses recherches érudites sur un monde presque oublié de l'Antiquité tardive et qu'il appellera plus tard « le jardin de la Gnose », Jonas risque une lecture gnostique de la dynamique du nihilisme moderne, de l'existentialisme contemporain et de son expérience de soi-même exprimés par les gnostiques sous le sentiment

Robert Theis, Jonas. *Habiter le monde*, Paris, Michalon, « Le bien commun », 2008, 122 p.

Carl R. Bolduc

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045200ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045200ar>

[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

Bolduc, C. R. (2010). Compte rendu de [Robert Theis, Jonas. *Habiter le monde*, Paris, Michalon, « Le bien commun », 2008, 122 p.] *Philosophiques*, 37 (2), 533–537. <https://doi.org/10.7202/045200ar>

le terrain de la métaphysique sociale, pour rester neutre dans le débat entre communautaristes et individualistes. On comprend la motivation d'un tel refus ; mais il n'est pas dit que la manœuvre fonctionne. Et si l'existence des peuples comme sources autonomes et non individualistes de revendications morales légitimes n'est pas plausible, c'est tout l'édifice de Seymour qui est menacé. Mais je ne doute pas un instant qu'il ait sous la manche plus d'une réponse à ces réserves dubitatives.

NICOLAS TAVAGLIONE

Université de Genève

Robert Theis, *Jonas. Habiter le monde*, Paris, Michalon, « Le bien commun », 2008, 122 p.

L'ambition de Robert Theis est clairement affichée : restituer l'infrastructure extrêmement ample de l'œuvre de Hans Jonas, entre les moments ontologique, théologique et éthique. On retrouve ainsi dans cet ouvrage les quatre grands volets des investigations philosophiques de Jonas, qui sont : « l'esprit gnostique », « une philosophie de la vie et de l'homme », « une éthique de la responsabilité » et « Dieu dans le monde ». L'A. fonde ses analyses sur une thèse originale selon laquelle le fil qui relierait les différents moments de l'œuvre entière de Jonas se trouve dans ses premiers travaux sur les doctrines gnostiques des premiers siècles chrétiens développées par Jonas à l'Université de Marbourg. Cette interprétation originale ne va pas de soi puisqu'elle rompt avec l'affirmation de Jonas lui-même selon laquelle sa philosophie « ne commence pas avec ses recherches sur la gnose, mais avec l'effort de penser la biologie » (p. 10).

La première étape de l'ouvrage, consacrée à l'esprit gnostique, consiste à montrer que ce qui intéresse Jonas dans l'étude de la gnose, ce n'est pas tant la question des sources ou la reconstruction de la pensée gnostique, mais « l'esprit gnostique ». L'idée directrice de cette étude tient d'abord dans le souci d'un dépassement du dualisme métaphysique qui caractérise l'expérience gnostique et qui « comporte d'une part un dualisme entre Dieu et le monde, et de l'autre un dualisme entre l'homme et le monde, qui est le reflet du premier » (p. 15). De manière sans doute significative, c'est en recourant aux analyses heideggériennes, et en particulier à l'analyse existentielle, à ses méthodes interprétatives et à sa compréhension du *Dasein*, exposées dans *Sein und Zeit* (1927), que Jonas trouve le cadre phénoménologique pertinent pour comprendre l'expérience fondamentale de l'homme gnostique s'éprouvant comme étranger au monde et à ses fins. À partir de ses recherches érudites sur un monde presque oublié de l'Antiquité tardive et qu'il appellera plus tard « le jardin de la Gnose », Jonas risque une lecture gnostique de la dynamique du nihilisme moderne, de l'existentialisme contemporain et de son expérience de soi-même exprimés par les gnostiques sous le sentiment

de la crainte de la solitude de l'homme dans l'existence terrestre, sentiment que Pascal a décrit comme : « abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraie... » (Pensées, 88, 205). La reconstruction de ce que les gnostiques qualifient de nihilisme antique doit à son terme mettre en lumière les « racines » du nihilisme moderne et de l'existentialisme contemporain qui, au ^{xx}^e siècle, sont compris, au moins en partie, comme le résultat de « l'indifférence de la nature et l'aliénation de l'homme par rapport à la nature » (p. 24). C'est dans ce contexte que prend forme la réaction de Jonas au nihilisme et qu'il a été conduit, non seulement à surmonter toute forme de dualisme qui opposerait la matière à l'esprit, mais aussi à maintenir l'hypothèse d'un Dieu définissable au regard des conditions de l'expérience contemporaine. Contre cet acosmisme, Jonas propose pour tâche à la philosophie de penser le dépassement du monisme matérialisme incapable de rendre justice intégralement aux phénomènes de la vie en montrant l'ancrage biologique de l'homme dans la nature.

Dans la deuxième étape de l'ouvrage, consacrée à l'explication de la philosophie de la biologie, l'A. explique que la radicalisation du paradigme de l'idée de nature élaboré par Francis Bacon et qui s'est imposé à partir du ^{xvii}^e siècle est le moment décisif qui a ruiné un régime de savoir développé depuis l'Antiquité, et ordonné autour de la vision classique d'un cosmos hiérarchisé et ordonné selon les notions de qualités et de fins, pour le remplacer par une conception de la nature en tant qu'expression silencieuse d'un être indifférent, une simple machine obéissant à des configurations voulues par un Dieu mathématicien. C'est à partir de cette vision du monde, comme la perte d'efficience du monde suprasensible, que le nihilisme moderne impose à l'homme un Dieu en exil qui ne se révèle que par sa puissance dans un univers confié à l'homme. Du point de vue de la théologie gnostique qui connaît un Dieu ontologiquement acosmique, l'examen de la puissance divine conduit à la découverte du nihilisme moderne avec ce qu'Heidegger entendait par les mots de Nietzsche, « Dieu est mort », et à ses conséquences : la dévaluation des valeurs suprêmes dont le nihilisme est l'expression. Jonas complète la description du paradigme par sa critique de l'expulsion radicale, non seulement par la science moderne, mais aussi par un nihilisme cosmique plus général, de toute explication des phénomènes naturels par des causes finales, ouvrant ainsi la porte au « matérialisme moniste ». Il faut sans doute faire droit à ce combat contre les représentations anthropomorphiques de la nature. Il n'en demeure pas moins, pour Jonas, que l'exclusion de la téléologie n'est pas un résultat inductif à partir de l'expérience, mais reste uniquement sous la forme d'un interdit *a priori* de la science. C'est l'examen des aspects philosophiques du darwinisme qui permet à Jonas de montrer qu'en accord avec la science moderne l'évolutionnisme conduit à l'existentialisme nihiliste léguant, en outre, au sujet humain l'illusion de sa liberté absolue dans le contexte d'une solitude radicale au sein du monde. Dans l'unité du vivant et au sein du vivant, l'être

humain exige un point de vue unique à partir duquel on peut le saisir dans son unité. Fondamentalement, on ne peut résoudre la difficulté par une simple théorie de la connaissance, ni même par une critique de l'esprit humain, mais plutôt par une métaphysique non dualiste conçue comme une médiation entre la nature et la liberté et qui assure à l'être humain, individu ou espèce, sa plus grande dignité, pourvu qu'il soit apte à la responsabilité.

Pour combattre le « matérialisme moniste », Jonas se détache de la biologie elle-même telle que la conçoivent les sciences modernes de la nature, principalement la physique et la chimie, pour rétablir une perspective téléologique de la nature qui irait, contrairement au modèle mécaniste qui rejette toute considération axiologique de la nature, jusqu'à percevoir l'existence d'un phénomène originaire commun à tous les êtres vivants et qui définirait la vie elle-même : celui du métabolisme (*Stoffwechsel*). Le métabolisme implique une dimension d'intériorité comme phénomène de l'auto-organisation qui atteste une présence implicite de la liberté dans l'organisme réel le plus simple. Sur le plan général d'une analyse du mode d'être propre à l'ensemble des organismes vivants, c'est le rôle du métabolisme de conserver l'identité du vivant, malgré la transformation du substrat matériel dans le temps et son ouverture à ce dont le vivant a besoin pour jouir d'une liberté toujours plus différenciée. Par son analyse du métabolisme, Jonas trouve l'origine de son ontologie anti-gnostique « dans une relation positive au monde » (p. 41) et surmonte l'antifinalisme de la conception moderne du monde pour en dégager les constituants fondamentaux. Le phénomène du métabolisme est ce qui se trouve au fond de toute organisation intérieure — il en va ainsi de la vie elle-même — tout en maintenant sa continuité et son identité subjective sous peine de cesser d'être. On comprend désormais que ce phénomène revient essentiellement à penser les liens qu'entretiennent le degré d'individuation du vivant et son ouverture au monde, intériorité et subjectivité du vivant dans sa dépendance vis-à-vis de la matière et à la possibilité de s'en affranchir, au risque permanent de sa destruction. La description par Jonas des étapes de l'hominisation, où surgissent la connaissance et la liberté, ouvre sur une responsabilité qui implique la distinction du Bien et du Mal corrélative de la perception de fins dans les choses elles-mêmes comme faisant partie de leur nature, ainsi qu'une médiation théologique.

Dans son troisième volet, l'A. annonce l'exigence pour Jonas de reconstruire la réflexion éthique dans le contexte de la résistance au nihilisme en s'interrogeant sur la réintroduction dans son naturalisme d'une ontologie du vivant, voire d'une théologie qui la sous-tendrait, et sur les conséquences qu'elle appelle. Pour mieux saisir l'ampleur que Jonas tient à donner à son projet éthique, tel qu'il s'expose dans la préface du *Principe Responsabilité*, il convient de comprendre le nouveau défi lancé par les nouvelles technologies contemporaines, qui ont pour effet de bouleverser l'univers des éthiques traditionnelles et d'imposer une nouvelle dimension à la responsabilité jamais imaginée auparavant. La responsabilité de l'homme à l'égard de

l'avenir de l'humanité constitue la question centrale de l'éthique de Jonas, mais il lie aussi cette question à l'avenir de la nature. Par l'intervention croissante de l'homme sur la nature, cette dernière devient particulièrement vulnérable. L'effet de désarroi de la pensée devant ces nouvelles puissances se trouve renforcé par un second élément, qui tient de l'abandon volontaire de toutes perspectives téléologiques dans l'ordre de la réflexion morale. L'éthique traditionnelle vise seulement les actions immédiates de l'homme individuel et demeure attachée à un contexte de vie directe sur un horizon d'avenir limité à sa durée de vie prévisible. Cette forme d'éthique pouvait faire l'économie d'une théorie ontologique et rester sur un plan strictement anthropocentrique; l'intégrité de l'essence humaine ne se trouvait pas menacée d'une altération, par exemple, par la génétique et la médecine: la technique attachée à l'homme lui-même comme produit porte avec elle la perspective de la vulnérabilité de l'homme et de la possible disparition de l'humanité. Le « principe responsabilité » requiert à l'égard de la nature l'idée de la condition humaine produite par l'être créé, c'est-à-dire l'existence d'une essence de l'homme et une obligation à l'égard de Dieu qui tire son origine du schéma ontologique hérité du récit biblique de la création avec la position qu'il assigne à l'homme dans la nature. Se dévoile ainsi l'horizon polémique de l'ouvrage. De ce point de vue, le « principe responsabilité » étendrait les contours de la réflexion éthique jusqu'aux frontières de la théologie de l'histoire. L'obligation de la conservation de l'être et la responsabilité à son endroit introduisent un nouvel aspect dans la problématique de Jonas, à savoir celui de la valeur absolue de « l'homme en tant qu'homme ».

C'est précisément le fait de penser la responsabilité de l'homme à l'égard de la vie de l'humanité comme une fin en soi objective au sein de la nature, plutôt qu'à un bilan historique des activités humaines, qui permet à celle-ci d'acquérir une valeur propre. La question de la valeur demeure attachée, non pas à une obligation ou à une loi morale en tant que telle qui serait la cause et l'objet de la valeur, mais à l'être reconnu dans sa plénitude comme valeur inhérente. L'exigence de réalisation procède de l'idée de l'être comme désir de maintenir son être dans l'existence. Toutefois, pour que le consentement du sentiment à la valeur d'une chose soit effectif, il faut que l'obligation objective de la responsabilité vienne s'y ajouter en liant tel sujet à tel objet, et nous faire agir en sa faveur.

Dans ce contexte philosophique, l'A. montre que, pour Jonas, la responsabilité parentale à l'égard de la vie de l'enfant inclut aussi une responsabilité de l'humanité à l'égard de tout nouveau-né. Suit une analyse minutieuse d'un second type de responsabilité paradigmatique: celle de l'homme politique qui doit veiller par sa prudence à la survie de l'humanité. Jonas interprète la responsabilité de l'homme politique comme objet de renoncement personnel au pouvoir devant faire place à un pouvoir portant sur les conditions de possibilité de ce qui se trouve menacé. Jonas reconnaît

une certaine gratitude envers Marx pour son projet d'une éthique du futur, mais il critique sa philosophie utopique de l'histoire qui présuppose la technique et la technologie comme déterminantes pour instaurer la société nouvelle. Cette critique de l'utopie marxiste se double d'un plaidoyer anti-gnostique à lire contre le dualisme métaphysique que le marxisme et la gnose tentent d'instaurer comme développement historique nécessaire qui viendrait disculper l'homme de sa responsabilité.

C'est dans sa quatrième et dernière étape que l'ouvrage atteint son point culminant, dans un examen à la fois de la théodicée après les événements d'Auschwitz et dans la problématique d'un mythe cosmo-théogonique de Jonas en corrélation avec son projet même d'une éthique de la responsabilité. Le premier mérite de ce rapprochement est de mettre en évidence la souveraineté divine empruntée à la mystique juive d'obéissance lourianique. Dans cette conception hétérodoxe de Dieu, Louria exposait sa doctrine de la création *ex nihilo* comme une contraction de Dieu en lui-même qui aurait eu pour effet de libérer le vide initial à partir duquel l'univers aurait surgi. Dieu, en créant, se serait dispersé, disséminé, et aurait renoncé à sa toute puissance, et donc à son être propre, afin que la réalité du monde soit dans le temps et l'espace. Le « Dieu éclaté » aurait pris le risque, en laissant libre cours aux possibles, au hasard et à la multiplicité du devenir dans la création, de dépendre de ses créatures, d'en devenir tributaire, jusqu'à avoir besoin d'elles pour sa propre rédemption. L'idée complémentaire de cette métaphysique est que la vie en général et l'homme en particulier, comme possédant la connaissance et la liberté, ces dons à double tranchant, auraient une responsabilité éthique qui pourrait travailler, soit dans le sens de la création, ce qui permettrait de restaurer la totalité originelle d'une déité souffrante avec sa création, soit dans le sens de la destruction de la création. Ce mouvement de l'abandon de Dieu à un monde en devenir atteint alors son sommet puisque l'homme, non plus créé « à l'image de Dieu, mais pour l'image de Dieu », détient une responsabilité envers le monde, qui implique sa prise en charge du sort du monde, et envers la transcendance. Au terme de ce parcours, l'A. nous révèle l'orientation ultime de l'éthique de la responsabilité de Jonas formée au travers de la voie métaphysico-théologique contre ses dévalorisations existentialistes.

Face à l'extrême amplitude de l'œuvre de Jonas, l'ouvrage de l'A. constitue une aide précieuse pour tous ceux qui souhaitent, non seulement s'initier, mais aussi comprendre une philosophie audacieuse et souvent radicale dans ses propositions. On ne peut que souhaiter que cet ouvrage trouve de nombreux lecteurs pour profiter d'une pensée claire qui invite, en suivant la pensée de Jonas, à élucider ses intentions philosophiques.

CARL R. BOLDUC

Université du Luxembourg

Susan Moller Okin, *Justice, genre et famille*, Paris, Flammarion, 2008 (traduction de *Justice, Gender and the Family*, 1989)

Christine Daigle

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045201ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045201ar>

[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

Daigle, C. (2010). Compte rendu de [Susan Moller Okin, *Justice, genre et famille*, Paris, Flammarion, 2008 (traduction de *Justice, Gender and the Family*, 1989)]. *Philosophiques*, 37 (2), 538–542. <https://doi.org/10.7202/045201ar>

Susan Moller Okin, *Justice, genre et famille*, Paris, Flammarion, 2008 (traduction de *Justice, Gender and the Family*, 1989)

Moller Okin a publié son ouvrage *Justice, genre et famille* il y a maintenant vingt ans. On pourrait espérer que son message soit maintenant dépassé et que la situation qu'elle décrit ne soit plus actuelle. Mais il demeure que ce n'est pas le cas, même si bien des théoriciens sont allés plus loin qu'elle dans leurs propositions. Moller Okin nous peint le portrait d'une famille dont la structure est fondamentalement oppressive et injuste, et place les femmes et les enfants en situation d'infériorité et de dépendance. Elle démontre que, la famille étant structurée selon le genre, il lui est impossible d'opérer selon les principes de justice fondamentaux. S'il y a justice et équité dans un tel cadre, c'est pour ceux qui sont nés du bon sexe, soit le masculin. Cela est problématique et entraîne des inéquités sur tous les plans. Se voulant, selon la traductrice Ludivine Thiaw-Po-Une, un complément à la *Théorie de la justice* de Rawls, l'ouvrage de Moller Okin cherche à réintroduire la différence sexuelle et l'effet de cette différence dans le cadre de la situation originelle afin que ce facteur ne soit plus ignoré. Okin explique que cela est trop souvent le cas dans les théories libérales qui croient régler le problème du sexisme et de la discrimination, parce qu'elles adoptent un point de vue de neutralité vis-à-vis le genre. Pour elle, c'est une erreur, et la neutralité est tout aussi dommageable qu'un point de vue carrément sexiste.

« L'État n'a rien à faire dans les chambres à coucher de la nation ! », déclara un jour Pierre Elliott Trudeau. Peut-être, mais selon Moller Okin l'État doit au moins s'impliquer dans les familles afin de redresser les inéquités qui y prévalent. L'auteure souhaite remédier aux faiblesses des théories libérales, desquelles elle se réclame de façon critique. Un des premiers points qu'elle aborde est la fracture entre sphère privée et sphère publique. Puisqu'il est du devoir de l'État de défendre les droits individuels, si ces droits individuels sont bafoués au cœur de la famille, il faut que celui-ci y intervienne. Cela va bien au-delà de ce que souhaitent les théories libérales traditionnelles.

Bien des théoriciens omettent de traiter de la famille parce qu'il s'agit du domaine privé et que l'objet de leur analyse est plutôt la vie sociale et une théorie qui la régit. Pour eux, ces deux sphères, publiques et privées, sont radicalement distinctes. Pour Rawls, par exemple — et Moller Okin indique cette faiblesse de sa théorie, non seulement la famille est présupposée mais elle est encore présupposée juste. En ne théorisant pas la famille, Rawls est incapable de voir les injustices qui y règnent.

Moller Okin le remarque : les théoriciens de la justice ne portent pas attention à la manière dont nous devenons justes, comme si le sens de la justice était inné. Bien sûr, cela n'est pas le cas. Elle insiste aussi pour exprimer son désaccord avec les éthiques différenciées qui présentent un essentialisme moral selon lequel les hommes et les femmes auraient une

approche différente de la pensée morale. Il faut se pencher sur la manière dont nous acquérons les principes de justice et autres vertus.

Contrairement aux théoriciens de la justice qui posent les sphères publiques et privées comme étant radicalement distinctes, Moller Okin croit qu'il est impossible de séparer ces deux sphères car, pour elle, le privé fonde le public. En effet, les citoyens sont avant tout des membres d'une famille. C'est la vie familiale qui leur enseigne les principes moraux, tels que la justice. Cet apprentissage se fait, en ce qui concerne les enfants, par l'observation d'exemples de comportements. Si le cadre familial leur a appris à traiter les individus de façon inégale, parce qu'il existe des inéquités au sein de la famille, ils transposeront ces acquis familiaux dans la sphère publique. Pour remédier aux inéquités sociales, il faut donc s'attaquer aux inéquités familiales. La sphère privée *est* politique.

Dès les premières lignes de sa préface, Moller Okin pose que la famille est « la toute première école où les enfants développent un sens de l'équité » (19). Pour que cela se réalise, il faut une famille qui ne soit pas structurée selon le genre. Autrement, on assiste au développement des inéquités entre les sexes. Comme il n'est pas question de se débarrasser de la famille, il faut trouver un moyen de la faire fonctionner équitablement. La différence sexuelle entre les membres de la famille ne doit pas être consolidée dans des rôles structurés selon le genre. Les tâches dites masculines ou féminines ne sont telles que parce qu'on a bien voulu en décider ainsi. Sauf pour un cas bien précis qui est relié à la maternité.

Dans *Le Deuxième sexe*, Simone de Beauvoir avait déjà attaqué ce point de vue qui réduit la femme à ses fonctions biologiques. Certes, la femme a un utérus, et c'est elle qui accomplit les fonctions reproductives de gestation et de procréation pour l'espèce. Historiquement, le fait que la femme mette au monde et allaite le nourrisson a confiné la femme au foyer. Un fait biologique s'est ainsi instauré en fait social, ce que Beauvoir appelle le « destin biologique » de la femme. Cela a contribué au développement du genre et à la structuration des rôles selon le genre. Des tâches féminines et masculines ont émergé. Comme le dit Moller Okin, le genre est simplement « l'institutionnalisation profondément enracinée de la différence sexuelle » (29).

Mais ce destin biologique n'est tel que si on refuse à la femme de s'en libérer. Or, dans nos sociétés modernes, plusieurs moyens nous permettent de contourner ces nécessités biologiques, qui, de fait, n'en sont plus. D'abord, la grossesse n'est plus inévitable. Les moyens de contraception et la disponibilité de l'avortement ont contribué à l'émancipation de la femme quant à ce destin biologique. Mais pour la femme qui choisit la maternité, il y a aussi plusieurs options. Le lait maternel peut être remplacé par des formules ou encore être stocké de manière à ce que la mère ne soit pas irrémédiablement liée à son nourrisson. Une tierce personne peut procurer à celui-ci le lait maternel. Même la gestation ne se fait pas obligatoirement

dans le corps de la mère (on peut avoir recours à une mère porteuse). Il est donc possible pour la femme de se libérer de ses fonctions biologiques, qui la restreignent dans ses possibilités et ses choix. L'existence de garderies permet aux mères de se dégager de la sphère privée et domestique tout en assurant les soins de l'enfant.

Puisqu'une participation active à la sphère publique est garante d'un traitement équitable, il est nécessaire que les moyens qui permettent à la femme de se dissocier de son « destin biologique » soient disponibles. Beauvoir en a fait la demande pressante il y a soixante ans. Moller Okin a répété son message il y a vingt ans. Et maintenant ? L'homme se voit de plus en plus impliqué dans le soin des enfants. Le gouvernement a instauré des congés parentaux permettant aux hommes de contribuer aux soins et à la famille. Mais ils sont encore rarement les donneurs de soins principaux. L'homme au foyer est encore trop souvent déconsidéré : un homme qui ne remplit pas les tâches propres à son sexe ; un homme qui accomplit les tâches féminines de soin des enfants. Pas un homme selon le genre donc.

Il faut éliminer le genre. Moller Okin insiste : « la disparition du genre est un prérequis pour le développement complet d'une théorie de la justice qui soit non sexiste et authentiquement humaine » (229). C'est au cœur de la famille, qui est structurée selon le genre, qu'il faut éliminer celui-ci, car la famille perpétue ce modèle. Alors que l'on déclare l'égalité des chances comme étant notre but, on établit une inégalité entre les sexes et dans les tâches qui leur sont dévolues, et on aboutit donc à une inégalité de fait où les chances sont tout sauf égales. C'est un fait : le sexe affecte l'égalité des chances. Il en est ainsi parce que chaque sexe se voit confiné à un genre et à un ensemble de tâches reliées à celui-ci. Typiquement, le travail domestique non rémunéré est dévolu à la femme alors que l'homme accomplit un travail rémunéré à l'extérieur de la sphère domestique. Cette division inéquitable du travail est structurée selon le genre et, ultimement, fondée sur un destin biologique qu'on a élevé au rang de loi de la nature. Ce destin n'est pas inévitable, il ne s'agit pas d'une loi, et le travail peut être réparti autrement afin de rencontrer les principes de justice.

Selon Moller Okin, le mariage rend les femmes vulnérables de deux manières : on conçoit la femme comme étant responsable du soin et de l'éducation des enfants, et on la subordonne à l'homme. Or ces deux facteurs qui ont contribué à l'asservissement de la femme se sont développés historiquement et sont des constructions sociales auxquelles il est possible de remédier. C'est un fait que les fonctions sont réparties de façon générique dans la famille et dans le monde du travail. Moller Okin précise : « Ainsi les inégalités existant entre les sexes dans le monde du travail comme dans le ménage se renforcent-elles réciproquement et s'aggravent-elles les unes les autres » (318). En effet, celui qui rapporte l'argent au ménage est en position de force, il détient le pouvoir. Si l'homme est systématiquement celui à qui le travail rémunéré est confié, il est alors automatiquement en position de

pouvoir et de supériorité vis-à-vis la femme. Même lorsque la femme effectue un travail rémunéré, le fait qu'elle gagne moins que l'homme la place tout de même en position d'infériorité.

Ce que Moller Okin réclame, c'est la reconnaissance du rôle joué par le membre de la famille qui se dévoue au travail domestique non rémunéré. Pour que cette reconnaissance ait une efficacité quelconque, il faut que ce travail soit rémunéré au même titre que le travail non domestique. En effet, ce dernier ne pourrait être accompli sans le travail domestique qui le supporte. S'il est impossible d'effectuer un partage des tâches équitable — Moller Okin cite une étude rapportant que seuls les couples lesbiens sont structurés de manière équitable — il faut qu'il y ait rémunération du travail domestique afin de reconnaître l'apport du membre de la famille qui en est responsable. Cette rémunération du travail domestique rétablirait un équilibre de pouvoir au sein de la famille qui permettrait des relations équitables et justes. La famille serait ainsi un milieu favorable au développement moral des enfants et à l'apprentissage de la justice. Il demeure que l'idéal serait un cadre familial où tous contribuent au travail domestique à part égale.

Puisque la famille est le lieu de notre développement moral, il faut qu'elle soit juste. Mais il ne faut pas s'attendre à ce que celui qui bénéficie de privilèges soit tenté de les laisser tomber. Moller Okin flirte avec l'idée qu'on pourrait convaincre les hommes qu'il est aussi dans leur intérêt d'accorder aux femmes une réelle égalité des chances. Le privilégié se laissera-t-il convaincre ? Pourquoi le ferait-il ? Il ne souffre pas de ces inéquités, et sa conception de la justice comme inéquité qu'il a apprise dans un cadre familial structuré selon le genre ne l'incline pas à le faire. Il faudra une intervention étatique au niveau public et privé, suggère Moller Okin. Il faut qu'une entière neutralité générique soit imposée. En effet, « la société doit protéger les personnes vulnérables » (391). Dans les familles structurées génériquement, les femmes et les enfants sont en position de vulnérabilité. Une famille juste et non générique créera la véritable égalité des chances que la théorie libérale souhaite voir établie. Le privé fondant le public, il faut concevoir la famille sur le mode égalitariste pour que les liens sociaux soient égaux. Elle le répète, « un avenir juste serait désencombré du genre » (369).

Les choses ont malheureusement peu changé depuis la publication du livre de Moller Okin il y a vingt ans. Cette traduction, excellente par ailleurs, tombe donc à point pour nous faire réfléchir à nouveau sur ces problèmes. Si plusieurs mesures réclamées par Moller Okin ont été mises en place, d'autres restent à venir, par exemple l'équité salariale, tout à fait nécessaire pour atteindre les objectifs de justice dépeints ici. Il y a donc eu un certain degré d'intervention étatique telle que souhaitée par Moller Okin. Mais on peut se demander si celle-ci sera suffisante et si l'imposition de la neutralité générique créera en fait l'école de développement moral attendu dans la famille. En effet, il ne faut pas seulement que la structure familiale soit juste, que les salaires soient égaux et que toute forme de travail soit

rémunérée, comme le clame Moller Okin. Encore faut-il que les individus intériorisent tout cela. Le genre a une très longue histoire, et le démanteler n'est pas si facile qu'il paraît. Il se perpétue de toutes sortes de manières insidieuses. Par la façon dont on traite les enfants, par les jouets qu'on leur donne, la littérature qu'ils lisent, les modèles sociaux qui leur sont présentés au-delà des modèles parentaux. Je pense que si tout ce que propose Moller Okin est absolument nécessaire et pressant, la mise en place de ces propositions signifiera certes qu'un grand pas a été franchi, mais il ne faudra pas croire pour autant que nous nous serons désencombrés du genre. Toutefois, il restera beaucoup à faire pour changer les schèmes de pensée. Faisons donc ce premier pas. Il est nécessaire pour la suite des choses, une suite plus juste et équitable.

CHRISTINE DAIGLE

Université Brock

Josiane Boulad-Ayoub et Alexandra Torero-Ibad (dir.), *Matérialismes des modernes. Nature et mœurs*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, 347 p.

Depuis les importants travaux d'Olivier Bloch, de John Yolton et de Jean-Claude Bourdin, l'intérêt pour l'histoire du matérialisme moderne, en particulier dans son évolution au XVIII^e siècle, n'a cessé de croître. Le présent collectif, dirigé par Josiane Boulad-Ayoub et Alexandra Torero-Ibad, se situe tout à fait dans cette lignée interprétative. Les différentes études évaluent les philosophies qui sont soit résolument matérialistes, par exemple celles de Diderot et de d'Holbach, soit influencées, sur certains points, par le courant matérialiste, par exemple les pensées de Spinoza ou de Rousseau. Plusieurs aspects y sont étudiés, tant les débats théologiques et métaphysiques — à l'intérieur desquels les matérialistes évacuent d'importants fondements de la tradition chrétienne et idéaliste —, que les questions d'ordre pratique, débouchant sur une réévaluation, souvent radicale, des théories classiques en philosophie morale et politique. Selon les directrices de l'ouvrage, la démarche matérialiste consiste principalement en : « la réduction du surnaturel au naturel et celle du spirituel au matériel » (8-9). Ces réductions se manifesteraient dans différentes thèses, dont les plus importantes sont sans conteste l'athéisme, le rejet du caractère spirituel et substantiel de l'âme et la recherche d'un fondement naturel et immanent à l'autorité politique.

Le premier texte est principalement consacré aux conséquences théoriques du polygénisme d'Isaac de La Peyrère. Mai-Linh Eddi y explique les raisons qui ont mené La Peyrère à soutenir la thèse d'une double création du monde : la première, pré-adamique, où l'univers, les animaux et les païens ont été créés par Dieu, la deuxième qui a par la suite engendré Adam et sa

Philosophiques

philosophiques

Josiane Boulad-Ayoub et Alexandra Torero-Ibad (dir.),
Matérialismes des modernes. Nature et moeurs, Québec,
Presses de l'Université Laval, 2009, 347 p.

Christian Leduc

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045202ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045202ar>

[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

Leduc, C. (2010). Compte rendu de [Josiane Boulad-Ayoub et Alexandra Torero-Ibad (dir.), *Matérialismes des modernes. Nature et moeurs*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, 347 p.] *Philosophiques*, 37 (2), 542–546.
<https://doi.org/10.7202/045202ar>

rémunérée, comme le clame Moller Okin. Encore faut-il que les individus intériorisent tout cela. Le genre a une très longue histoire, et le démanteler n'est pas si facile qu'il paraît. Il se perpétue de toutes sortes de manières insidieuses. Par la façon dont on traite les enfants, par les jouets qu'on leur donne, la littérature qu'ils lisent, les modèles sociaux qui leur sont présentés au-delà des modèles parentaux. Je pense que si tout ce que propose Moller Okin est absolument nécessaire et pressant, la mise en place de ces propositions signifiera certes qu'un grand pas a été franchi, mais il ne faudra pas croire pour autant que nous nous serons désencombrés du genre. Toutefois, il restera beaucoup à faire pour changer les schèmes de pensée. Faisons donc ce premier pas. Il est nécessaire pour la suite des choses, une suite plus juste et équitable.

CHRISTINE DAIGLE

Université Brock

Josiane Boulad-Ayoub et Alexandra Torero-Ibad (dir.), *Matérialismes des modernes. Nature et mœurs*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, 347 p.

Depuis les importants travaux d'Olivier Bloch, de John Yolton et de Jean-Claude Bourdin, l'intérêt pour l'histoire du matérialisme moderne, en particulier dans son évolution au XVIII^e siècle, n'a cessé de croître. Le présent collectif, dirigé par Josiane Boulad-Ayoub et Alexandra Torero-Ibad, se situe tout à fait dans cette lignée interprétative. Les différentes études évaluent les philosophies qui sont soit résolument matérialistes, par exemple celles de Diderot et de d'Holbach, soit influencées, sur certains points, par le courant matérialiste, par exemple les pensées de Spinoza ou de Rousseau. Plusieurs aspects y sont étudiés, tant les débats théologiques et métaphysiques — à l'intérieur desquels les matérialistes évacuent d'importants fondements de la tradition chrétienne et idéaliste —, que les questions d'ordre pratique, débouchant sur une réévaluation, souvent radicale, des théories classiques en philosophie morale et politique. Selon les directrices de l'ouvrage, la démarche matérialiste consiste principalement en : « la réduction du surnaturel au naturel et celle du spirituel au matériel » (8-9). Ces réductions se manifesteraient dans différentes thèses, dont les plus importantes sont sans conteste l'athéisme, le rejet du caractère spirituel et substantiel de l'âme et la recherche d'un fondement naturel et immanent à l'autorité politique.

Le premier texte est principalement consacré aux conséquences théoriques du polygénisme d'Isaac de La Peyrère. Mai-Linh Eddi y explique les raisons qui ont mené La Peyrère à soutenir la thèse d'une double création du monde : la première, pré-adamique, où l'univers, les animaux et les païens ont été créés par Dieu, la deuxième qui a par la suite engendré Adam et sa

filiation. La Peyrère tentait, par cette distinction, de redonner une cohérence à certains récits bibliques qui posent de sérieux problèmes exégétiques ou chronologiques — par exemple, l'expulsion de Caïn par Dieu après le meurtre d'Abel ou la datation du déluge noachique (20-23). L'interprétation de la Bible devrait donc se fonder sur une méthode historique et critique qui établirait la véritable signification des récits rapportés. Selon Eddi, La Peyrère serait l'un des premiers commentateurs à fournir une interprétation des Saintes Écritures qui n'en explique pas seulement le sens métaphorique, mais inclut aussi des analyses philologiques et historiques (36). En cela, La Peyrère annoncerait en partie la méthode herméneutique adoptée par Spinoza dans le *Traité théologico-politique*.

Dans le second chapitre, Alexandra Torero-Ibad examine les caractéristiques du matérialisme de Cyrano de Bergerac. Selon Torero-Ibad, la position défendue par Cyrano serait de type pluraliste, voire relativiste, et s'opposerait par conséquent à toute description systématique de la nature. Toutefois, le point d'ancrage de ce pluralisme méthodologique demeure l'explication de la matière, c'est-à-dire que Cyrano propose une multitude d'hypothèses qui contribuent toutes à justifier le matérialisme (41-42). Les sources de cette conception seraient à trouver principalement dans les philosophies d'Épicure et de Descartes. Mais le propre de l'auteur des *États et Empires de la Lune et du Soleil* réside dans sa manière d'accumuler les explications matérialistes : par exemple, la théorie atomiste de Lucrèce se compléterait par la conception cartésienne de la matière comme étendue (63-64). En somme, chez Cyrano, ce serait la diversité des hypothèses physiques qui permettrait de renforcer la vision matérialiste de la nature.

Guillaume Simard Delisle revient dans le troisième chapitre sur la philosophie de Spinoza, mais pour se concentrer sur la question de la tolérance. Les sources des théories de l'intolérance, chez Saint-Augustin et Bossuet, et de la tolérance, surtout chez Coornhert, sont d'abord résumées pour ensuite faire ressortir la particularité du spinozisme : chez Spinoza, l'idée de tolérance ne doit pas se comprendre depuis un fondement épistémologique, mais à partir de son sens théologique et politique (82). Les principaux éléments de la théorie spinoziste de l'interprétation sont également décrits : le plus important, pour Spinoza, est de rechercher le sens pratique des récits et des préceptes bibliques, non leur contenu de vérité (85-86). La principale conséquence de cette herméneutique sur la question de la tolérance réside dans ce déplacement méthodologique : en interprétant les Saintes Écritures d'un point de vue pragmatique, Spinoza considère comme essentielle la tolérance, puisque les croyances religieuses, dans leurs usages particuliers, sont nécessairement hétérodoxes (100).

Dans le quatrième chapitre, Richard Olivier Mayer s'intéresse à l'un des précurseurs de la pensée matérialiste et athée du XVIII^e siècle, soit celle de Jean Meslier. Selon Mayer, on doit interpréter l'athéisme de Meslier à la lumière de ses prises de position sur le plan politique : le but premier de

Meslier consisterait à libérer les peuples de toutes autorités malsaines, dont celle de l'Église qui s'appuie sur les dogmes de la religion (117). En critiquant les contradictions de la religion chrétienne, Meslier viserait surtout à en rejeter la légitimité politique; d'où l'importance de développer un argumentaire athéiste (125-130). Dans le chapitre suivant, Ciriac Oloum revient aussi sur les positions de Meslier, mais pour en questionner plus directement les répercussions politiques (137-138). Selon Oloum, la pensée matérialiste, chez Meslier, mais aussi chez Diderot et d'Holbach, a cherché à fonder l'autorité politique sur les lois de la nature humaine. Il devenait ainsi primordial d'éliminer toutes conceptions qui visent à légitimer le pouvoir politique sur un fondement divin et révélé.

La *Lettre sur les aveugles* de Diderot est examinée dans le texte suivant par Claude-Émilie Roy. Texte majeur de la philosophie matérialiste moderne, la *Lettre* comporte plusieurs thèses épistémologiques que Roy analyse dans le détail. Elle décrit d'abord le contexte théorique dans lequel la lettre s'inscrit, surtout les discussions entourant le célèbre problème de Molyneux (165-168). Deux principaux aspects de la théorie de la connaissance de Diderot sont ensuite retenus: 1) la remise en question de la supériorité de l'organe de la vue sur les autres sens, en particulier sur le toucher (160-161); 2) l'importance de l'éducation de l'individu dans la perception sensible (174). L'expérimentation serait l'élément clé chez Diderot pour comprendre comment l'aveugle — mais également tout individu — parvient à la connaissance des objets par l'entremise de la sensation.

Gilles Barroux discute dans le septième chapitre du vitalisme français au XVIII^e siècle, en se concentrant sur les théories de Bordeu. Barroux explique comment le vitalisme entend résoudre les problèmes rencontrés en physiologie par le mécanisme, sans revenir à une conception animiste du vivant, inspirée à l'époque par les travaux de Stahl (186-189). En ce sens, les recherches de Bordeu consistent à montrer que les glandes d'un organisme possèdent une autonomie structurelle, fournissant au corps un principe de vie. Chez Bordeu, la fonction principale des glandes réside dans leur capacité interne de sécrétion, propriété qui serait inexplicable mécaniquement par la seule causalité externe (198). À l'aide d'une théorie des glandes, il s'agit donc d'expliquer les différentes fonctions organiques du corps. Barroux tire finalement des conclusions quant au traitement des pathologies: dans la doctrine vitaliste de Bordeu, une maladie suppose toujours la lésion d'un organe. Autrement dit, la pathologie apparaît lorsque les glandes ne remplissent plus les fonctions régulatrices de sécrétion et d'excrétion qu'elles assurent normalement (212).

Dans le chapitre suivant, Paule-Monique Vernes examine les rapports entre la pensée de Rousseau et le matérialisme. Certes, Rousseau n'a pas maintenu de thèses strictement matérialistes, à la manière de Diderot ou de d'Holbach, mais Vernes soulève certaines compatibilités entre rousseauisme et matérialisme: d'abord, Rousseau pense l'être humain à partir de l'étude

de la nature, c'est-à-dire que son anthropologie inclut la description de la nature dans laquelle l'homme évolue (223). Ensuite, l'intérêt de Rousseau pour la nature matérielle, en particulier pour le règne animal, sert à marquer le caractère distinct de l'humanité: c'est la liberté, non la faculté intellectuelle, qui particularise l'être humain au sein de la nature (230). Vernes termine son exposé par l'explication des caractéristiques de la morale rousseauiste en ce qu'elle constitue un matérialisme du sage.

Janyne Sattler s'intéresse dans le texte suivant à la question de l'éducation, en particulier chez d'Holbach et Condorcet. D'une part, d'Holbach défend une conception utilitariste de l'éducation qui vise la connaissance du monde, mais surtout celle de notre propre nature humaine. L'éducation doit en fait amener les individus à comprendre comment leurs intérêts particuliers peuvent coïncider avec le bien général (247-248). Il faut donc éduquer les êtres humains afin que leurs actions soient guidées par des raisons utilitaires. D'autre part, Condorcet défend une théorie de l'éducation qui se structure autour de la liberté individuelle et de l'autonomie (266). Si, selon d'Holbach, l'autonomie passe par la connaissance de la vraie nature humaine, cette connaissance, selon Condorcet, ne doit pas se réaliser au détriment des libertés et des différences individuelles.

Josiane Boulad-Ayoub analyse, dans le dixième chapitre, la doctrine physiologique de Cabanis, exposée dans les *Rapports du physique et du moral*. L'originalité de Cabanis réside dans sa tentative de décrire l'origine des impressions sensibles à partir des fonctions physiologiques (286-287). Boulad-Ayoub souligne aussi, chez Cabanis, le rôle important de l'instinct et des sensations internes dans la compréhension de la connaissance et de l'action humaines. Deux innovations caractérisent la position de Cabanis: d'abord, l'abandon du substantialisme dans l'explication de la nature de l'âme. Il faut en réalité expliquer les opérations cognitives dans leurs liens de dépendance avec le cerveau. Ensuite, le rejet d'une conception métaphysique de l'esprit: l'esprit ne doit plus être considéré comme entité métaphysique, mais plutôt comme fonction de l'organe cérébral (290). Boulad-Ayoub explique finalement comment la doctrine physiologique de Cabanis a su influencer certaines théories du sentiment, notamment celle de Moreau de la Sarthe. Pour Moreau, qui s'inspire aussi du matérialisme de Diderot, la perfectibilité morale de l'homme va de pair avec son caractère malléable et éduicable (303).

Dans le dernier chapitre, Pascal Charbonnat examine les liens entre le matérialisme et les théories de Jean-Claude de La Métherie. Charbonnat explique d'abord comment les doctrines de Diderot et de Lavoisier ont eu une influence sur les thèses physiques et chimiques de La Métherie. Ensuite, l'auteur explique en quoi ce dernier se démarque non seulement de Diderot, mais aussi des vitalistes — comme Bertrand et Barthez — dans sa conception de la nature. La Métherie emploie en fait la notion de cristallisation pour expliquer la formation des êtres: la cristallisation est l'association de

particules matérielles fondée sur leur figure et leur force d'affinité respective (322-323). Ce mécanisme s'applique aussi à l'analyse des vivants : la cristallisation permet d'expliquer la génération et la corruption des organismes, et c'est pourquoi La Métherie rejette toute distinction stricte entre les corps bruts et les corps organisés (324). Toujours à l'aide de ce processus de cristallisation, La Métherie en serait arrivé à une interprétation continuiste des différenciations spécifiques, selon laquelle les types de vivants diffèrent par gradations insensibles, malgré l'apparition de ruptures dans la variété des espèces (328-329).

Le collectif a comme mérite principal de couvrir un grand nombre de thèmes et d'auteurs, tous reliés, de près ou de loin, à la mouvance matérialiste. Plusieurs textes constituent des contributions intéressantes, souvent originales, à l'étude du matérialisme moderne. D'autres nous introduisent plutôt à des doctrines philosophiques ou scientifiques parfois peu étudiées. Le seul reproche important qu'on peut faire à l'ouvrage concerne la bibliographie : il aurait été utile d'établir la liste des sources primaires sur lesquelles les différentes études prennent appui. Les textes du recueil intéresseront sans contredire les spécialistes qui travaillent dans le champ des études modernes ou sur l'histoire du matérialisme, mais également ceux qui veulent s'initier aux problématiques classiques du matérialisme.

CHRISTIAN LEDUC

Université de Heidelberg

Gerhard Schwarz, *Est Deus in Nobis. Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in Immanuel Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin, Verlag TU Berlin, 2004, 307 p.

Kant est habituellement considéré comme le philosophe par excellence qui, en démontrant son impossibilité, met fin à l'entreprise traditionnelle de la philosophie comprise comme métaphysique, c'est-à-dire comme science concernant la réalité telle qu'elle est en soi, au-delà et indépendamment de la manière dont elle nous apparaît. Kant aurait donc voulu limiter les prétentions de la raison spéculative et réduire tout discours concernant les fondements de la réalité empirique à l'expression d'une simple croyance sans nécessité rationnelle. Il ferait du monde phénoménal l'élément propre de l'homme et le condamnerait ainsi à une finitude radicale.

Cette interprétation n'a certes pas toujours fait l'unanimité. Elle fut contestée au tournant du XIX^e siècle par certains interprètes et penseurs d'envergure, tels que Reinhold, Fichte, Schelling ou Hegel, qui virent au contraire dans le criticisme une tentative de sauvegarder la possibilité de la métaphysique et de lui ménager une nouvelle voie en lui permettant d'échapper aux objections du scepticisme — notamment celui de Hume. Mais en vain. Malgré toutes les protestations de ceux qui seraient reconnus quelques

Gerhard Schwarz, Est Deus in Nobis. *Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in Immanuel Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin, Verlag TU Berlin, 2004, 307 p.

Manuel Roy

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045203ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045203ar>

[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

Roy, M. (2010). Compte rendu de [Gerhard Schwarz, Est Deus in Nobis. *Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in Immanuel Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin, Verlag TU Berlin, 2004, 307 p.] *Philosophiques*, 37 (2), 546–551. <https://doi.org/10.7202/045203ar>

particules matérielles fondée sur leur figure et leur force d'affinité respective (322-323). Ce mécanisme s'applique aussi à l'analyse des vivants : la cristallisation permet d'expliquer la génération et la corruption des organismes, et c'est pourquoi La Métherie rejette toute distinction stricte entre les corps bruts et les corps organisés (324). Toujours à l'aide de ce processus de cristallisation, La Métherie en serait arrivé à une interprétation continuiste des différenciations spécifiques, selon laquelle les types de vivants diffèrent par gradations insensibles, malgré l'apparition de ruptures dans la variété des espèces (328-329).

Le collectif a comme mérite principal de couvrir un grand nombre de thèmes et d'auteurs, tous reliés, de près ou de loin, à la mouvance matérialiste. Plusieurs textes constituent des contributions intéressantes, souvent originales, à l'étude du matérialisme moderne. D'autres nous introduisent plutôt à des doctrines philosophiques ou scientifiques parfois peu étudiées. Le seul reproche important qu'on peut faire à l'ouvrage concerne la bibliographie : il aurait été utile d'établir la liste des sources primaires sur lesquelles les différentes études prennent appui. Les textes du recueil intéresseront sans contredire les spécialistes qui travaillent dans le champ des études modernes ou sur l'histoire du matérialisme, mais également ceux qui veulent s'initier aux problématiques classiques du matérialisme.

CHRISTIAN LEDUC

Université de Heidelberg

Gerhard Schwarz, *Est Deus in Nobis. Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in Immanuel Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin, Verlag TU Berlin, 2004, 307 p.

Kant est habituellement considéré comme le philosophe par excellence qui, en démontrant son impossibilité, met fin à l'entreprise traditionnelle de la philosophie comprise comme métaphysique, c'est-à-dire comme science concernant la réalité telle qu'elle est en soi, au-delà et indépendamment de la manière dont elle nous apparaît. Kant aurait donc voulu limiter les prétentions de la raison spéculative et réduire tout discours concernant les fondements de la réalité empirique à l'expression d'une simple croyance sans nécessité rationnelle. Il ferait du monde phénoménal l'élément propre de l'homme et le condamnerait ainsi à une finitude radicale.

Cette interprétation n'a certes pas toujours fait l'unanimité. Elle fut contestée au tournant du XIX^e siècle par certains interprètes et penseurs d'envergure, tels que Reinhold, Fichte, Schelling ou Hegel, qui virent au contraire dans le criticisme une tentative de sauvegarder la possibilité de la métaphysique et de lui ménager une nouvelle voie en lui permettant d'échapper aux objections du scepticisme — notamment celui de Hume. Mais en vain. Malgré toutes les protestations de ceux qui seraient reconnus quelques

décennies plus tard comme les fondateurs de l'idéalisme allemand, et malgré celles de Fichte en particulier, la lecture anti-métaphysique de Kant, dès la fin du XVIII^e siècle et jusqu'à aujourd'hui, s'est imposée très largement comme la seule possible.

C'est pourquoi il convient avant toute chose de souligner le courage et l'audace de Gerhard Schwarz qui, par le biais d'une interprétation ingénieuse et bien étayée d'extraits choisis de la *Critique de la raison pratique* s'articulant essentiellement autour de la doctrine des postulats, aboutit à certaines conclusions qui — sans qu'elles soient explicitement présentées comme telles dans son ouvrage, il est important de le noter — renouent en quelque sorte avec l'interprétation des premiers post-kantiens, et en particulier avec celle de Fichte, avec laquelle elles entretiennent certains rapports frappants.

Ces conclusions, si on s'en tient à l'essentiel, sont au nombre de deux : la « thèse de l'identité » (13), selon laquelle Kant poserait « l'identité de Dieu et de la raison pure pratique » (1); et la « thèse de l'identifiabilité » (13), selon laquelle l'être raisonnable et fini qu'est l'être humain serait potentiellement identique à Dieu — c'est-à-dire qu'il serait susceptible, de par sa nature même, de s'élever *ad infinitum* jusqu'au statut d'être divin (1). Ces deux thèses combinées conduisent à l'idée selon laquelle l'être humain, dont la raison pure pratique constitue incidemment, aux dires de Kant lui-même, « le véritable moi (*das eigentliche Selbst*) » (81), ne serait pas dans la perspective kantienne, contrairement à ce qu'on croit, un être essentiellement fini (1).

Étant donné la complexité de l'interprétation développée par Schwarz, cependant, il m'est impossible de résumer ici l'ensemble de son argument. C'est pourquoi je me contenterai d'en présenter certains moments qui m'ont paru particulièrement intéressants et représentatifs de la démarche de Schwarz dans son ensemble et qui, par conséquent, permettent d'en saisir l'esprit général.

L'un des moments forts de l'argument de Schwarz, me semble-t-il, concerne la notion kantienne de *souverain bien*. Cette notion, estime-t-il, a été mal comprise par la tradition. Kant définit comme on le sait le *souverain bien*, en tant qu'objet ultime de la volonté pure de l'être raisonnable fini, comme *bonheur dont on est digne*, c'est-à-dire comme bonheur proportionné à la vertu ou à la moralité.

Cette définition de Kant est habituellement comprise de la manière suivante : il est bien entendu qu'un être fini, en tant qu'être sensible, fait l'expérience d'un manque qui le rend malheureux et fait naître en lui le désir de la satisfaction matérielle ; mais en tant qu'être raisonnable doté de surcroît d'une volonté, l'être humain se trouve moralement contraint de moduler la représentation qu'il se fait de cet objectif en pensant la possibilité de cette satisfaction comme conditionnée par la vertu. Ainsi, bien qu'il exprime une réserve importante par rapport au point de vue hédoniste, qui pose la

destination pratique de l'être humain dans le plaisir sensible, il n'en demeure pas moins que Kant conçoit le bonheur à la manière des hédonistes (85).

Gerhard Schwarz, qui rappelle au passage que plusieurs contemporains de Kant, et non des moindres¹, « ont sans cesse rejeté l'idée d'un bonheur empiriquement conditionné faisant partie intégrante du souverain bien » tout en se considérant « en cela précisément comme d'authentiques héritiers de Kant » (83, note 159), s'insurge contre une telle lecture.

Dans le but de la réfuter, Schwarz examine dans un premier temps la conception kantienne du bonheur telle qu'elle s'exprime dans certains textes antérieurs à la *Critique de la raison pratique* pour en conclure que, jusqu'à la publication de la seconde *Critique* en 1789 à tout le moins, Kant admet deux types de bonheur: le bonheur d'origine empirique dont l'homme est susceptible de jouir en tant qu'être sensible, et le bonheur intelligible ou nouménal auquel l'homme, en tant qu'être doté d'une volonté pure, est susceptible d'accéder du simple fait d'exercer sa liberté, c'est-à-dire grâce à l'action morale. Or c'est bien entendu ce second type de bonheur, le bonheur nouménal ou intelligible, auquel l'homme peut participer du fait de sa liberté, qui selon Schwarz fait partie intégrante du souverain bien tel que le conçoit Kant. L'auteur cite à ce propos un grand nombre de textes issus des *Réflexions* (*Kant-Reflexionen*), et notamment le passage de la *Critique de la raison pure* où il est explicitement question du souverain bien (89-95). Kant écrit:

Un tel système du bonheur proportionnellement lié avec la moralité, on peut aussi le penser comme nécessaire dans un monde intelligible (c'est-à-dire dans le monde moral), dans le concept duquel on ferait abstraction de tous les obstacles de la moralité (des inclinations); car la liberté, mue d'une part et retenue d'autre part par les lois morales, serait elle-même la cause du bonheur universel, et par conséquent les êtres raisonnables eux-mêmes, sous la direction de ces principes, seraient les auteurs de leur propre bien-être durable² [...].

Dans cet extrait, comme du reste le reconnaissent également d'autres spécialistes tels que Düsing et Förster (84-85), Kant détermine clairement la notion d'un bonheur proportionné à la moralité comme produit de la libre activité de l'être moral.

Cette interprétation s'applique-t-elle également à la conception kantienne du souverain bien dont il est question dans la *Critique de la raison pratique*, ou existe-t-il un tournant dans la pensée de Kant sur ce point? Schwarz soutient contre l'avis des deux derniers commentateurs cités (84-85) qu'elle s'y applique également. Sa démonstration sur ce point repose

1. Schwarz cite à ce propos les noms de Garve, Eberhard, Schwab, Greiling, Schulze, Schleiermacher, Fichte, Schopenhauer, Gottschick, Flothow, Katzer, Schelling, Storr, Süßkind, Flatt et Hegel.

2. Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III 526. Trad. Delamarre et Marty. Cité par G. Schwarz à la p. 94.

essentiellement sur la brillante analyse qu'il fait de l'*Antinomie de la raison pratique*.

D'après la thèse de l'*Antinomie de la raison pratique*, rappelle Schwarz, le concept de souverain bien, comme représentation de l'objet de la raison pure pratique, est le concept du rapport nécessaire qui existe entre bonheur et vertu. En effet, dans le concept de souverain bien, la vertu est pensée comme la condition, et le bonheur comme le conditionné. Il est impossible de penser l'un de ces deux termes sans penser également l'autre. Penser un être humain moral, c'est penser un être humain digne d'être heureux ; penser un être humain heureux, c'est penser un être humain ayant obtenu ce qu'il mérite d'avoir, dans la mesure où il est vertueux. Ainsi, la vertu est ici pensée, en quelque sorte, comme allant nécessairement de pair avec le bonheur.

Mais, poursuit Kant dans l'*Antinomie*, cette liaison nécessaire entre bonheur et vertu qui existe dans l'esprit humain repose-t-elle sur un jugement analytique ou sur un jugement synthétique ? Selon toute apparence, ce ne peut être ni sur l'un ni sur l'autre. En effet, cette liaison ne saurait être analytique, puisque l'analyse du concept de vertu révèle précisément que, pour être morale, l'action ne doit en aucun cas avoir été posée en vertu de motifs égoïstes (c.-à-d. en vue du bonheur), quand bien même l'action égoïste serait en tout point conforme, d'un point de vue extérieur, à l'action vertueuse. Être moral et être heureux ne sauraient donc être deux choses identiques. Par ailleurs, il semble également que cette liaison ne puisse être synthétique, puisque cela reviendrait à penser l'action morale comme la cause du bonheur. Or l'action morale ne peut être pensée comme la cause du bonheur, car, dans la mesure où le bonheur est pensé comme satisfaction à l'égard de l'ensemble de notre condition en tant qu'être raisonnable et fini (intelligible *et* sensible), cela reviendrait à penser l'intention qui se trouve à l'origine de l'action comme ayant des répercussions effectives dans le monde phénoménal. Autrement dit, cela reviendrait à penser l'effort de libération à l'égard de nos inclinations en tant que motifs de nos actions comme un simple moyen visant à assurer la satisfaction de ces inclinations elles-mêmes : l'ordre nouménal serait alors pensé comme subordonné à l'ordre phénoménal, l'intelligible comme subordonné au sensible. En d'autres termes, il est absurde de se figurer que la jouissance physique puisse constituer la récompense de l'indépendance conquise à l'égard de l'inclination qui nous pousse vers ce type de jouissance.

D'où l'antithèse : une liaison nécessaire entre bonheur et vertu étant impensable, la réalité d'une telle liaison ne peut absolument pas être admise. Cette affirmation toutefois n'est pas plus acceptable que la première, puisque l'admettre reviendrait à nier que le souverain bien constitue l'objet de la raison pratique, ce qui est impossible.

Voici donc le paradoxe auquel nous sommes confrontés. D'un côté, il existe un rapport nécessaire entre bonheur et vertu ; de l'autre un tel rapport est impensable. Ou, en d'autres termes : l'homme pense nécessairement la

vertu comme allant nécessairement de pair avec le bonheur, de l'autre l'action morale ne peut en aucun cas être pensée comme allant nécessairement de pair avec le bonheur. Bien qu'elles paraissent s'exclure mutuellement, ces deux propositions doivent être maintenues. Il nous appartient donc de découvrir une façon de penser ensemble et sans contradiction ces propositions opposées. Comment est-ce possible? Gerhard Schwarz propose la solution suivante: ce paradoxe, explique-t-il, ne peut être résolu, sinon dans la mesure où le bonheur en question dans ce paradoxe est pensé comme étant d'origine et de nature *nouménale* (104 sq.).

En quel sens précis? À ma connaissance, Schwarz ne l'explique pas, mais si je puis risquer une interprétation, il me semble qu'on peut comprendre la thèse qu'il défend sur ce point de la manière suivante: *l'action morale peut être pensée sans contradiction comme cause du bonheur dans la mesure où elle est pensée comme libératrice à l'égard des inclinations*. Ainsi, l'action morale rend plus heureux, mais non pas cependant au sens du plaisir sensible. On ne peut la poser dans l'espoir d'atteindre un plus haut degré de plaisir sensible, puisque l'action morale ne garantit d'aucune manière la satisfaction des inclinations. Toutefois, on ne peut dire pour autant que l'action morale ne rend pas plus heureux d'une manière générale, puisqu'en nous libérant de nos inclinations l'action morale nous rend moins malheureux de ne pas voir nos inclinations satisfaites, c'est-à-dire qu'elle nous permet de prendre conscience de notre plus grande liberté à l'égard du monde sensible, ce qui correspond probablement à la véritable définition du bonheur nouménal tel que l'entend Kant.

On voit comment cette interprétation de la notion de souverain bien remet en question la compréhension commune du système kantien dans son ensemble. D'une part, dans la doctrine des postulats, Kant pose Dieu comme la cause du bonheur proportionné à la vertu. Or en posant qu'il existe une règle de proportionnalité d'après laquelle à un investissement dans l'action morale correspond nécessairement un désinvestissement équivalent des inclinations empiriques, Kant se trouve à affirmer l'unité de Dieu et de la raison pratique. C'est ce que Gerhard Schwarz appelle la « thèse de l'identité » (13), à la lumière de laquelle il réinterprète la doctrine kantienne des postulats. D'autre part, d'après ce qui précède, l'homme doit certes demeurer un être raisonnable *fini*, mais est également destiné, par son action morale, à se libérer sans cesse davantage de ses inclinations et donc de sa condition sensible. De la sorte, il se rapproche sans cesse de Dieu en tant qu'être infini et, relativement à sa destination, est identique à Dieu lui-même. C'est ce que Schwarz appelle la « thèse de l'identifiabilité » (13). L'être humain dans la perspective kantienne n'est donc pas un être essentiellement fini. Et à cet égard en particulier, il ressort de l'argument de Schwarz que l'entreprise critique de Kant est bien loin de mettre un terme à la métaphysique comme science des fondements de la réalité empirique. Car, d'après ce qui précède, l'être phénoménal de l'être humain ne peut être pensé, sinon comme reflet

du rapport que l'homme entretient avec une réalité nouménale constituant le fondement et l'essence de son être propre: plus il a conscience de son caractère nouménal et l'affirme avec vigueur, plus il devient indépendant vis-à-vis du monde empirique. Schwarz réitère ainsi, peut-être à son insu, l'interprétation fichtéenne selon laquelle la réalité empirique non seulement ne correspond, dans la perspective kantienne, à aucune réalité en soi extérieure à l'esprit, mais n'existe au contraire qu'en tant que représentation, c'est-à-dire grâce à l'activité de l'esprit lui-même, comme expression et manifestation du degré de liberté que l'homme parvient à s'attribuer à travers son action morale.

MANUEL ROY

Université Humboldt, Berlin

Ruwen Ogien et Christine Tappolet, *Les concepts de l'éthique. Faut-il être conséquentialiste?* Herman, Paris, 2008, 233 p.

Parmi les préoccupations majeures des éthiciens du ^{xx}^e siècle, la plupart tombent dans l'une de trois catégories. L'éthique *descriptive* s'attarde aux normes d'après lesquelles les agents règlent leurs actions dans les faits. Les questions dites *normatives* (ou substantives) touchent, sinon la vérité, alors la justification rationnelle de nos jugements moraux afin d'établir selon quelles normes les agents devraient régler leurs actes. Quant aux questions de *métaéthique*, elles portent sur la signification du vocabulaire éthique et la nature, voire la possibilité même, des jugements moraux.

Cette tripartition du champ de l'éthique s'applique surtout à la philosophie analytique, un courant de pensée anglo-saxon qui trouve sa source chez le logicien Bertrand Russell (Angleterre, 1872-1970) et, en éthique, chez G. E. Moore (Angleterre, 1873-1958). En suivant une méthode d'analyse conceptuelle qui est devenue caractéristique de cette école de pensée, Moore soutenait en 1903 dans ses *Principia Ethica* que « bien » réfère à une propriété des objets semblable à « jaune ». Notre devoir consisterait à maximiser la présence de cette propriété, un peu comme s'il s'agissait d'appliquer régulièrement une couche de peinture fraîche à un vieux chalutier. Par la suite, nombre de philosophes influents — Ludwig Wittgenstein (celui du *Tractatus*), H. A. Prichard, W. D. Ross, les membres du Cercle de Vienne, A. J. Ayer, Charles Stevenson, R. M. Hare et des dizaines d'autres — proposèrent des alternatives à l'analyse de Moore. Leur ambition commune fut de traiter l'éthique avec la même rigueur que celle déployée avec tant de succès par Russell et ses devanciers, Gottlob Frege (Allemagne, 1848-1925) et Giuseppe Peano (Italie, 1859-1932), pour analyser les fondements conceptuels des mathématiques. Cette lignée se poursuit ici au Québec grâce à la contribution récente de C. Tappolet et R. Ogien, *Les concepts de l'éthique*, tout juste parue aux Éditions Hermann.

Ruwen Ogien et Christine Tappolet, *Les concepts de l'éthique. Faut-il être conséquentialiste ?* Herman, Paris, 2008, 233 p.

Micaël Bérubé

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045204ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045204ar>

[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

Bérubé, M. (2010). Compte rendu de [Ruwen Ogien et Christine Tappolet, *Les concepts de l'éthique. Faut-il être conséquentialiste ?* Herman, Paris, 2008, 233 p.] *Philosophiques*, 37 (2), 551–555. <https://doi.org/10.7202/045204ar>

du rapport que l'homme entretient avec une réalité nouménale constituant le fondement et l'essence de son être propre: plus il a conscience de son caractère nouménal et l'affirme avec vigueur, plus il devient indépendant vis-à-vis du monde empirique. Schwarz réitère ainsi, peut-être à son insu, l'interprétation fichtéenne selon laquelle la réalité empirique non seulement ne correspond, dans la perspective kantienne, à aucune réalité en soi extérieure à l'esprit, mais n'existe au contraire qu'en tant que représentation, c'est-à-dire grâce à l'activité de l'esprit lui-même, comme expression et manifestation du degré de liberté que l'homme parvient à s'attribuer à travers son action morale.

MANUEL ROY

Université Humboldt, Berlin

Ruwen Ogien et Christine Tappolet, *Les concepts de l'éthique. Faut-il être conséquentialiste?* Herman, Paris, 2008, 233 p.

Parmi les préoccupations majeures des éthiciens du ^{xx}^e siècle, la plupart tombent dans l'une de trois catégories. L'éthique *descriptive* s'attarde aux normes d'après lesquelles les agents règlent leurs actions dans les faits. Les questions dites *normatives* (ou substantives) touchent, sinon la vérité, alors la justification rationnelle de nos jugements moraux afin d'établir selon quelles normes les agents devraient régler leurs actes. Quant aux questions de *métaéthique*, elles portent sur la signification du vocabulaire éthique et la nature, voire la possibilité même, des jugements moraux.

Cette tripartition du champ de l'éthique s'applique surtout à la philosophie analytique, un courant de pensée anglo-saxon qui trouve sa source chez le logicien Bertrand Russell (Angleterre, 1872-1970) et, en éthique, chez G. E. Moore (Angleterre, 1873-1958). En suivant une méthode d'analyse conceptuelle qui est devenue caractéristique de cette école de pensée, Moore soutenait en 1903 dans ses *Principia Ethica* que « bien » réfère à une propriété des objets semblable à « jaune ». Notre devoir consisterait à maximiser la présence de cette propriété, un peu comme s'il s'agissait d'appliquer régulièrement une couche de peinture fraîche à un vieux chalutier. Par la suite, nombre de philosophes influents — Ludwig Wittgenstein (celui du *Tractatus*), H. A. Prichard, W. D. Ross, les membres du Cercle de Vienne, A. J. Ayer, Charles Stevenson, R. M. Hare et des dizaines d'autres — proposèrent des alternatives à l'analyse de Moore. Leur ambition commune fut de traiter l'éthique avec la même rigueur que celle déployée avec tant de succès par Russell et ses devanciers, Gottlob Frege (Allemagne, 1848-1925) et Giuseppe Peano (Italie, 1859-1932), pour analyser les fondements conceptuels des mathématiques. Cette lignée se poursuit ici au Québec grâce à la contribution récente de C. Tappolet et R. Ogien, *Les concepts de l'éthique*, tout juste parue aux Éditions Hermann.

Nos auteurs s'attardent dans leur ouvrage à deux des controverses les plus tenaces de l'éthique contemporaine, en premier lieu la guerre à finir entre l'éthique conséquentialiste descendant de la pensée de l'utilitariste Jeremy Bentham (Angleterre, 1748-1832), l'éthique déontologique issue des travaux d'Emmanuel Kant (Prusse, 1724-1804) et l'éthique de la vertu (dont il ne sera pas question ici), une version contemporaine de l'éthique aristotélicienne que l'on doit surtout à G. E. M. Anscombe (Angleterre, 1919-2001).

Ces trois théories normatives sont les principales candidates qui se disputent le titre de théorie générale du devoir être. L'éthique conséquentialiste affirme que l'acte juste est celui qui promeut le bien — qui conduit aux meilleures conséquences. Il faut dès lors déterminer ce qui est bien, interroger les lois naturelles qui gouvernent le monde et choisir, parmi les actions envisageables, celle qui produirait davantage de bien ou, à la limite, le moins de mal possible. De cette étude empirique se dégagera l'ensemble des normes morales. L'éthique déontologique dit plutôt que l'acte juste est celui qui satisfait les normes morales. Notre première tâche sera d'identifier ces normes pour ensuite agir de façon à les respecter. De ces normes « premières » combinées aux circonstances nous pourrions déduire des règles additionnelles. Les principes moraux premiers ne sont pas eux-mêmes fondés sur autre chose que leur évidence propre.

Pour prendre position, Ogien et Tappolet empruntent un détour par un second débat, celui-ci touchant la métaéthique et portant sur la définition qu'il faut donner aux termes « valeurs » et « normes ». La stratégie des auteurs sera de justifier la supériorité du conséquentialisme sur sa rivale en montrant que les normes, province de la déontologie, sont fondées sur les valeurs. Il leur faut d'abord vaincre ceux qui prétendent que « normes » et « valeurs » renvoient aux mêmes choses, excluant du coup que les unes puissent fonder les autres. Seconde mission : montrer que les deux concepts, quoique différents, ne se réduisent pas l'un à l'autre. Enfin, il faut bien fonder les normes sur quelque chose, autrement elles seraient injustifiées et « mystérieuses ». Au terme d'un chassé-croisé avec des philosophes modernes et contemporains (Hume, Williams, Moore, von Wright, Geach, Scanlon, Mulligan, Blackburn entre autres) les auteurs recensent plusieurs arguments montrant que les normes ne se fondent ni sur nos connaissances empiriques des phénomènes naturels, ni sur d'autres normes (ce qui serait arbitraire), mais bien — dernière possibilité — sur des valeurs. La dernière partie de l'ouvrage défend le conséquentialisme contre les objections les plus communes qu'on lui oppose et qui pourraient compromettre la conclusion des auteurs.

En somme, il existerait donc « une propriété que possèdent les choses » que nous pourrions appréhender : le monde idéal se révélerait à nous à travers une sorte d'intuition morale, fondement des jugements axiologiques (portant sur la valeur d'une chose). C'est d'après de telles intuitions qu'il faudrait fixer nos normes. Si par exemple le bien correspond au plaisir et le

mal à la souffrance, comme le voulait l'utilitariste John Stuart Mill (Angleterre, 1806-1873), alors les normes justes sont celles qui entraînent autant de plaisir et aussi peu de souffrance que possible. Établir quels gestes et politiques sont les plus efficaces à cet égard n'est donc qu'une question technique. Ainsi, l'intuition morale est à la norme morale ce que l'observation empirique est à l'hypothèse scientifique. Si l'on récuse ce fondement de la morale par les valeurs, l'édifice normatif prend l'allure d'un cerf-volant échappé. Il s'ensuit que le conséquentialisme, défini comme le devoir d'« accomplir une action si et seulement si elle promeut le bien », est une meilleure théorie du devoir être que la déontologie.

Notre critique portera davantage sur la forme que sur le fond. Si l'on part de la thèse que les valeurs fondent les normes pour conclure que le conséquentialisme est « en meilleure position que la déontologie », alors que la définition du conséquentialisme est précisément que le bien fonde ce que l'on devrait faire, la démonstration est certes décisive, mais elle est tautologique. Il s'agirait d'une pétition de principe dont les auteurs semblent conscients :

Le conséquentialisme repose sur ce qui semble être un truisme, c'est-à-dire une sorte de vérité qui paraît si évidente qu'il est difficile de voir comment il serait possible de la nier: ce que la morale nous demande tout simplement, c'est d'essayer de faire le plus de bien ou le moins de mal possible (155).

Le conséquentialisme ne semble pas être une théorie authentique ayant un contenu descriptif que l'on pourrait vérifier ou infirmer, mais plutôt une définition que les auteurs s'efforcent de déduire de définitions antérieures. L'on peut donc se demander si les auteurs n'ont pas *choisi* d'être conséquentialistes en définissant valeurs et normes de sorte que les unes soient fondées sur les autres.

Il semble malgré tout évident que nous fixions nos décisions sur la base de valeurs perçues, que notre devoir soit de vivre selon des normes qui leur font honneur et que, si le contraire était le cas, la notion même de moralité perdrait son sens. Maximiser la présence du bien dans l'Univers, promouvoir le bien en s'abstenant du mal et en « semant » le bien lorsque possible: que pourrait-on faire de mieux ?

Dans ses *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Emmanuel Kant nous avait toutefois mis en garde contre un danger: chacun perçoit le bien différemment. Si les tendances subjectives doivent gouverner, la morale ne sera pas universelle mais propre à chacun. Ce que les gens ont en commun, c'est la Raison. La morale, si elle doit être universelle et non pas simplement une question de préférence personnelle, doit donc se fonder sur les normes inhérentes à la Raison, d'où l'éthique déontologique.

Malgré tout, l'intuition morale n'est pas aussi subjective que Kant voudrait nous le faire croire. Il est bien vrai que notre perception d'un phénomène dépend de notre point de vue sur une réalité donnée. Toutefois,

cette subjectivité ne freine pas pour autant l'essor des connaissances. En effet, la subjectivité affecte les scientifiques autant que les éthiciens, d'où leur règle d'or : demeurer impartial. Qu'est-ce que cela signifie ? Les critiques du discours scientifique dénoncent l'antihumanisme de l'impartialité scientifique parce qu'elle rejette, à ce que l'on dit, la subjectivité humaine au nom d'une objectivité impersonnelle. Mais ces critiques se méprennent : le scientifique ne tente pas de se placer hors de tout point de vue subjectif (ce qui est impossible) mais plutôt d'investir le même point de vue que ses collaborateurs, en vertu de cette conviction qu'un même point de vue, en présence d'une même réalité et d'observateurs pareillement disposés, conduit aux mêmes observations. En ce sens précis, la science est humaniste. Cette conviction sera corroborée dans la pratique par le succès des sciences appliquées qui montre, contre Kant, que la subjectivité des perceptions n'implique pas nécessairement qu'il faille s'en remettre à une Raison désincarnée pour tester la morale.

Ce qu'il faut remarquer à notre avis, c'est que dans le domaine moral l'accord est aussi produit par des points de vue semblables tandis que les désaccords s'expliquent par la différence des points de vue et, partant, des expériences de vie. Deux personnes identiques dans des circonstances identiques jugeront de façon identique de ce qui est bon ou mauvais. C'est pourquoi nous constatons, pour prendre ici des exemples grossiers, que les civilisations anciennes produisent des préceptes moraux et des régimes politiques semblables, à moins de vivre, comme Athènes, une effervescence du commerce maritime, que les agriculteurs tendent vers le conservatisme tandis que les citadins sont plus libéraux, que les adultes privilégient la sécurité tandis que les jeunes rêvent d'aventure, et ainsi de suite. L'hypothèse d'une référence morale intersubjective en tous points analogue aux données sensorielles qui intéressent la science semble donc plausible, voire corroborée.

Ces considérations renforcent à notre sens la conclusion de nos auteurs. L'ennui, c'est qu'après avoir reconnu que les valeurs fondent par définition les normes qui doivent gouverner nos vies et qu'il faut être conséquentialiste puisqu'il faut promouvoir les valeurs, tous les problèmes urgents de l'éthique demeurent malheureusement ouverts, à savoir : comment expliquer (et prévenir dans le futur) que les intuitions morales de certains ont conduit à d'atroces conséquences, et engendré le totalitarisme hitlérien par exemple ? Pourquoi la faculté morale perd-elle parfois sa sensibilité au point de nous renvoyer alors dans un monde sans valeurs, comme c'est le cas lors d'une dépression ou d'une crise existentielle ? Comment gérer les conflits de valeurs tant au sein d'une conscience individuelle que d'une collectivité ? Quelles normes précises promeuvent nos valeurs et surtout, quelles sont ces valeurs supérieures que révèle le point de vue le plus englobant du « juge compétent », pour reprendre l'expression de Mill ? Nos auteurs n'entendent pas poser ces questions substantives dont les réponses n'ont rien d'évident.

Ce compte rendu ne saurait rendre justice à cet ouvrage complexe. Nous nous sommes en conséquence bornés à présenter les grandes lignes de son argumentaire. Son principal intérêt est d'initier le lecteur au vocabulaire, aux auteurs, aux théories et aux méthodes chères à l'éthique analytique. Or, par moments, l'exercice apparaît à notre sens stérile, peut-être parce que la philosophie analytique s'écarte de certaines leçons annoncées par Bertrand Russell, puis renforcées par Karl Popper (Autriche, 1902-1994). Selon l'auteur des *Principia Mathematica* et celui de *Conjectures et réfutation*, la philosophie devrait prendre pour modèles le mathématicien et le scientifique. D'après ce point de vue, les concepts sont des conventions linguistiques qui ne nous apprennent rien sur le monde, qui ne possèdent aucune valeur de vérité et qui provoquent des controverses verbales sans issue.

Héritière des disciplines formelles, la philosophie analytique se concentre sur la définition des concepts et des usages linguistiques plutôt que sur la description du monde, qu'elle laisse à la science. Mais contrairement aux mathématiques qui considèrent les concepts comme des constructions dont on stipule les propriétés par un système d'axiomes, la philosophie analytique tend à penser le concept comme un objet indépendant qui n'est pas créé mais bien *saisi* par la définition. Et, contrairement aux sciences, la philosophie analytique ne distingue pas clairement entre définitions (conventions linguistiques, ni vraies ni fausses) et thèses (assertions, vraies ou fausses). Ce postulat l'amène à l'idée, à notre avis erronée, qu'il existe des définitions correctes ou incorrectes pour chaque concept, y compris les concepts de l'éthique.

Nous aurions aimé voir nos auteurs stipuler les concepts de l'éthique, notamment « valeur » et « norme », à la façon rigoureuse des mathématiciens pour ensuite les appliquer à l'analyse, l'étude et la résolution de problèmes éthiques à la façon des scientifiques. Mais le fantôme de Platon, selon qui les définitions sont l'objet d'un savoir positif, hante la philosophie analytique tout comme *Les concepts de l'éthique*, et fait en sorte qu'à la fin on nous persuade de promouvoir le Bien sans trop nous dire de quoi il s'agit.

MICAËL BÉRUBÉ

Collège Montmorency

Michael Tomasello, *Why We Cooperate ?* Cambridge (MA), MIT Press, 2009, 208 p.

Benoît Dubreuil

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045205ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045205ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Dubreuil, B. (2010). Compte rendu de [Michael Tomasello, *Why We Cooperate ?* Cambridge (MA), MIT Press, 2009, 208 p.] *Philosophiques*, 37 (2), 556–559.
<https://doi.org/10.7202/045205ar>

Michael Tomasello, *Why We Cooperate?* Cambridge (MA), MIT Press, 2009, 208 p.

Les hommages à l'œuvre de Michael Tomasello se multiplient. En 2006, il recevait le prix Jean Nicod et prononçait un cycle de conférences qui allait mener à la parution du livre *Origins of Human Cooperation* (MIT Press, 2008). En 2008, il était invité à prononcer les *Tanners Lectures in Human Values* à l'Université Stanford, lesquelles sont aujourd'hui reproduites dans *Why We Cooperate*, accompagnées des commentaires de Carol Dweck, Joan Silk, Elizabeth Spelke et Brian Skyrms.

Ces deux ouvrages présentent un intérêt particulier pour les philosophes s'intéressant aux fondements du langage, de la coopération et de la normativité. Tomasello, directeur du département de psychologie comparée et développementale au Max-Planck-Institut für evolutionäre Anthropologie de Leipzig, y recense dans un langage accessible l'essentiel des recherches qu'il a menées avec ses collaborateurs au cours de la dernière décennie sur la cognition sociale des jeunes enfants et des grands singes. Il y multiplie également les ponts avec la littérature plus proprement philosophique sur les fondements des normes, des institutions et du langage.

Au cours des dernières années, Michael Tomasello a tracé des liens de plus en plus nombreux entre ses recherches expérimentales et les travaux en ontologie sociale d'auteurs comme Margaret Gilbert, Raimo Tuomela et John Searle. Si le psychologue n'entre pas dans une analyse conceptuelle aussi détaillée que ces auteurs, il situe explicitement ses travaux dans le cadre d'une même enquête philosophico-psychologique sur l'intentionnalité partagée. Pour Tomasello, la psychologie comparée et développementale offre un portrait univoque : l'être humain possède un don unique pour l'intentionnalité partagée qui se développe de façon précoce dans la petite enfance et dont sont privés nos plus proches parents.

Plus court que *Origins of Human Communication*, l'ouvrage *Why We Cooperate* n'offre pas une revue aussi détaillée de la littérature expérimentale, particulièrement pour ce qui est des grands singes. La première partie permettra néanmoins au néophyte de saisir les grandes lignes des recherches menées par Tomasello et ses collaborateurs, et leur pertinence pour les réflexions fondamentales sur la coopération, la normativité et le langage.

Les enfants humains semblent nés pour la coopération. Dès l'âge de neuf mois, ils commencent à suivre le regard des adultes autour d'eux et prennent de plus en plus plaisir à partager l'attention d'autrui sur des objets saillants dans leur environnement. Très rapidement, ils apprennent à s'engager dans des actions et des jeux collectifs. Si les enfants nous apparaissent souvent égoïstes et centrés sur eux-mêmes, la comparaison avec les grands singes les montre plutôt prompts à partager et à aider leur prochain, même sans aucune contrepartie. Ces développements, soutient

Tomasello, ne résultent pas d'abord d'un apprentissage de normes sociales ou culturelles par l'enfant, mais d'« une forme d'intelligence culturelle particulière, comprenant des aptitudes socio-cognitives uniques à notre espèce et des motivations pour la coopération, la communication, l'apprentissage social et d'autres formes d'intentionnalité partagée¹ ».

Tout n'est cependant pas inné pour Tomasello. Au cours de son apprentissage social, l'enfant découvre qu'un altruisme indiscriminé peut jouer à son désavantage et apprend peu à peu à coopérer de façon plus sélective. De même, il prend conscience que certaines actions ou pratiques sont appropriées à des contextes précis et développe rapidement des attentes par rapport à elles. Dans une expérience réalisée en collaboration avec Hannes Rakoczy et Felix Warneken, Tomasello enseigne à des enfants de trois ans à jouer un jeu selon certaines règles. Puis, il fait apparaître une marionnette manifestant sa volonté de participer au jeu, mais ne suivant pas exactement les règles fixées par l'expérimentateur. À coup sûr, la transgression des règles du jeu soulève la protestation des enfants : « Non, ça ne fonctionne pas comme ça ! », « On ne peut pas faire ça ! » (p. 37).

De façon intéressante, les protestations des enfants sont tout à fait spontanées. Elles ne sont pas encouragées par les adultes et elles ne reproduisent pas un comportement observé préalablement. Reprenant une célèbre distinction de Searle, Tomasello soutient que les enfants ne comprennent pas les règles comme de simples règles régulatrices, mais comme des règles constitutives du jeu proposé par les expérimentateurs :

Ce qu'il faut reconnaître, c'est que même les jeunes enfants ont déjà un certain sens de l'intentionnalité partagée, c'est-à-dire de faire partie d'une intentionnalité au « nous » (*"we" intentionality*) plus grande. Je soutiens que sans cette dimension supplémentaire d'une identité et d'une rationalité au « nous », il est impossible d'expliquer comment les enfants prennent sur eux d'imposer activement les normes sociales aux autres d'un point de vue tiers, particulièrement ces normes qui ne reposent pas sur la coopération, mais plutôt sur des règles constitutives qui sont, dans un sens important, arbitraires (p. 39).

À ce portrait de la coopération chez les enfants, Tomasello ajoute ses réflexions sur l'évolution de la coopération et des normes sociales. Absente chez les grands singes et chez nos ancêtres, l'intentionnalité partagée aurait d'abord évolué dans les activités quotidiennes de recherche de nourriture. L'apparition d'attitudes plus collaboratives aurait permis à nos ancêtres d'adopter de nouvelles stratégies de subsistance, passant de l'alimentation frugivore des hominidés précédents à une alimentation reposant sur la pratique collaborative de la chasse ou du charognage (pp. 77-79). L'évolution d'attitudes moins compétitives, d'une plus grande tolérance et d'une plus grande confiance envers autrui auraient également eu d'autres effets, comme

1. p. XVI. Nous traduisons, comme pour les autres citations.

une approche plus coopérative des soins aux enfants, ayant permis à son tour un prolongement de l'enfance et de la socialisation (pp. 84-85).

C'est également dans ce terreau coopératif que seraient apparues les premières normes sociales que Tomasello définit comme des « normes de coopération » (p. 88). La réalisation d'actions conjointes mène au développement d'attentes réciproques, où chacun s'attend à ce qu'autrui fasse sa part dans la réalisation de l'objectif commun. La violation de ces attentes provoque des réactions négatives chez les différents acteurs. C'est dans la répétition de ces interactions simples qu'il faut trouver les véritables sources de la normativité. Comme les activités coopératives sont réalisées par différents membres du groupe dans des circonstances variables, les attentes gagnent en généralité, et la réaction négative qui accompagne leur violation prend progressivement la forme d'une désapprobation.

Tomasello soutient que les normes de coopération, telles qu'il les entend, incluent également les normes morales (p. 88), mais se distinguent de ce qu'il appelle des « normes de conformité » ou de « conventionalité », dont feraient partie les règles constitutives au sens de Searle (p. 93). On peut y voir une volonté de reprendre l'influente distinction en psychologie et en philosophie morales entre les domaines moral et conventionnel. La discussion est cependant très rapide et laisse le lecteur un peu sur sa faim. Tomasello n'explique pas, par exemple, pourquoi il juge pertinent de regrouper dans une même catégorie les normes de coopération et les normes morales. En un sens, on comprend que la violation d'une norme de coopération puisse être immorale, dans la mesure où elle nuit aux autres participants à une interaction. D'un autre point de vue, cependant, plusieurs normes morales ne déterminent pas le comportement à suivre dans des jeux de coopération, mais bien dans des situations où nous sommes en mesure d'imposer de façon unilatérale un tort à autrui.

La catégorie des normes de conformité semble elle aussi soulever certaines difficultés. Tomasello reprend un argument déjà esquissé dans *Origins of Human Communication*:

À un certain point dans l'évolution humaine, il devint important pour les membres d'un groupe de se comporter de la même façon ; c'est là qu'apparut la pression les incitant à se conformer. La motivation proximale ici est d'être comme les autres, d'être accepté dans le groupe, de faire partie du « nous » qui constitue le groupe et qui entre en compétition avec d'autres groupes (p. 93).

L'argument joint ainsi l'hypothèse évolutionnaire d'une sélection des groupes les plus cohérents avec l'idée, influente en philosophie morale, selon laquelle les normes conventionnelles sont des impératifs hypothétiques : nous ne les suivons pas pour elles-mêmes, mais bien parce que nous voulons être comme les autres ou faire partie d'un « nous ». À l'opposé, les normes de coopération (et les normes morales) s'accompagnent d'une motivation plus directe, ancrée dans nos tendances spontanées à l'entraide et à la coopération.

Il est dommage que l'argument ne soit qu'esquissé puisqu'il ne va pas de soi que les normes de conformité dépendent pour apparaître d'une motivation supplémentaire à celle que l'on retrouve déjà au fondement de l'intentionnalité partagée. Après tout, lorsque nous respectons des conventions, nous sommes souvent animés d'un désir de satisfaire les attentes d'autrui et d'éviter de les brusquer ou de les décevoir. Ce désir est souvent spontané et n'est pas déduit d'une motivation plus générale à faire partie du groupe. Par ailleurs, l'accent qui est mis sur le groupe est généralement relié à la volonté de maximiser la coopération collective, ce qui risque de brouiller la distinction entre les normes de coopération et de conformité que cherche à établir Tomasello. Il y a assurément là une question qu'il reste à creuser, bien que nous ne puissions reprocher à Tomasello de ne pas l'avoir fait dans le cadre d'un travail aussi court.

Une deuxième question méritant un examen plus approfondi est identifiée par Elizabeth Spelke, dont le commentaire est à la fois le plus long et le plus substantiel. Sans nier que l'intentionnalité partagée puisse être au fondement du langage, de la coopération et des normes, elle souligne qu'une hypothèse de rechange n'a pas encore été éliminée. Il est toujours possible que le développement du langage lui-même puisse offrir un système inédit permettant de combiner de façon rapide et flexible nos représentations fondamentales à propos des objets, des actions ou des acteurs. Plutôt que d'être le fruit de notre cognition sociale, l'intentionnalité partagée pourrait ainsi découler d'un système combinatoire plus fondamental (p. 168). Si le point de vue de Tomasello semble avoir gagné en influence au cours des dernières années, Spelke nous rappelle qu'il reste beaucoup à faire pour comprendre les fondements cognitifs de l'intentionnalité partagée et des constructions sociales humaines.

BENOÎT DUBREUIL

Université du Québec à Montréal

Richard Bodéüs (traduction française, introduction et notes),
Porphyre, *Commentaire aux Catégories d'Aristote*. Édition critique,
Paris, Vrin, «Textes philosophiques», 2008, 485 p.

L'influence qu'a exercée le commentaire de Porphyre aux *Catégories* d'Aristote sur la philosophie de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge est, de l'aveu général, considérable. Il a en effet servi de référence pour l'enseignement de la philosophie durant des siècles, tant dans la tradition platonicienne que dans la tradition aristotélicienne. En outre, comme le signale d'emblée Richard Bodéüs dans son introduction, ce traité est le rescapé d'un double naufrage, celui des commentaires anciens aux *Catégories*, et celui de l'œuvre exégétique de Porphyre. Malgré cette importance historique, le texte du traité n'avait plus été revu depuis l'édition réalisée par Adolph Busse en

Philosophiques

philosophiques

**Richard Bodéüs (traduction française, introduction et notes),
Porphyre, *Commentaire aux Catégories d'Aristote*. Édition
critique, Paris, Vrin, « Textes philosophiques », 2008, 485 p.**

Annick Stevens

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045206ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045206ar>

[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

Stevens, A. (2010). Compte rendu de [Richard Bodéüs (traduction française, introduction et notes), Porphyre, *Commentaire aux Catégories d'Aristote*. Édition critique, Paris, Vrin, « Textes philosophiques », 2008, 485 p.] *Philosophiques*, 37 (2), 559–562. <https://doi.org/10.7202/045206ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2010

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/>

Il est dommage que l'argument ne soit qu'esquissé puisqu'il ne va pas de soi que les normes de conformité dépendent pour apparaître d'une motivation supplémentaire à celle que l'on retrouve déjà au fondement de l'intentionnalité partagée. Après tout, lorsque nous respectons des conventions, nous sommes souvent animés d'un désir de satisfaire les attentes d'autrui et d'éviter de les brusquer ou de les décevoir. Ce désir est souvent spontané et n'est pas déduit d'une motivation plus générale à faire partie du groupe. Par ailleurs, l'accent qui est mis sur le groupe est généralement relié à la volonté de maximiser la coopération collective, ce qui risque de brouiller la distinction entre les normes de coopération et de conformité que cherche à établir Tomasello. Il y a assurément là une question qu'il reste à creuser, bien que nous ne puissions reprocher à Tomasello de ne pas l'avoir fait dans le cadre d'un travail aussi court.

Une deuxième question méritant un examen plus approfondi est identifiée par Elizabeth Spelke, dont le commentaire est à la fois le plus long et le plus substantiel. Sans nier que l'intentionnalité partagée puisse être au fondement du langage, de la coopération et des normes, elle souligne qu'une hypothèse de rechange n'a pas encore été éliminée. Il est toujours possible que le développement du langage lui-même puisse offrir un système inédit permettant de combiner de façon rapide et flexible nos représentations fondamentales à propos des objets, des actions ou des acteurs. Plutôt que d'être le fruit de notre cognition sociale, l'intentionnalité partagée pourrait ainsi découler d'un système combinatoire plus fondamental (p. 168). Si le point de vue de Tomasello semble avoir gagné en influence au cours des dernières années, Spelke nous rappelle qu'il reste beaucoup à faire pour comprendre les fondements cognitifs de l'intentionnalité partagée et des constructions sociales humaines.

BENOÎT DUBREUIL

Université du Québec à Montréal

Richard Bodéüs (traduction française, introduction et notes),
 Porphyre, *Commentaire aux Catégories d'Aristote*. Édition critique,
 Paris, Vrin, «Textes philosophiques», 2008, 485 p.

L'influence qu'a exercée le commentaire de Porphyre aux *Catégories* d'Aristote sur la philosophie de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge est, de l'aveu général, considérable. Il a en effet servi de référence pour l'enseignement de la philosophie durant des siècles, tant dans la tradition platonicienne que dans la tradition aristotélicienne. En outre, comme le signale d'emblée Richard Bodéüs dans son introduction, ce traité est le rescapé d'un double naufrage, celui des commentaires anciens aux *Catégories*, et celui de l'œuvre exégétique de Porphyre. Malgré cette importance historique, le texte du traité n'avait plus été revu depuis l'édition réalisée par Adolph Busse en

1887 pour la série des *Commentaria ad Aristotelem Graeca*. Or cette édition, qui avait amélioré le texte « de façon spectaculaire » par rapport à l'*editio princeps* de Jacques Bogard en 1543, n'en comportait pas moins encore de nombreuses lacunes, résultant des passages illisibles dans les manuscrits, et quelques erreurs de lecture, dues notamment à une fidélité parfois excessive à l'*editio princeps*.

Richard Bodéüs a donc repris l'examen de tous les manuscrits disponibles pour établir un nouvel état du texte, non dépourvu de nombreuses conjectures quant aux leçons à privilégier et surtout quant à la meilleure manière de combler les espaces lacunaires. On peut se rendre compte de l'ampleur de la tâche éditoriale ainsi fournie en consultant les tableaux comparatifs entre les manuscrits et les éditions antérieures, ainsi qu'en parcourant les très nombreuses notes de bas de page dans lesquelles l'auteur justifie ses interventions et choix textuels. Ce n'est d'ailleurs pas seulement en ce qui concerne le texte que les notes apportent un éclairage précieux, mais aussi quant au contenu : Bodéüs fournit des explications très approfondies de l'interprétation porphyrienne, complète les références au traité des *Catégories* ainsi qu'à d'autres traités aristotéliens, et évalue l'influence qu'ont exercée les courants et controverses philosophiques contemporains de Porphyre sur le traitement de certaines questions. Ce faisant, s'il fait montre d'une érudition et d'une subtilité philosophique considérables, le traducteur ne se départit jamais d'une extrême prudence, se refusant à conclure de manière tranchée lorsque nous ne disposons que de conjectures.

La position de Porphyre, comme le rappelle et le montre Bodéüs, consiste à considérer les *Catégories* comme le premier des traités logiques, c'est-à-dire comme une propédeutique à la philosophie, qui devait contenir la théorie des termes simples, à laquelle le traité *De l'interprétation* ajoutait la théorie des propositions, et les *Analytiques* celle du raisonnement. Écartant ainsi toute perspective ontologique de son contenu, Porphyre considère les dix catégories comme des genres de mots et non des genres d'êtres, position par rapport à laquelle tous les interprètes postérieurs devront se prononcer, soit en la suivant soit en s'y opposant, pour revendiquer le caractère ontologique et non seulement linguistique de l'étude. Ce fait est bien connu ; ce qui l'est moins, c'est l'élément d'explication qu'avance Bodéüs pour ce choix, à savoir qu'il permettait à Porphyre d'éviter d'opposer Aristote à Platon, puisqu'une série de catégories sémantiques ne risquait pas de venir contredire la série des genres de l'être exposée dans le *Sophiste*. Le souci de Porphyre de rester fidèle à Platon et à Plotin, malgré le doute que certains spécialistes ont élevé à ce sujet, apparaît encore ponctuellement au détour d'une interprétation, par exemple en 138, 30-32, lorsque l'exégète affirme que les qualités immatérielles, c'est-à-dire les formes de qualités, sont en réalité des substances, ce qu'il est bien entendu impossible de trouver chez Aristote. On sait également que Porphyre est l'auteur de la théorie de la double imposition des noms, la première imposition servant à signifier les

natures des choses, la seconde à signifier les natures des mots. Selon cette distinction, les *Catégories* se limiteraient à exposer la première imposition, de telle sorte que le classement des mots s'y ferait uniquement selon leur fonction signifiante et aucunement selon leur fonction grammaticale — en dépit de certaines évidences textuelles qui donneront lieu, plus tard, à l'interprétation opposée. De cette manière aussi est évité l'écueil d'un affrontement avec Platon, puisque les notions couplées de substance et d'accident, de particulier et d'universel, qui structurent l'ensemble du traité, ne sont pas utilisées pour décider du statut ontologique des différentes catégories (auquel cas il apparaîtrait que les idées platoniciennes ne peuvent toutes être substances, ni être à la fois particulières et universelles), mais seulement pour déterminer des types de significations. On esquivé toute « querelle des universaux » en se contentant d'interroger l'extension et la compréhension des concepts. Il ne faut par conséquent pas s'étonner, poursuit Bodéüs, de ne trouver dans le commentaire aucun renvoi à l'*Ennéade* VI, dans laquelle Plotin attaquait les catégories aristotéliciennes pour des raisons ontologiques ; il ne s'agit ni d'un embarras ni *a fortiori* d'une rupture de Porphyre vis-à-vis de son maître, mais d'une différence radicale d'approche qui rend la confrontation inutile.

Quant à la forme du commentaire, lequel se présente comme un échange de questions et de réponses, Bodéüs se prononce en faveur de la thèse selon laquelle, des deux interlocuteurs purement fictifs, le questionneur est un débutant cherchant à recevoir un enseignement, et non un examinateur sondant les connaissances d'un élève, comme on l'a parfois suggéré. La disproportion manifeste entre la part du commentaire consacrée aux « antépédicaments » et celle consacrée aux catégories elles-mêmes s'explique, selon le traducteur, par une tendance que devaient probablement partager de nombreux commentaires antérieurs, si du moins on en croit les tentatives de reconstitution du contenu de ces commentaires perdus. Il faut cependant ajouter que l'attention portée à ces premières définitions, qui concernent la synonymie, l'homonymie et la paronymie, est manifestement motivée par la question de la polysémie de l'être qu'Aristote examine dans sa *Métaphysique*, et ce sont les exemples donnés à cette occasion qui sont repris ici par Porphyre pour présenter des types intermédiaires d'unité des significations multiples. Ce rapprochement et cette familiarité de Porphyre avec la *Métaphysique* ne sont pas sans importance pour l'interprétation du statut philosophique des *Catégories*. En revanche, nous avons perdu la partie du commentaire consacrée aux « postpédicaments », le traité s'arrêtant subitement au milieu d'une phrase, alors que plusieurs indices permettent de vérifier que cette partie avait bien été écrite et que Boèce la lisait encore.

La traduction de Bodéüs réussit ce tour de force d'être à la fois très proche du grec et remarquablement claire et fluide. Certes, cela tient en partie au style de Porphyre, dont le souci avant tout didactique ne pouvait

répéter les ellipses et les sous-entendus du traité aristotélicien. Mais il faut saluer, dans une bien plus grande mesure, le souci du traducteur de choisir le terme le plus évocateur, en faisant la part de la langue courante et de la langue technique et en jugeant pour cette dernière, de manière très pertinente, s'il faut conserver le terme transmis par la tradition ou s'il faut innover pour rendre le sens intelligible. L'ouvrage constitue donc, par son érudition, sa clarté et l'abondance des explications fournies, un outil incomparable pour tous les spécialistes de la tradition aristotélicienne et du commentaire ancien.

ANNICK STEVENS

Université de Liège

Jean-Jacques Rousseau, *Principes du droit de la guerre. Écrits sur la paix perpétuelle* (sous la direction de B. Bachofen et C. Spector), Paris, Vrin, 2008, 340 pages.

Un inédit de Rousseau ? C'est, du moins, ce que le titre pourrait donner à penser au rousseauiste qui n'a jamais rencontré de texte portant cet intitulé dans les diverses *Œuvres complètes* de Rousseau qu'il a pu consulter. Pourtant, la lecture du texte lui-même ramènera peut-être à sa mémoire des fragments « politiques » épars qu'il aurait pu y apercevoir. Là est l'enjeu de cette édition : révéler qu'il y avait, dissimulée derrière ce *corpus*, une séquence de textes à laquelle on peut restituer une unité. Les conséquences de cette restitution sont des plus intéressantes. D'abord, on assiste à « un changement essentiel dans les données matérielles de la discussion [sur le droit de la guerre rousseauiste] : le corpus textuel à considérer est redéfini, et son statut requalifié » de manière à produire un « renouvellement interprétatif » (20). De fait, ce qui semblait un point aveugle dans la pensée politique de Rousseau, la question de la guerre, trouverait désormais son lieu propre. Du même coup, une sorte d'énigme laissée en exergue du *Contrat social* et réitérée dans un endroit des *Confessions* et dans une lettre à Marc-Michel Rey se verrait résolue : le projet annoncé de la publication d'un ouvrage portant sur les relations externes des États, intitulé *Principes du droit de la guerre*, pour lequel aucun texte ne semblait disponible, arrive à terme avec cette édition — du moins quant à ce qui doit être vu comme la première partie des *Principes*.

L'enquête minutieuse à laquelle les éditeurs du texte (B. Bernardi et G. Silvestrini) se sont livrés, relatée avec un détail qui illustre leur statut de chercheurs chevronnés et de philologues qualifiés, fait concourir preuves matérielles et textuelles à l'établissement du texte de manière à lever tout doute sur son authenticité et sur le fait qu'il résulte d'une phase de rédaction avancée — et, donc, témoignant « d'une indiscutable maturité de pensée et d'une cohérence que seules ses mauvaises conditions d'édition avaient

Jean-Jacques Rousseau, *Principes du droit de la guerre. Écrits sur la paix perpétuelle* (sous la direction de B. Bachofen et C. Spector), Paris, Vrin, 2008, 340 pages

Mitia Rioux-Beaulne

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045207ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045207ar>

[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

Rioux-Beaulne, M. (2010). Compte rendu de [Jean-Jacques Rousseau, *Principes du droit de la guerre. Écrits sur la paix perpétuelle* (sous la direction de B. Bachofen et C. Spector), Paris, Vrin, 2008, 340 pages]. *Philosophiques*, 37 (2), 562–566. <https://doi.org/10.7202/045207ar>

répéter les ellipses et les sous-entendus du traité aristotélicien. Mais il faut saluer, dans une bien plus grande mesure, le souci du traducteur de choisir le terme le plus évocateur, en faisant la part de la langue courante et de la langue technique et en jugeant pour cette dernière, de manière très pertinente, s'il faut conserver le terme transmis par la tradition ou s'il faut innover pour rendre le sens intelligible. L'ouvrage constitue donc, par son érudition, sa clarté et l'abondance des explications fournies, un outil incomparable pour tous les spécialistes de la tradition aristotélicienne et du commentaire ancien.

ANNICK STEVENS

Université de Liège

Jean-Jacques Rousseau, *Principes du droit de la guerre. Écrits sur la paix perpétuelle* (sous la direction de B. Bachofen et C. Spector), Paris, Vrin, 2008, 340 pages.

Un inédit de Rousseau ? C'est, du moins, ce que le titre pourrait donner à penser au rousseauiste qui n'a jamais rencontré de texte portant cet intitulé dans les diverses *Œuvres complètes* de Rousseau qu'il a pu consulter. Pourtant, la lecture du texte lui-même ramènera peut-être à sa mémoire des fragments « politiques » épars qu'il aurait pu y apercevoir. Là est l'enjeu de cette édition : révéler qu'il y avait, dissimulée derrière ce *corpus*, une séquence de textes à laquelle on peut restituer une unité. Les conséquences de cette restitution sont des plus intéressantes. D'abord, on assiste à « un changement essentiel dans les données matérielles de la discussion [sur le droit de la guerre rousseauiste] : le corpus textuel à considérer est redéfini, et son statut requalifié » de manière à produire un « renouvellement interprétatif » (20). De fait, ce qui semblait un point aveugle dans la pensée politique de Rousseau, la question de la guerre, trouverait désormais son lieu propre. Du même coup, une sorte d'énigme laissée en exergue du *Contrat social* et réitérée dans un endroit des *Confessions* et dans une lettre à Marc-Michel Rey se verrait résolue : le projet annoncé de la publication d'un ouvrage portant sur les relations externes des États, intitulé *Principes du droit de la guerre*, pour lequel aucun texte ne semblait disponible, arrive à terme avec cette édition — du moins quant à ce qui doit être vu comme la première partie des *Principes*.

L'enquête minutieuse à laquelle les éditeurs du texte (B. Bernardi et G. Silvestrini) se sont livrés, relatée avec un détail qui illustre leur statut de chercheurs chevronnés et de philologues qualifiés, fait concourir preuves matérielles et textuelles à l'établissement du texte de manière à lever tout doute sur son authenticité et sur le fait qu'il résulte d'une phase de rédaction avancée — et, donc, témoignant « d'une indiscutable maturité de pensée et d'une cohérence que seules ses mauvaises conditions d'édition avaient

masquées » (25). Mais l'enquête fait plus : elle date cette phase de rédaction (1755) de manière à montrer qu'elle est écrite antérieurement aux textes sur l'abbé de Saint-Pierre (1756), regroupés ici sous le titre d'*Écrits sur la paix perpétuelle*. Cette datation nouvelle, qui se distingue des efforts précédents pour rendre compte de la chronologie et de la genèse des écrits de Rousseau sur ces questions, constitue l'argument majeur en faveur d'une relecture de ces textes — relecture que cette édition rend possible en livrant ce groupe de textes réorganisés à l'aune des découvertes des éditeurs et qu'elle éclaire par quatre études résultant du travail effectué sur ces textes, chaque fois signés d'un auteur principal, mais présentés comme le fruit d'un travail collectif.

Ainsi, en lieu et place d'une édition critique « classique » qui multiplierait les appels de note jusqu'à en rendre les textes illisibles, le principe qui a été adopté consiste à donner au lecteur les textes dans leur intégralité et d'en offrir une interprétation à la suite. Les *Principes du droit de la guerre*, formant un inédit, sont présentés d'abord avec un échafaudage qui fournit une image du brouillon — utile, surtout, pour qui s'intéresse à voir le philosophe « au travail », puis dans une version mise au net, de façon à faciliter l'accès à son contenu. Les *Principes* sont suivis par l'*Extrait du projet de paix perpétuelle de Monsieur l'abbé de Saint-Pierre*, où Rousseau prétend rendre compte de la pensée de l'abbé de Saint-Pierre, non sans, ici ou là, se permettre des incursions. Vient enfin le *Jugement sur la paix perpétuelle*, où Rousseau se fait alors critique du projet de l'abbé de Saint-Pierre, mais qui laisse aussi voir ce qu'il en retient.

On le dira d'emblée : cette nouvelle présentation des textes de Rousseau sur la guerre et la paix est d'un intérêt indéniable tant pour l'historien des idées, le moderniste, ou, plus particulièrement, pour le lecteur de Rousseau, que pour celui qui s'intéresse à la théorie des relations internationales en général. C'est que ces textes font voir à nouveaux frais les objections de Rousseau aux thèses de Hobbes et des théoriciens du droit naturel (Grotius étant son interlocuteur privilégié sur ce point), et présentent, en même temps, une conception originale du « droit des gens ». Ils permettent également de mieux saisir le rapport ambigu que leur auteur entretient avec l'idée d'une paix perpétuelle garantie par la formation d'une institution confédérative — problème qui a occupé nombre d'interprètes de Rousseau.

Le point nodal de l'argumentaire de Rousseau procède d'une redéfinition de la guerre dans des termes qui en font une forme spécifique de conflit dans laquelle se trouve « la volonté constante réfléchie et manifestée de détruire son ennemi » (71) parce que l'*existence* de cet ennemi est incompatible avec notre bien-être, volonté qui doit être réciproque. De cette redéfinition il s'ensuit que la guerre ne peut pas avoir lieu dans l'état de nature, comme le croyait Hobbes, puisque dans un tel état les conflits ne résultent jamais du fait que la seule existence d'autrui menace ma conservation : n'étant que de l'ordre de l'intérêt, comme d'ailleurs les associations, ils se terminent avec la disparition de ces intérêts. Entendre : « La guerre est un

état permanent qui suppose des relations constantes, et ces relations ont très rarement lieu d'homme à homme où tout est entre les individus dans un flux continu qui change incessamment les rapports et les intérêts » (75). Il s'ensuit que la guerre ne peut avoir lieu que du moment où « toute la face de la terre est changée » (76) par la formation de l'État social, lequel entraîne la formation de tous les autres, chacun devant soit entrer dans le premier ou en former un autre pour lui résister. Les États, parce qu'ils sont artificiels, sont sans bornes, et, donc, s'étendent jusqu'au point où ils sont l'un pour l'autre des limitations: c'est de leur existence même que découle un conflit qui est désormais permanent. Tous les États sont donc par définition dans un état de guerre, *qui n'est pas une réplique d'un état de guerre naturel*, mais qui est spécifiquement attaché à l'entrée de l'humanité dans la société.

L'intérêt de cette posture de Rousseau se voit aux conséquences qu'il en tire pour le *jus in bello*: la guerre étant définie comme un conflit d'État à État, elle ne vise pas la destruction de ceux qui forment ces États, mais son principe, à savoir le pacte social qui a présidé à sa constitution. Or, parce que ce pacte résulte de la volonté générale, c'est à elle que les coups sont portés lorsqu'on attaque les « parties » de l'État que sont les citoyens. En ce sens, donc, il devient possible de penser un *droit* de la guerre, circonscrivant la légitimité de la violence.

Ces considérations permettent donc de mieux saisir de quelle manière Rousseau reçoit le projet de paix perpétuelle de l'abbé Saint-Pierre. *L'Extrait* de ce projet montre d'abord un Rousseau attentif à l'écart entre le caractère apparemment utopique de l'entreprise et ses conditions de faisabilité. L'idée d'une confédération européenne, cependant, est déjà présentée par l'abbé comme fondée sur l'*utilité* que chaque État trouverait à faire la paix avec ses voisins — l'enjeu consistant alors simplement à éclairer les princes sur cet état de fait. Si Rousseau rend justice à cette argumentation, il l'accompagne aussi d'un certain nombre de considérations sur l'histoire de l'Europe qui illustrent ce qui a historiquement empêché la réalisation de la paix — d'où la nécessité de recourir à l'art pour y parvenir. Cependant, le *Jugement sur la paix perpétuelle* adopte un ton plus pessimiste: distinguant entre l'*intérêt réel* et l'*intérêt apparent*, Rousseau montre que la logique du choix rationnel ne peut seule déterminer la raison d'État, et ce, pour la raison que *les avantages communs apparaissent pour les États comme des avantages réels pour personne*. L'enjeu véritable est ici lié à la souveraineté: alors que celle-ci est mise en cause dans une union confédérative, l'état de guerre maintient les conditions à l'intérieur desquelles elle s'affirme. De même que la guerre est une spécificité des relations interétatiques, la possibilité de la paix doit tenir compte de cette spécificité.

Dans la première des études qui succèdent aux textes de Rousseau, Blaise Bachofen présente un commentaire suivi des *Principes du droit de la guerre* montrant « l'originalité et la force de l'analyse rousseauiste... [qui] remet à plat la question du sens de la guerre et de son rapport au droit »

(132). Bachofen, avec force détails, remet en contexte les thèses de Rousseau en rappelant les théories de Hobbes et Grotius auxquels elles répondent, et en analyse l'argumentaire afin d'en dégager les tensions et d'en montrer la pertinence. L'étude parvient à démontrer l'intérêt du texte en montrant qu'à titre de « laboratoire du *Contrat social* » (192), il en éclaire la portée et permet de relativiser les accusations d'irréalisme souvent adressées à Rousseau, qui se montre ici attentif à ce qui découle de sa théorie politique et de ses concepts fondamentaux.

Florent Guénard s'attache ensuite à inscrire les *Principes* dans une réflexion plus générale sur la théorie de la guerre dans la pensée de Rousseau, demandant si, à terme, on peut considérer qu'il a développé une théorie cohérente de la guerre. Le texte relève trois registres de tensions sur lesquels la question de la guerre apparaît dans l'œuvre du philosophe : l'un, moral, hésite entre une simple dénonciation des horreurs qu'elle cause et la valorisation de l'héroïsme et des vertus guerrières ; un second, théorique, porte sur la définition même de la guerre, qui, dans les *Principes* est rigoureusement limitée aux relations interétatiques, alors que d'autres textes semblent laisser place à d'autres approches ; le troisième fait intervenir la question normative : Rousseau critique le droit des gens sans, semble-t-il, renoncer complètement à l'idée qu'on peut penser un droit de la guerre. La thèse de Guénard est que ces tensions, loin d'illustrer une incohérence de la part de Rousseau, « témoignent des difficultés que rencontre toute théorisation de la guerre » (197). En ce sens, l'apport décisif de Rousseau sur la question de la guerre consisterait à mettre en lumière les limites que doit rencontrer toute théorie de la guerre qui s'en tient à une analyse morale de la question.

Dans la troisième étude, Céline Spector s'attache à l'analyse des textes de Rousseau sur le *Projet de paix perpétuelle*. Il s'agit d'établir ce qui, en propre, dans ces textes, peut être attribué à Rousseau, et, par le fait même, de rendre compte des distances qu'il prend par rapport au projet de l'abbé de Saint-Pierre. L'une des conclusions les plus intéressantes qui se dégage de ce texte est que cette distance tient au « refus, par Rousseau, d'élaborer une science politique indépendante d'un art politique conçu en situation » (291). De fait, l'étude parvient à établir que l'essentiel des critiques de Rousseau dérive de l'attention qu'il accorde aux conditions concrètes de la mise en œuvre d'un tel projet, en reprochant à l'abbé son approche trop abstraite.

Cette attention aux conditions concrètes sert alors de prétexte à la quatrième étude, signée Bruno Bernardi, sur la question de l'Europe dans l'œuvre de Rousseau. La démonstration ne manque pas de surprendre : Bernardi parvient à montrer comment le concept d'Europe, dans la pensée de Rousseau, constitue un « anti-modèle » dans trois sphères d'analyse : elle est 1) la « société civile » résultant des révolutions qui conduisent le procès de civilisation dans le *Discours sur l'inégalité* ; 2) le lieu des religions révélées qui instaurent un rapport à la vérité dont résulte l'intolérance ; 3) l'espace où

se développe l'absolutisme politique responsable du despotisme et de la guerre. Cette description de l'Europe permet de saisir les raisons du scepticisme de Rousseau à l'égard du projet de l'abbé de Saint-Pierre: «seules une nouvelle forme de souveraineté et une autre forme de société civile la [l'Union européenne] rendraient possible» (330). Si le *Contrat social* définit une nouvelle forme de souveraineté, nul texte de Rousseau ne parvient à rendre compte d'une autre forme de société civile. Or, demande Bernardi, «de ce point de vue, sommes-nous beaucoup plus avancés?» (330).

Ce livre, on le voit, est intéressant à beaucoup d'égards: fruit à la fois de recherches minutieuses et d'une véritable réflexion, il déploie des éléments propres à repenser dans un même mouvement la philosophie de Rousseau, les grands problèmes posés par la théorie des relations internationales et le droit de la guerre, et les obstacles concrets que rencontre l'établissement d'une paix durable.

MITIA RIOUX-BEAULNE

Université d'Ottawa

Karl Bühler, *Théorie du langage. La fonction représentationnelle*.

Préface de Jacques Bouveresse, présentation de Janette Friedrich.

Traduction de l'allemand, notes et glossaire de Didier Samain.

Marseille, Agone, 2009.

En 2009, soixante-quinze ans après sa première publication en allemand, la *Sprachtheorie* de Karl Bühler (1879-1963) est parue dans une traduction française de Didier Samain. Il semble y avoir une renaissance des études bühleriennes françaises: après le colloque sur Bühler de février 2003 organisé par la Société d'histoire et d'épistémologie des sciences du langage, et une étude détaillée de Sandrine Persyn-Vialard sur les travaux linguistiques de Karl Bühler¹, cette traduction est un signe supplémentaire de l'intérêt porté à la pensée du philosophe dans le monde francophone. En 1990 paraissait la traduction anglaise de la *Sprachtheorie* de Bühler dans une traduction de Donald Fraser Goodwin, introduite par Achim Eschbach, directeur de la collection *Foundations of Semiotics* où elle fut publiée. Cette traduction peut être considérée comme le sommet d'un regain d'intérêt pour la vie et l'œuvre de Bühler depuis le 50^e anniversaire de la *Sprachtheorie* (1934) et de l'*Axiomatik der Sprachwissenschaften* (1933) en 1984. Plusieurs ouvrages réunissant des contributions originales sur Bühler sont parus dans les années 1980: les *Bühler Studien* (1984; en allemand, deux volumes, dirigés par Eschbach), *Karl Bühlers Axiomatik. 50 Jahre Axiomatik der*

1. S. Persyn-Vialard, *La linguistique de Karl Bühler. Examen critique de la Sprachtheorie et de sa filiation*, Presses Universitaires de Rennes, 2005.

Karl Bühler, *Théorie du langage. La fonction représentationnelle*. Préface de Jacques Bouveresse, présentation de Janette Friedrich. Traduction de l'allemand, notes et glossaire de Didier Samain. Marseille, Agone, 2009

Frank Vonk

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045208ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045208ar>

[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

Vonk, F. (2010). Compte rendu de [Karl Bühler, *Théorie du langage. La fonction représentationnelle*. Préface de Jacques Bouveresse, présentation de Janette Friedrich. Traduction de l'allemand, notes et glossaire de Didier Samain. Marseille, Agone, 2009]. *Philosophiques*, 37 (2), 566–573.
<https://doi.org/10.7202/045208ar>

se développe l'absolutisme politique responsable du despotisme et de la guerre. Cette description de l'Europe permet de saisir les raisons du scepticisme de Rousseau à l'égard du projet de l'abbé de Saint-Pierre: «seules une nouvelle forme de souveraineté et une autre forme de société civile la [l'Union européenne] rendraient possible» (330). Si le *Contrat social* définit une nouvelle forme de souveraineté, nul texte de Rousseau ne parvient à rendre compte d'une autre forme de société civile. Or, demande Bernardi, «de ce point de vue, sommes-nous beaucoup plus avancés?» (330).

Ce livre, on le voit, est intéressant à beaucoup d'égards: fruit à la fois de recherches minutieuses et d'une véritable réflexion, il déploie des éléments propres à repenser dans un même mouvement la philosophie de Rousseau, les grands problèmes posés par la théorie des relations internationales et le droit de la guerre, et les obstacles concrets que rencontre l'établissement d'une paix durable.

MITIA RIOUX-BEAULNE

Université d'Ottawa

Karl Bühler, *Théorie du langage. La fonction représentationnelle*.

Préface de Jacques Bouveresse, présentation de Janette Friedrich.

Traduction de l'allemand, notes et glossaire de Didier Samain.

Marseille, Agone, 2009.

En 2009, soixante-quinze ans après sa première publication en allemand, la *Sprachtheorie* de Karl Bühler (1879-1963) est parue dans une traduction française de Didier Samain. Il semble y avoir une renaissance des études bühleriennes françaises: après le colloque sur Bühler de février 2003 organisé par la Société d'histoire et d'épistémologie des sciences du langage, et une étude détaillée de Sandrine Persyn-Vialard sur les travaux linguistiques de Karl Bühler¹, cette traduction est un signe supplémentaire de l'intérêt porté à la pensée du philosophe dans le monde francophone. En 1990 paraissait la traduction anglaise de la *Sprachtheorie* de Bühler dans une traduction de Donald Fraser Goodwin, introduite par Achim Eschbach, directeur de la collection *Foundations of Semiotics* où elle fut publiée. Cette traduction peut être considérée comme le sommet d'un regain d'intérêt pour la vie et l'œuvre de Bühler depuis le 50^e anniversaire de la *Sprachtheorie* (1934) et de l'*Axiomatik der Sprachwissenschaften* (1933) en 1984. Plusieurs ouvrages réunissant des contributions originales sur Bühler sont parus dans les années 1980: les *Bühler Studien* (1984; en allemand, deux volumes, dirigés par Eschbach), *Karl Bühlers Axiomatik. 50 Jahre Axiomatik der*

1. S. Persyn-Vialard, *La linguistique de Karl Bühler. Examen critique de la Sprachtheorie et de sa filiation*, Presses Universitaires de Rennes, 2005.

Sprachwissenschaften (1984; en allemand, dirigé par Carl Friedrich Graumann (1923-2007) et Theo Herrmann, deux psychologues), ainsi que *Karl Bühler's Theory of Language* (1988; dirigé par Eschbach, contributions en allemand et en anglais). Dans les années 1990, certaines thèses de doctorat ont été publiées, montrant le plus grand intérêt pour la vie et l'œuvre de Bühler, son contexte académique et ses affiliations avec les scientifiques de son époque dans différents domaines d'expertise. Bühler lui-même écrivit une thèse de philosophie (1905) sur la psychologie et l'épistémologie du philosophe écossais Henry Home (1696-1782), après avoir déjà terminé un doctorat à Fribourg-en-Brigau sous la supervision de Johannes von Kries (1853-1928) sur les aspects physiologiques de la vision (1903). Les deux thèses visaient une systématisation des connaissances dans le domaine, et l'on voit clairement ce trait de l'approche de Bühler dans toutes ses autres publications, que ce soit son étude sur les perceptions de Gestalt, sa vaste étude sur le développement mental des enfants (1918), sa *Krise der Psychologie* (1927), son *Ausdruckstheorie* (1933), tout comme dans sa *Théorie du langage*, ainsi que dans ses études d'après-guerre sur la navigation après son émigration aux États-Unis en 1939. Si l'on veut comprendre le travail de Bühler en tant que tel, son travail de systématisation doit être mentionné comme une caractéristique remarquable de sa pensée scientifique. La nécessité de synthétiser les résultats actuels de la recherche est évidemment quelque chose qui caractérise non seulement son œuvre écrite, mais aussi ses conférences. À Munich, par exemple, après la mort de son superviseur en psychologie, Oswald Külpe (1862-1915), il reprit le cours de logique de celui-ci et continua à enseigner la logique jusqu'à ses dernières années comme professeur de philosophie et de psychologie à Vienne. Bühler, en écho à la dualité classique de la pensée chez Aristote, reprend cette dualité dans son approche logique d'une pensée systématique. Même dans son traitement des questions psychologiques ou physiologiques, on reconnaît cette dualité (le principe de duplicité, cf. l'article de Kardos dans *Karl Bühler's Theory of Language*, 1988, p. 37), bien que ses travaux théoriques sur le langage semblent être dominés par une triple approche — tout comme son axiomatique psychologique, publiée en 1927. Ainsi, la méthode d'abstraction de Bühler, consistant à systématiser les données sous une double, triple ou parfois même quadruple perspective, et laissant les détails de côté, semble être le leitmotiv de sa pensée scientifique. Ce n'est pas dans la quantité de données ou de faits que Bühler voit les progrès réalisés par le travail scientifique, mais plutôt dans la reprise des idées en vogue en physiologie, en philosophie, en psychologie, en linguistique et dans la pensée systématique qu'il considère comme des « aspects » ou « axiomes » complémentaires — non pas dans un sens mathématique —, ou même comme « principes » au sens cartésien des idées régulatrices de la pensée scientifique. Ainsi, en combinant son travail en physiologie, en psychologie, en philosophie et en théorie du langage en des réalisations de fine pointe, et en encourageant ses assistants, ses

doctorants et ses autres collaborateurs à Munich, Dresde et Vienne, à se pencher sur certains aspects de son travail, il créa plus tard son école viennoise de psychologie. À vrai dire, on ne retrouve pas beaucoup de travaux empiriques détaillés après la période munichoise de Bühler; son originalité est plutôt à trouver dans la manière originale de combiner et de systématiser le travail scientifique multidisciplinaire de manière lucide en laissant le travail de détail aux autres. On trouvera ce travail de détail dans les recherches de ses étudiants et de ses assistants, alors que Bühler lui-même prenait plutôt la posture d'un professeur de philosophie du XIX^e siècle, raffinant un système convaincant d'idées fondamentales en science contemporaine.

On pourrait se demander en quoi exactement consistaient les ambitions de Bühler à produire des livres et des articles de cette manière, et pour quelle raison il est encore profitable au lecteur du XXI^e siècle de se tourner vers ses travaux, qui datent pourtant de la première moitié du XX^e siècle. Dans son introduction, Janette Friedrich tente de trouver une explication de cette ambition en prenant comme ressource principale la *Théorie du langage*. Toutefois, cette ressource n'est peut-être pas en mesure de conduire à une réponse satisfaisante. Cet ouvrage n'est pas l'*opus magnum* qu'il aurait dû être pour Bühler. En fait, il s'agit d'un état des recherches en cours, et il représente la fine pointe de la recherche sur la théorie du langage à cette époque précise. Immédiatement après avoir terminé cet ouvrage, Bühler restructura son axiomatique du langage en incluant de nouveaux développements en physiologie, en biologie et en linguistique. Bref, les fruits de la pensée de Bühler n'ont pas cessé de mûrir dans l'opus de 1934.

Pour une meilleure compréhension de l'approche de Bühler et de sa pensée systématique, nous devons revenir à ses premiers travaux en psychologie. Ayant travaillé en tant que médecin, il a contribué à la psychologie appliquée (en réalisant des expériences sur les pilotes, les camionneurs ou les gardiens de prison pendant la Première Guerre mondiale), et acquis des compétences pratiques dans les domaines de sa spécialisation, sans toutefois avoir pu contribuer au développement de la psychologie appliquée de manière vraiment convaincante². Il a découvert, par exemple, que la sélection des camionneurs n'était pas fondée sur des caractéristiques spécifiques applicables à ces chauffeurs, mais sur la sélection des hommes les plus capables pour d'autres fonctions (une sorte de « sélection négative », cf. le numéro spécial sur Karl Bühler dans *Kodikas/Code. Ars Semeiotica* 28 (2005), p. 10). Bühler étant philosophe, médecin et psychologue, il lui semblait évident qu'essayer de trouver des connexions entre ces domaines tout

2. Dans son exposé sur les travaux viennois sur la psychologie de l'enfant, l'assistante de Charlotte Bühler, Hildegard Hetzer (1899-1991) soulignait que Karl n'était pas particulièrement doué sur le plan organisationnel et qu'il n'était pas intéressé à la dimension appliquée de son travail théorique et systématique en psychologie (cf. Hetzer; in: A. Eschbach dir.: *Karl Bühler's Theory of Language*. Amsterdam, Philadelphie: John Benjamins, p. 19).

à fait différents de la recherche pouvait expliquer certaines confusions dans les sciences distinctes. C'est-à-dire que certaines confusions en théorie du langage pourraient être résolues en prenant une approche psychologique ou philosophique qui tient ainsi compte de la complexité scientifique de tel ou tel phénomène scientifique donné. Prenons le « signe » linguistique. En utilisant les idées philosophiques anciennes et contemporaines sur les signes, par exemple la théorie médiévale de la *suppositio* (Guillaume d'Ockham), mais également des idées alors plus récentes sur la phonétique et la phonologie, conçue par Troubetzkoy, Bühler a créé une base commune pour sa théorie du signe (sématologie) qui la met à l'abri de la critique. Cette stratégie pourrait être expliquée par la critique acerbe de Wilhelm Wundt en 1907-1908, qui s'attaquait aux travaux expérimentaux minutieux de Bühler sur la pensée, réalisés sous la supervision de Külpe. Les travaux récents sur cette controverse entre Wundt et Bühler semblent appuyer la critique de Wundt à ces supposées expérimentations, bien qu'une opposition de visions du monde puisse aussi expliquer les différences et que le résultat de cette controverse puisse être considéré comme un cul-de-sac (cf. Masse et Bredenlamp dans *Zeitschrift für Psychologie*, 213 (2005); Pongratz dans *Brentano-Studien* VII (1997), 265f.). On remarque aussi une certaine distance de Bühler vis-à-vis de ses premiers travaux en psychologie de la pensée, même s'il supervisa par exemple, en 1928, la thèse de Karl Popper sur les problèmes méthodologiques de la psychologie de la pensée. On doit supposer que les développements récents dans différentes branches de la psychologie auxquelles Bühler a lui-même contribué de manière considérable (la psychologie développementale, la psychologie physiologique, la psychologie de la Gestalt, la psychologie du langage, etc.) a montré le caractère unilatéral et du coup la nécessité d'un travail complémentaire à la fois scientifique et théorique afin de mettre à jour ses axiomes ou principe : ou bien nous parlons d'expérience, de comportement et de constructions mentales (les axiomes de la psychologie), ou bien nous parlons d'instinct, d'entraînement et d'intellect (la psychologie développementale ; cf. Vonk, 2001, sur la psychologie de l'enfant de Bühler dans Bax et Zwart, *Reflections on Language and Learning*, Amsterdam, John Benjamins, p. 47-60).

Cette traduction française de la *Sprachtheorie* de Bühler publiée en 2009 fera son chemin dans le monde francophone. Les lecteurs francophones pourront profiter des introductions claires et lucides de Jacques Bouveresse et de Janette Friedrich ainsi que de l'excellente traduction de Didier Samain. Le lecteur pourra trouver de plus amples informations sur le Bühler « français » sur Internet³. Sur le site de Bouveresse, on retrouve une autre raison, peut-être une des plus importantes, pour relire les travaux de Bühler, toutes langues confondues : la création d'un panorama scientifique

3. [http://www.college-de-france.fr/default/EN/all/phi_lan/avril_2009_colloque_karl_buhle.jsp].

interdisciplinaire qui offre la possibilité et même la nécessité de coopération entre différents paradigmes. Ce panorama permet ainsi de résoudre les problèmes que nous rencontrons de nos jours partant de la suggestion que nous pourrions résoudre ceux-ci en l'absence de communication avec les représentants des disciplines adjacentes, qu'elles soient proches ou éloignées de la nôtre. Se référant à la nécessité d'une traduction française, sur laquelle je reviendrai plus loin, les scientifiques contemporains quittent aussi progressivement les différents environnements culturels dans lesquels des classiques, comme la *Sprachtheorie* de Bühler, ont pu émerger. Lire et comprendre plus de deux ou trois langues, prendre connaissance du contexte scientifique et historique des théories du langage du xx^e siècle est de plus en plus obsolète. Nous devons donc avoir plus d'informations et de traductions des textes originaux pour comprendre pleinement leur importance.

Parce qu'elle était en relation avec l'*ensemble* du savoir linguistique, psychologique et philosophique d'une époque particulièrement féconde pour les sciences humaines, l'œuvre de Bühler engageait une réflexion générale sur le rapport entre langage et cognition, et entre sciences du langage et disciplines connexes. Elle invite aussi, et peut-être plus fondamentalement, le linguiste et le philosophe d'aujourd'hui à réfléchir sur nombre de notions (langue, phrase, ...) qui constituent leur métalangage ordinaire⁴.

Peut-être que ce besoin de synopses, d'études et d'aperçus bien structurés au temps de la globalisation, avec Internet et les interconnexions du savoir disponibles à pratiquement tout le monde, avait déjà été préparé et exposé par Bühler de manière exemplaire. D'autre part, celui-ci ne rejette pas non plus le caractère nécessaire de la spécialisation, de l'approfondissement de nos connaissances fondamentales à l'intérieur des disciplines traditionnelles. Mais pour le développement scientifique, les deux sont nécessaires : à la fois le spécialiste et le généraliste, le hérisson et le renard. Bühler lui-même se serait vu comme le renard, connaissant plusieurs choses et ayant trouvé un moyen de les organiser systématiquement. Ce que cela signifie pour notre époque peut être vu dans le travail interdisciplinaire que l'on effectue pour trouver des solutions aux problèmes que nous rencontrons dans les spécialisations. Ainsi, la *Théorie du langage* de Bühler nous offre des solutions possibles dans le cadre du travail linguistique traditionnel. Un exemple lucide est celui du problème de la représentation du langage. De quelle manière le langage représente-t-il les objets dans le monde réel, ailleurs que dans celui qui emploie le langage ? Bühler s'opposerait à cette question, car elle présuppose que le langage représente les objets dans le monde réel. Or les travaux en psychologie ont montré que ce n'est pas le cas. Les signes linguistiques sont des éléments complexes qui « semblent »

4. [http://www.college-de-france.fr/default/EN/all/act_eve/karl_buhler_penseur_du_langage.htm]

représenter un monde extérieur, mais qui deviennent signifiants à l'intérieur d'un système de signes, comme l'a montré la phonologie. Ainsi, représenter signifie faire partie d'un système linguistique (auquel non seulement des psychologues comme Bühler ont contribué, mais aussi des théoriciens en linguistique comme Nicolas Troubetzkoy (1889-1938) ou Ferdinand de Saussure (1857-1913)). Ce système linguistique peut être conceptualisé de plusieurs manières différentes, mais la psychologie de la Gestalt, par exemple, a montré à Bühler que la notion de « champ » (*Feld*), compris comme un tout organisé et ordonné, élucide le fonctionnement et, du coup, la constitution de la signification de certains mots comme « je », « ici », ou « maintenant » (le champ déictique), « arbre » ou « maison » (le champ symbolique), reprenant ainsi des idées fondamentales des *Recherches logiques* de Husserl (1859-1938) (cf. *Troisième Recherche logique: vers une théorie des tous et des parties*), lesquelles ont été cruciales d'un point de vue philosophique pour la compréhension psychologique du fonctionnement de l'esprit qui allait se développer plus tard. Cela fut également une partie fondamentale des travaux de Bühler à Würzburg en psychologie de la pensée.

Parler de son travail à Würzburg en psychologie de la pensée ou de ses travaux en psychologie de la gestalt, en psychologie du développement ou en psychologie générale peut donner l'impression que Bühler était principalement un psychologue, occupé par les aspects mentaux ou intellectuels de la vie humaine. Il a centré son intérêt sur les « Gebilde », les formations, comme produit structuré de la pensée humaine, soulignant le statut fondamental de la raison ou la compréhension de l'action humaine — ce qui peut expliquer son rejet initial de la psychologie behavioriste américaine. Le « Gebilde » était la formation par excellence dans les premières décennies du vingtième siècle. Dans tous les travaux philosophiques, psychologiques ou sociologiques de cette époque, le langage faisait fonction de colle, connectant la pensée et le monde des objets et des états de choses, ma propre pensée avec celle des autres ainsi que leurs interrelations, ou finalement les objets de ma pensée et les actes de pensée qui sont sous-jacents à de possibles constructions linguistiques comme des mots, des phrases ou des textes. À travers cette réflexion de psychologie et de théorie du langage, cette colle dut être isolée et analysée dans son apparence matérielle (par exemple en tant que sons) mais aussi dans son encadrement systématique dans des tous plus vastes (les unités fonctionnelles que sont les mots ou les phrases). La question qui demeure ici est de savoir si cela relevait de l'intérêt premier de Bühler dans le langage et son apparence comme moyen semiotique ou signifiant, de la pensée créatrice, de la société ou de la pensée, ou bien son intérêt principal était-il dans les dimensions constitutives de l'intellect humain ? Le professeur fait revenir son passé aristotélicien et thomasiens (ou néo-thomiste) en physiologie et en philosophie dans son programme de recherche viennois. Le premier lui donnerait un statut de penseur fondamental du et dans le langage, un spécialiste de la communication, architecte

d'un système de découvertes linguistiques dans l'usage du langage. Ainsi, il devient un scientifique un peu ardu, couvrant plusieurs disciplines et sous-disciplines dans tout le travail contemporain. Ses travaux en philosophie du langage le justifient, mais, encore une fois, ils ne justifient pas son travail comme un tout. On doit ajouter ici deux choses. L'œuvre de Bühler n'est pas encore publiée au complet. Ses études d'avant la guerre ont été préservées, bien que ses articles non publiés, ses cours de Würzburg, Bonn, Munich, Dresde et Vienne, semblent avoir été détruits pendant la Deuxième Guerre mondiale. Bühler fuyait alors les Nazis en Norvège, et plus tard aux États-Unis, où il a vécu, travaillé et écrit pendant plus de vingt ans. Une partie de ces travaux ont été publiés isolément dans certains ouvrages dirigés par Achim Eschbach, et en 1968 par Gustav Leibeltern (qui était étudiant de Bühler à Vienne, et a publié sur la logique aristotélicienne, la psychologie de la pensée et sur des thèmes de psychologie clinique). Il reçut certains manuscrits incomplets par l'intermédiaire de Hubert Rohrer, de la part de la veuve de Bühler, Charlotte). Les *Uhren der Lebewesen* de Bühler montrent un intérêt aiguisé pour le fonctionnement et l'analyse systématique du comportement humain et animal, et pour le travail en psychologie comparative, qui met à nu les principes sous-jacents au comportement humain et animal. Bien que cette étude n'ait été autorisée ni par Karl ni par Charlotte Bühler, elle montre certains aspects révélateurs des principes et de la pensée de Bühler, même si le manuscrit date de son séjour aux États-Unis. On retrouve par exemple à la page 37 une note de bas de page révélatrice, où Leibeltern se réfère à l'analyse bühlienne des constructions objectives reflétant leur sens, au sens de la signification encadrée dans un cadre systématique (comme si c'était l'objet d'un travail philosophique, sociologique ou psychologique). Il est intéressant de noter que Leibeltern renvoie également à la *Sprachtheorie* de Bühler comme étant son œuvre la plus importante, bien que dans les cinquante-cinq pages consacrées à la vie et l'œuvre du philosophe, il ne consacre pas plus d'une page (p. 44-45) à ses travaux en théorie du langage. Cela n'est peut-être pas dû uniquement à la formation psychologique de Leibeltern, car, malgré sa remarque qu'il appréciait beaucoup son travail en théorie du langage — selon lui, Bühler aurait même étudié la philologie s'il avait eu à tout recommencer —, ce n'est pas ce travail comme tel qui intéressait celui-ci, tout autant dans sa *Sprachtheorie* que dans ses études plus concises sur le langage, et ce dès 1908-1909. Si nous observons attentivement les principes de ses recherches sur le langage (il est révélateur que la traduction de « Wissenschaft » ait donné « Recherche » (*Research*) en anglais, et « Science » en français, ce qui en soi reflète différentes interprétations du concept allemand original), la première partie de sa *Sprachtheorie* se base largement sur des travaux non linguistiques ainsi que sur des travaux de linguistique contemporains : Platon, Aristote, Cicéron, Ockham, Descartes, Humboldt (ce dernier n'étant nullement un linguiste si on considère l'ensemble de son travail), Mill, Husserl, Gomperz sont accompagnés de

Hermann Paul, Saussure ou Nikolai Troubetzkoy. On retrouve des représentants de toutes les branches des sciences dans l'ouvrage de « théorie du langage » de Bühler. Aujourd'hui encore, il nous manque une évaluation critique de ce choix remarquable, malgré le flot de littérature sur Bühler et sa *Sprachtheorie*.

J'aimerais en conclusion dire quelques mots sur la nécessité d'une traduction française de la *Théorie du langage* de Bühler. Que cet ouvrage soit « un des classiques de l'histoire de la linguistique du xx^e siècle » ou « un des classiques de l'histoire de la philosophie du langage en général » (Bouveresse, « Préface ») semble justifier une traduction. Mais lire ce « classique » comme un monument de l'histoire de la linguistique ou de la philosophie du langage et ne pas considérer ce travail comme une contribution à la « science en action » ne rendrait pas justice aux ambitions de Bühler, qui sont clairement exposées dans son œuvre. Ainsi, bien qu'elle semble culminer dans sa *Sprachtheorie*, l'œuvre de Bühler n'est pas complète; elle recèle plusieurs parties obscures et des citations douteuses, des conceptions qui ont évolué depuis les quatre-vingts dernières années. Il y a eu entre autres, dans les études spécialisées sur Bühler, des réorientations qui ont montré que son approche interdisciplinaire a été constructive et que plusieurs scientifiques contemporains l'ont adoptée. Toutefois, elle a été attaquée pour des raisons scientifiques immanentes, et défiée par des opposants sociaux et politiques pour d'autres raisons (cf. le débat avec Wundt sur la validité de la méthode de l'école de Würzburg sur l'interrogation en 1907-1908, ou sur la revendication de paternité du concept de Gestalt par Kurt Koffka en 1926-1927). Il est maintenant important, alors que nous entrons dans une nouvelle ère, de relire les études de Bühler en partant de la perspective du caractère inachevé de son œuvre et d'une approche potentiellement novatrice de la gamme de sciences sociales qui visent à trouver des solutions aux problèmes que nous rencontrons présentement.

FRANK VONK

Arnhem, Doetinchem

Index 2005-2010

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045209ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045209ar>

[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

(2010). Index 2005-2010. *Philosophiques*, 37 (2), 575–585.

<https://doi.org/10.7202/045209ar>

Index 2005-2010

Numéros thématiques

Questions d'interprétation. Sous la direction de Martin Montminy, vol. 32, n° 1, p. 3-292.

Philosophie et psychopathologie. Sous la direction de Luc Faucher, vol. 33, n° 1, p. 3-328.

Cosmopolitisme et particularisme. Sous la direction de Jocelyne Couture et Kai Nielsen, vol. 34, n° 1, p. 3-223.

Les valeurs de l'ironie (1) et le scepticisme à l'âge classique (2). Sous la direction de Pascal Engel (1) et Sébastien Charles (2), vol. 35, n° 1, p. 3-291.

L'idéalisme britannique. Sous la direction de Sébastien Gandon et Mathieu Marion, vol. 36, n° 1, p. 3-272.

Edmund Husserl (1859-1938). Sous la direction de Denis Fisette, vol. 36, n° 2, p. 275-650.

Albert Lautman, philosophe des mathématiques. Sous la direction de Jean-Pierre Marquis, vol. 37, n° 1, p. 3-271.

Articles

AMSELEK, Paul. « Les fonctions normatives ou catégories modales ». Vol. 33, n° 2, p. 391-418.

ANTONELLI, Mauro. « Franz Brentano et "l'inexistence intentionnelle" ». Vol. 36, n° 2, p. 467-487.

BAROT, Emmanuel. « La dualité de Lautman contre la négativité de Hegel, et le paradoxe de leurs formalisations ». Vol. 37, n° 1, p. 111-148.

BÉLANGER, Mathieu. « La vision unificatrice de Grothendieck : au-delà de l'unité (méthodologique ?) des mathématiques de Lautman ». Vol. 37, n° 1, p. 169-187.

BENIS-SINACEUR, Hourya. « Idées : le platonisme phénoménologique d'Albert Lautman ». Vol. 37, n° 1, p. 27-54.

BILODEAU, Renée. « Introduction : Hommage à Joseph Nicolas Kaufmann ». Vol. 35, n° 2, p. 477-482.

BORAN, Idil. « Sur la portée des prérogatives personnelles ». Vol. 32, n° 2, p. 343-355.

BRAHAMI, Frédéric. « Au fil conducteur du scepticisme : science et métaphysique chez Glanvill ». Vol. 35, n° 1, p. 207-222.

BRANDAO, Rodrigo. « Voltaire et le scepticisme ». Vol. 35, n° 1, p. 261-274.

BRISART, Robert. « Les premières articulations du fonctionnement intentionnel : le projet d'un *Raumbuch* chez Husserl entre 1892 et 1894 ». Vol. 34, n° 2, p. 259-272.

—. « La théorie des assomptions chez le jeune Husserl ». Vol. 36, n° 2, p. 399-425.

BRUNET Josée. « Théorie du raisonnement et perspective de la première personne ». Vol. 37, n° 2, p. 411-438.

CASSOU-NOGUES, Pierre. « Le platonisme de Lautman et la tradition d'épistémologie en France ». Vol. 37, n° 1, p. 55-73.

CAVAILLÉ, Jean-Pierre. « Je doute qui je suis, je me perds, je m'ignore. Ego baroque et sujet cartésien ». Vol. 35, n° 1.

- CHARLANT, Louis C. « La psychopathologie et le statut d'espèce naturelle de l'émotion ». Vol. 33, n° 2, p. 217-230.
- CHARLES, Sébastien. « Introduction. Le scepticisme à l'âge classique : enjeux et perspectives ». Vol. 35, n° 1, p. 161-169.
- . « De Popkin à Rousseau : retour sur le scepticisme des Lumières ». Vol. 35, n° 1, p. 275-290.
- CHRUZIMSKI, Arkadiusz. « Catégories formelles, nombres et conceptualisme. La première philosophie de l'arithmétique de Husserl ». Vol. 36, n° 2, p. 427-445.
- CHUNG, Ryoa, « Domination, vulnérabilité et inégalité d'accès aux soins de santé ». Vol. 34, n° 1, p. 133-152.
- CORFIELD, David. « Lautman et la réalité des mathématiques ». Vol. 37, n° 1, p. 95-109.
- COURTINE, Jean-François. « Réduction, Construction, Destruction. D'un dialogue à trois : Natorp, Husserl, Heidegger ». Vol. 36, n° 2, p. 559-577.
- COURTOIS, Stéphane. « Le cognitivisme moral de Habermas fait-il face au problème de Frege-Geach ? ». Vol. 35, n° 2, p. 561-579.
- COUTURE, Jocelyne et NIELSEN, Kai. « Introduction : Cosmopolitisme et particularisme ». Vol. 34, n° 1, p. 3-15.
- COUTURE, Jocelyne. « Sélection rationnelle ». Vol. 35, n° 2, p. 547-560.
- CUMIN, David. « Freud et la guerre ». Vol. 35, n° 2, p. 393-417.
- CURRIE, Gregory. « L'ironie : écho ou feintise ? ». Vol. 35, n° 1, p. 13-23.
- DAVIES, David. « Intentions et signification de l'énonciation ». Vol. 32, n° 2, p. 83-89.
- DE BRIEY, Laurent. « Le formalisme pratique : de la morale à l'éthique ». Vol. 32, n° 2, p. 319-342.
- DE VIGNEMONT, Frédérique. « L'hystérie : ne plus vouloir pouvoir, ne plus pouvoir vouloir ». Vol. 33, n° 1, p. 197-215.
- DELPLA, Isabelle. « Entre l'injustifiable et le superfétatoire : les normes rationnelles de l'interprétation ». Vol. 32, n° 1, p. 149-168.
- DIAS, Maris C. « Relier la conscience phénoménale et éliminer le fossé explicatif ». Vol. 35, n° 1, p. 513-524.
- DJEBI, Youcef. « Spinoza et l'Islam : l'état des lieux ». Vol. 37, n° 2, p. 275-298.
- DOKIC, Jérôme. « L'interprétation ordinaire, entre simulation et méta-représentation ». Vol. 32, n° 1, p. 19-37.
- . « Introspection, déploiement et simulation ». Vol. 32, n° 2, p. 383-397.
- D'ORO, Giuseppina. « Le fossé dans l'explication n'est pas épistémologique mais sémantique ». Vol. 36, n° 1, p. 183-192.
- DUMOUCHEL, Paul. « Qu'est-ce qu'une maladie ? Pinel, aliéniste et nosographe ». Vol. 33, n° 1, p. 19-35.
- DUVAL, Sophie. « Pouvoir réfléchissant » et « force ascensionnelle » : la dynamique régressive de l'ironie ». Vol. 35, n° 1, p. 71-78.
- ENGEL, Pascal. « Introduction : raillerie, satire, ironie et sens plus profond ». Vol. 35, n° 1, p. 3-12.
- FARMER, Yanick. « Topologie et modélisation chez René Thom : l'exemple d'un conflit de valeurs en éthique ». Vol. 37, n° 2, p. 369-386.
- FAUCHER, Luc. « Philosophie psychopathologique : un survol ». Vol. 33, n° 1, p. 3-17.
- FAUCHER, Luc, POIRIER, Pierre et LACHAPPELLE, Jean. « La théorie des systèmes développementaux et la construction sociale des maladies mentales ». Vol. 33, n° 1, p. 147-182.

- FISETTE, Denis. « Husserl à Halle (1886-1901) ». Vol. 36, n° 2, p. 277-306.
- . « Préface », Vol. 36, n° 2, p. 275.
- FRANCESCHI, Paul. « Une analyse dichotomique du paradoxe de l'examen surprise ». Vol. 32, n° 2, p. 399-421.
- . « Une défense logique du modèle de Maher pour les délires polythématiques ». Vol. 35, n° 2, p. 451-475.
- FRÉCHETTE, Guillaume. « Géométrie, fiction et discours sous hypothèse : Husserl et les objets intentionnels en 1894 ». Vol. 36, n° 2, p. 355-379.
- GAGNÉ, Learry. « La modélisation des comportements non conséquentialistes en théorie du choix rationnel ». Vol. 34, n° 2, p. 329-352.
- GANDON, Sébastien. « “To bring Dedekind’s research into its proper relation to general metaphysical enquiry” : Royce et Russell, critiques de Bradley ». Vol. 36, n° 1, p. 83-108.
- . « Grandeurs, vecteurs et relations chez Russell (1897-1903) ». Vol. 36, n° 2, p. 333-361.
- GANDON, Sébastien et Mathieu MARION. « L'idéalisme britannique : histoire et actualité ». Vol. 36, n° 1, p. 3-34.
- GAUDET, Ève. « L'indétermination de la traduction chez Quine : contenu et arguments ». Vol. 32, n° 2, p. 369-382.
- GAUTHIER, Yvon. « Moment cinétique et syllogistique dynamique chez Hegel ». Vol. 32, n° 2, p. 357-368.
- . « La théorie des nombres chez Herbrand et Lautman ». Vol. 37, n° 1, p. 149-161.
- GERRANS, Philip. « La lecture de pensée pour débutants ». Vol. 33, n° 1, p. 125-145.
- GILABERT, Pablo. « La justice globale, le multiculturalisme et les revendications des immigrants ». Vol. 34, n° 1, p. 41-60.
- GRIFFIN, Nicholas. « Bertrand Russell et Harold Joachim ». Vol. 36, n° 1, p. 109-130.
- GUIBERT LAFAYE, Caroline. « Le critère d'absence d'envie dans les théories contemporaines de la justice ». Vol. 33, n° 2, p. 419-433.
- HADDOCK ROSADO, Guillermo E. « Husserl pour les philosophes analytiques ». Vol. 37, n° 2, p. 325-348.
- HERRERA LIMA, Maria. « Prendre les autres au sérieux : sur le débat cosmopolitisme-particularisme ». Vol. 34, n° 1, p. 17-40.
- HILL ORTIZ, Claire. « La *Mannigfaltigkeitslehre* de Husserl ». Vol. 36, n° 2, p. 447-465.
- HULAK, Florence. « L'imaginaire social de Charles Taylor ». Vol. 37, n° 2, p. 387-410.
- IERNA, Carlo. « Husserl et Stumpf sur la *Gestalt* et la fusion ». Vol. 36, n° 2, p. 489-510.
- IPPERCIEL, Donald. « Communauté morale et universalisme : Quelles sont les responsabilités morales des individus de pays riches envers les pays pauvres ? ». Vol. 35, n° 2, p. 369-391.
- IRVIN, Sherri. « Interprétation et description d'une œuvre d'art ». Vol. 32, n° 1, p. 135-148.
- JAFFRO, Laurent. « L'argument du sens commun et la ‘persécution des scientifiques’ : Collingwood contre Moore ». Vol. 36, n° 1, p. 131-147.
- JODOIN, Laurent. « L'héritage intellectuel de Mario Bunge ». Vol. 37, n° 2, p. 439-458.
- KAUFMANN, J. Nicolas. « Critique du programme de naturalisation en philosophie de l'esprit ». Vol. 35, n° 2, p. 483-512.
- KOBAYASHI, Chinatsu. « Bosanquet, Collingwood et l'esthétique idéaliste ». Vol. 36, n° 1, p. 149-182.

- KÜNNE, Wolfgang. « Bolzano et (le jeune) Husserl sur l'intentionnalité ». Vol. 36, n° 2, p. 307-354.
- LARVOR, Brendan. « Albert Lautman, ou la dialectique dans les mathématiques ». Vol. 37, n° 1, p. 75-94.
- LAURSEN, John S. « Scepticisme et cynisme dans l'œuvre de Pierre de Valence ». Vol. 35, n° 1, p. 187-206.
- LAUTMAN, Albert. « Rapport sur les travaux philosophiques entrepris par M. Lautman ». Vol. 37, n° 1, p. 9-15.
- LEBEL, André. « La participation problématique des mathématiques à la dialectique ». Vol. 37, n° 1, p. 163-167.
- LECLERCQ, Bruno. « Les données immédiates de la conscience. Neutralité métaphysique et psychologie descriptive chez James et Husserl ». Vol. 35, n° 2, p. 317-344.
- LENNON, Thomas N. « La réponse de Régis à Huet concernant le doute cartésien ». Vol. 35, n° 1, p. 241-260.
- LEROUX, Jean. « Langage et pensée chez W. von Humboldt ». Vol. 33, n° 2, p. 379-390.
- LEVINSON, Jerrold. « Contextualisme esthétique ». Vol. 32, n° 1, p. 125-133.
- LOMBARDO, Patrizia. « Tendresse et pudeur chez Stendhal ». Vol. 35, n° 1, p. 57-70.
- LYNN G. STEPHENS et GEORGES GRAHAM. « Reconcevoir le délire ». Vol. 33, n° 1, p. 183-195.
- MACLURE, Jocelyn. « La reconnaissance engage-t-elle à l'essentialisme? ». Vol. 34, n° 1, p. 77-96.
- MAIA NETO, José R. « Huet sceptique cartésien ». Vol. 35, n° 1, p. 223-239.
- MANDER, W. J. « Les idéalistes britanniques et la poésie ». Vol. 36, n° 1, p. 35-52.
- MARION, Mathieu. « L'anti-psychologisme de Bradley: idéalité de la signification, jugement et universaux ». Vol. 36, n° 1, p. 53-82.
- MARQUIS Jean-Pierre. « Introduction: Albert Lautman, philosophe des mathématiques ». Vol. 37, n° 1, p. 3-7.
- MARTEL, Marie D. « L'interprétationnisme pluraliste et la nature de l'œuvre littéraire ». Vol. 32, n° 1, p. 101-123.
- MC CORMICK, Peter. « Littéralement dépourvu de sens ». Vol. 32, n° 1, p. 55-82.
- MCDONALD, Iain. « L'art *in extremis*: le monochrome chez Theodor W. Adorno et Yves Klein ». Vol. 33, n° 2, p. 455-471.
- MESTIRI, Soumaya. « Peut-on se passer de la position originelle? ». Vol. 33, n° 2, p. 435-454.
- . « Identité procédurale ou substantielle? ». Vol. 35, n° 2, p. 419-450.
- MOELLENDORF, Darrel. « La justice et les associations ». Vol. 34, n° 1, p. 61-75.
- MONTMINY, Martin. « Introduction: interprétation et interprétationnismes ». Vol. 32, n° 1, p. 3-17.
- . « L'interprétationnisme radical ». Vol. 32, n° 1, p. 191-206.
- MULLIGAN, Kevin. « Ironie, valeurs cognitives et bêtise ». Vol. 35, n° 1, p. 89-107.
- PAGANINI, Gianni. « Montaigne, Estienne et l'invention de l'apparence ». Vol. 35, n° 1, p. 171-186.
- PELLETIER, Jérôme. « Deux conceptions de l'interprétation des récits de fiction ». Vol. 32, n° 1, p. 39-54.
- PERRING, Christian. « Conceptualiser les troubles mentaux chez les enfants et les adolescents ». Vol. 35, n° 1, p. 65-79.

- PLOURDE, Jimmy. « Sur le réalisme des *Recherches Logiques* ». Vol. 35, n° 2, p. 581-607.
- POLAND, Jeffrey. « Étapes vers un monde sans schizophrénie ». Vol. 33, n° 1, p. 99-124.
- PRADELLE, Dominique. « L'intuition est-elle un concept univoque ? ». Vol. 36, n° 2, p. 511-532.
- REBOUL, Anne. « L'ironie auctoriale: une approche gricéenne est-elle possible ? ». Vol. 35, n° 1, p. 25-55.
- ROLLINGER, Robin D. « Quelques aspects de la première théorie du jugement de Husserl ». Vol. 36, n° 2, p. 381-398.
- ROMAGNOLI MAILLARD, Nathalie. « Autonomie personnelle et valeurs. Une critique de la théorie hiérarchique de Harry G. Frankfurt ». Vol. 37, n° 2, p. 349-368.
- ROY, Olivier. « L'acceptation dans les délibérations et les intentions rationnelles ». Vol. 35, n° 2, p. 525-545.
- SACRINI A. FERRAZ, Markus. « Perception et Culture chez Merleau-Ponty ». Vol. 35, n° 2, p. 297-316.
- SAINT-PIERRE CORNUT, Pascal. « Comme une suite intemporelle de chocs ». Vol. 37, n° 2, p. 457-473.
- SERON, Denis. « Husserl et le néo-kantisme de Marbourg ». Vol. 36, n° 2, p. 533-538.
- SEYMOUR, Michel. « Interprétationnisme ou institutionnalisme ? ». Vol. 32, n° 1, p. 169-190.
- SMITH, Justin E. H. « La génération spontanée et le problème de la reproduction des espèces avant et après Descartes ». Vol. 34, n° 2, p. 273-294.
- SOLER, Léna. « Contingence ou inévitabilité des résultats de notre science ? ». Vol. 33, n° 1, p. 363-378.
- SOUSA MELO, Candida Jaci. « Controverse sur la causalité mentale dans l'action ». Vol. 35, n° 2, p. 345-367.
- TAN, Kok-Chor. « Nationalisme libéral et internationalisme égalitaire ». Vol. 34, n° 1, p. 113-131.
- TAVAGLIONE, Nicolas. « Magistrats et gens de bien ». Vol. 32, n° 2, p. 295-317.
- VANDEVERKEN, Daniel. « *In memoriam* Raymond Klibansky. Hommage à un grand maître ». Vol. 33, n° 1, p. 473-475.
- . « Principes de pragmatique formelle du discours ». Vol. 34, n° 2, p. 229-258.
- VILMER JEANGÉNE, Jean-Baptiste. « Descartes et les bornes de l'univers: l'infini physique ». Vol. 37, n° 2, p. 299-324.
- . « La prudence de Descartes face à la question de l'infini en mathématiques ». Vol. 34, n° 2, p. 295-316.
- WAKEFIELD, Jérôme. « Fait et valeur dans le concept de trouble mental: le trouble en tant que dysfonction préjudiciable ». Vol. 33, n° 1, p. 37-63.
- WENAR, Leif. « L'individu, l'État et les droits de base ». Vol. 34, n° 1, p. 97-112.
- WOLFE, Charles T. « Le rêve matérialiste », ou « Faire par la pensée ce que la matière fait parfois ». Vol. 34, n° 2, p. 317-328.
- ZACHAR, Peter. « Les troubles psychiatriques et le modèle des espèces pratiques ». Vol. 33, n° 1, p. 81-79.
- ZALAMEA, Fernando. « Mixtes et passages du local au global chez Lautman: préfigurations de la théorie des faisceaux ». Vol. 37, n° 1, p. 17-25.

Disputationes

- ASHWORTH, Jennifer. « Ockham et la distinction entre les termes abstraits et concrets ». Vol. 32, n° 2, p. 427-434.
- BAROT, Emmanuel. « Précis de *Lautman* ». Vol. 37, n° 1, p. 189-195.
- . « Réponses à mes critiques: La madeleine, entre procession et mathématisation. Quelques réponses à D. Corfield, A. Lebel, P. Cassou-Nogués ». Vol. 37, n° 1, p. 213-217.
- BENOIST, Jocelyn. « Précis de *Sens et sensibilité: L'intentionnalité en contexte* ». Vol. 37, n° 2, p. 475-478.
- . « Réponses à mes critiques ». Vol. 37, n° 2, p. 499-508.
- BISHOP, Michael. « Notice critique: *Reconstructing Reason and Representation* ». Vol. 34, n° 2, p. 367-374.
- CASSOU-NOGUÉS, Pierre. « Commentaire sur Emmanuel Barot: *Lautman* ». Vol. 37, n° 1, p. 197-200.
- CHAUVIER, Stéphane. « Volitions et auto-affection ». Vol. 35, n° 1, p. 131-137.
- CLARKE, Murray. « Précis de *Reconstructing Reason and Representation* ». Vol. 34, n° 2, p. 353-362.
- . « Réponses à mes critiques ». Vol. 34, n° 2, p. 385-402.
- COMETTI, Jean-Pierre. « L'art en action: De quelques ontologies précaires ». Vol. 32, n° 1, p. 220-224.
- CORFIELD, David. « Commentaire sur Emmanuel Barot: *Lautman* ». Vol. 37, n° 1, p. 207-211.
- DAVIES, David. « Précis de *Art and Performance* ». Vol. 32, n° 1, p. 207-214.
- . « Réponses à mes critiques ». Vol. 32, n° 1, p. 229-245.
- . « L'empirisme transcendantal de McDowell ». Vol. 36, n° 1, p. 195-204.
- DAVIS, Steven. « *Literal Meaning* de François Recanati ». Vol. 33, n° 1, p. 263-274.
- DE CALAN, Ronan. « La flèche brisée ». Vol. 37, n° 2, p. 479-482.
- DOCKIC, Jérôme. « L'esprit (bipolaire) et le monde (vérificateur) ». Vol. 36, n° 1, p. 205-214.
- DRUMMOND, John J. « Phénoménologie et ontologie ». Vol. 36, n° 2, p. 593-607.
- ENGEL, Pascal. « Croyance et spontanéité ». Vol. 36, n° 1, p. 215-220.
- FAUCHER, Luc. « Faraway, so close? ». Vol. 34, n° 2, p. 375-383.
- . « L'intentionnalité, naturellement ! ». Vol. 34, n° 1, p. 165-171.
- FISSETTE, Denis. « Réalisme contextuel et perception sensible ». Vol. 37, n° 2, p. 483-490.
- GILLON, Brandon S. « Du sens littéral ». Vol. 33, n° 1, p. 237-248.
- HUDSON, Robert. « Améliorer les théories de la fiabilité ». Vol. 34, n° 2, p. 363-366.
- JACOB, Pierre. « Précis de *L'Intentionnalité, problèmes de philosophie de l'esprit* ». Vol. 34, n° 1, p. 153-158.
- . « Réponses à mes critiques ». Vol. 34, n° 1, p. 173-181.
- KING, Peter. « Le rôle des concepts selon Ockham ». Vol. 32, n° 2, p. 435-447.
- LAURIER, Daniel. « Sommes-nous tous des épiphénomènes ». Vol. 35, n° 1, p. 119-125.
- LEBEL, André. « Harmonies (néo)platoniciennes chez Lautman? Questions à E. Barot ». Vol. 37, n° 1, p. 201-206.
- LIVET, Pierre. « Volition, ajustements moteurs et exploration des valeurs ». Vol. 35, n° 1, p. 127-130.
- LIVINGSTON, Paisley. « L'ontologie et la valeur artistique ». Vol. 32, n° 1, p. 224-229.

- MACLURE, Jocelyn. « De l'herméneutique de la modernité à l'éthique normative ». Vol. 33, n° 2, p. 493-498.
- MARBACH, Eduard. « Commentaire sur l'ouvrage de David W. Smith: *Husserl* ». Vol. 36, n° 2, p. 609-618.
- MCCARTHY, Thomas. « Imaginaires sociaux et modernités multiples ». Vol. 33, n° 2, p. 485-491.
- MCDOWELL, John H. « Précis de *l'esprit et le monde* ». Vol. 36, n° 1, p. 193-194.
 —. « Réponses à mes critiques ». Vol. 36, n° 1, p. 221-233.
- PANACCIO, Claude. « Le nominalisme d'Ockham et la représentation mentale. Précis de *Ockham on Concepts* ». Vol. 32, n° 2, p. 423-434.
 —. « Réponses à mes critiques ». Vol. 32, n° 2, p. 449-457.
- PATTON, Paul. « L'identité des imaginaires sociaux et la nature des droits ». Vol. 33, n° 2, p. 499-506.
- POUVET, Roger. « Le statut de l'œuvre d'art comme événement chez David Davies ». Vol. 32, n° 1, p. 214-220.
- PROUST, Joëlle. « Précis de *La Nature de la Volonté* ». Vol. 35, n° 1, p. 109-117.
 —. « Réponses à mes critiques ». Vol. 35, n° 1, p. 139-159.
- RECANATI, François. « Précis de *Literal Meaning* ». Vol. 33, n° 1, p. 231-236.
 —. « Réponses à mes critiques ». Vol. 33, n° 1, p. 275-288.
- ROY, Jean-Michel. « Husserl « parangon du sémanticien ? ». Vol. 36, n° 2, p. 583-592.
- SEYMOUR, Michel. « Le contextualisme sémantique en perspective: au sujet de *Literal Meaning* de François Recanati ». Vol. 33, n° 1, p. 249-262.
- SMITH, David W. « Précis de *Husserl* ». Vol. 36, n° 2, p. 579-582.
 —. « Réponses à mes critiques ». Vol. 36, n° 2, p. 619-645.
- TAYLOR, Charles. « Précis de *Modern Social Imaginaries* ». Vol. 33, n° 2, p. 477-483.
 —. « Réponses à mes critiques ». Vol. 33, n° 2, p. 507-512.
- TOLLEY, Clinton. « Entre sens et non-sens: Benoist sur l'explication réaliste de l'intentionnalité », Vol. 37, n° 2, p. 491-498.
- VALLÉE, Richard. « Intentionnalité et référence directe ». Vol. 34, n° 1, p. 159-161.

Études critiques

- DUBREUIL, Benoit. « L'individualisme de Jon Elster: une position méthodologique ou ontologique ? ». Vol. 37, n° 2, p. 509-526.
- HUNYADI, Mark. « Jeter le clone avec l'eau du bain. Harris, John, *On Cloning* ». Vol. 33, n° 1, p. 289-297.
- MONNOYER, Jean-Maurice. « Défense et illustration de la métaphysique des particuliers abstraits. Nef, Frédéric, *Les propriétés des choses. Expérience et logique* ». Vol. 36, n° 1, p. 235-243.
- NADEAU, Christian. « Être nous-mêmes. Larmore, Charles. *Les pratiques du moi* ». Vol. 32, n° 1, p. 247-257.
- PELLETIER, Lucien. « Ernst Bloch et les Juifs. Autour d'une traduction récente de Ernst Bloch, *Symbole: les Juifs: un chapitre oublié de L'Esprit de l'utopie (1918)* ». Vol. 37, n° 1, p. 219-236.
- POIRIER, Pierre et Nicolas PAYETTE. « Les gardiens du bon usage: étude critique de l'œuvre de Hacker, P.M.R. and Bennett, M. R. *Philosophical Foundations of Neuroscience* ». Vol. 34, n° 1, p. 183-200.
- SCHROETER, François. « Responsabilité et autonomie. Arpaly, Nomy, *Unprincipled Virtue. An Inquiry into Moral Agency* ». Vol. 34, n° 2, p. 403-418.

TAVAGLIONE, Nicolas. « Le cimetière d'Ogien: justification publique et déflationnisme éthique. Ogien, Ruwen, *La panique morale* ». Vol. 33, n° 2, p. 513-528.

Comptes rendus

BÉRUBÉ, Micaël. « Ogien, Ruwen et Christine Tappolet. *Les concepts de l'éthique. Faut-il être conséquentialiste?* ». Vol. 37, n° 2, p. 551-555.

BOLDUC, Charles. « Beaulieu, Alain (dir.), *Gilles Deleuze, héritage philosophique* ». Vol. 34, n° 2, p. 427-431.

BOLDUC, Carl. « Theis, Robert, Jonas. *Habiter le monde* ». Vol. 37, n° 2, p. 533-537.

BOUCHEZ, Pascal. « Jacques, Daniel, *La révolution technique. Essai sur le devoir de l'humanité* ». Vol. 32, n° 1, p. 282-284.

BRICTEUX, Gwennaél. « Bandom, Robert, *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism* ». Vol. 37, n° 1, p. 245-249.

CANTU, Paola. « Schnieder, Benjamin, *Substanz und Adhärenz. Bolzanos Ontologie des Wirklichen* ». Vol. 33, n° 1, p. 306-308.

COURTOIS Stéphane. « Habermas, Jürgen, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie* ». Vol. 36, n° 1, p. 265-269.

DAIGLE, Christine. « Okin Moller, Susan, *Justice, genre et famille* ». Vol. 37, n° 2, p. 538-541.

DESROCHES, Dominic. « Kemp Peter (dir.) *Le discours bioéthique* ». Vol. 32, n° 2, p. 462-465.

—. « Kierkegaard Soren, Correspondance ». Vol. 32, n° 2, p. 486-490.

DUBREUIL, Benoit. « Proust, Joëlle, *La nature de la volonté* ». Vol. 33, n° 545-549.

—. « Tomasello, Michael, Why we Cooperate ». Vol. 37, n° 2, p. 556-558.

ENGEL, Pascal. « Seymour, Michel, *L'institution du langage* ». Vol. 34, n° 201, p. 201-206.

FOISY, Suzanne. « Thomas-Fogiel, Isabelle, *Le concept et le lieu. Figures de la relation entre art et philosophie* ». Vol. 37, n° 1, p. 265-270.

FRANCESCHI, Paul. « Vidal-Rosset, Joseph, "Qu'est-ce qu'un paradoxe?" ». Vol. 32, n° 2, p. 474-476.

FRÉCHETTE, Guillaume. « Seron Denis, Objet et signification. Matériaux phénoménologiques pour la théorie du jugement ». Vol. 32, n° 2, p. 476-479.

—. « Stelzner, Werner und Kreiser, Lothar, *Traditionelle und nichtklassische Logik* ». Vol. 34, n° 1, p. 206-209.

GANDON, Sébastien. « Marion, Mathieu, *Ludwig Wittgenstein: introduction au Tractatus logico-philosophicus* ». Vol. 32, n° 1, p. 266-268.

GAUTHIER, Yvon. « Cassou-Nogués, Pierre, Gödel ». Vol. 32, n° 1, p. 269-270.

—. « Caveing, Maurice, Le problème des objets dans la pensée mathématique ». Vol. 32, n° 2, p. 472-474.

—. « Nikseresht, Iraj, *Physique quantique. Origines, interprétations et critiques* ». Vol. 33, n° 1, p. 309-310.

—. « Peckhaus, Volker (Hrsg.) *Oskar Becker und die Philosophie der Mathematik* ». Vol. 35, n° 2, p. 612-613.

—. « Seidengart, Jean, *Dieu, l'univers et la sphère infinie. Penser l'infinité cosmique à l'aube de la science classique* », Vol. 34, n° 1, p. 210-212.

—. « Tieszen, Richard, *Phenomenology, Logic and the Philosophy of Mathematics* ». Vol. 35, n° 2, p. 614-615.

- GOFFI, Jean-Yves. « Hunayadi, Mark, *Le Je est un clone. L'éthique à l'épreuve des biotechnologies* », Vol. 32, n° 2, p. 459-462.
- GRAPOTTE, Sophie. « Bouchard, Yves, *Le holisme épistémologique de Kant* ». Vol. 33, n° 1302, p. 302-305.
- GUAY, Éric. « Rosenkranz, Karl, *Vie de Hegel suivi de Apologie de Hegel contre le docteur Haym* ». Vol. 33, n° 2, p. 529-532.
- HAVENEL, Jérôme. « Chauviré, Christiane, *L'œil mathématique. Essai sur la philosophie mathématique de Peirce* ». Vol. 37, n° 1, p. 254-262.
- JAFFRO, Laurent. « Charles, Sébastien, *Berkeley au siècle des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au XVIII^e siècle* ». Vol. 32, n° 1, p. 264-266.
- LABERGE, Jean. « Singer, Peter, The President of Good and Evil. Questionning the Ethics of Georges W. Bush ». Vol. 32, n° 2, p. 468-472.
- LANDENNE Quentin. « Binkelman Christophe, *Theorie der praktischen Freiheit. Fichte — Hegel* ». Vol. 36, n° 1, p. 253-256.
- LEDUC, Christian. « Boulad-Ayoud, Josiane et Torero-Ibad, Alexandra (dir.), *Matérialisme des modernes. Nature et mœurs* ». Vol. 37, n° 2, p. 542-545.
- LEFRANCOIS, David. « De Kroninck, *Philosophie de l'éducation. Essai sur le devenir humain* ». Vol. 32, n° 2, p. 465-468.
- LÉTOURNEAU, Alain. « Thériault, Joseph Yvon, *Critique de l'américanité. Devoir et démocratie au Québec* ». Vol. 32, n° 1, p. 286-289.
- LOTH, François. « Walter Sven et Heckmann Heinz-Dier (dir.), *Physicalism and mental causation: The Metaphysics of Mind and Action* ». Vol. 2, n° 2, p. 479-483.
- MARTINEAU, Isabelle. « Russell, Bertrand, *L'art de philosopher* ». Vol. 33, n° 2, p. 537-541.
- . « Russell, Bertrand, *L'autorité et l'individu* ». Vol. 33, n° 2, p. 541-545.
- MESTIRI, Soumaya. « Khushf, George, (dir.), *Handbook of bioethics: Taking stock of the field from a philosophical perspective* ». Vol. 34, n° 1, p. 212-215.
- MOUGENOT, Davy. « Bunge, Mario, *Chasing Reality: Strife over Realism* ». Vol. 35, n° 2, p. 609-612.
- NADEAU, Christian. « Fournel, Jean-Louis, Jean Claude, Zancarini, *La politique de l'expérience avonarole, Guicciardini et le républicanisme florentin* » ; Nikodimov-Gaille. « *Conflit civil et liberté. La politique machiavéllienne entre histoire et médecine* » ; Machiavel, « *Discours sur la première décade de Tite-Live* », vol. 33, n° 1, p. 317-322.
- . « Blaise Bachofen (dir.), *Le libéralisme au miroir du droit. L'État, la personne, la propriété* ». Vol. 36, n° 1, p. 249-253.
- PARENTEAU, Danic. « Fillion, Jean-François, *Dialectique et matière. La conceptualité inconsciente des processus inorganiques dans la Philosophie de la nature (1830) de Hegel* ». Vol. 34, n° 2, p. 425-427.
- PAYETTE, Nicolas et POIRIER, Pierre. « Bennett, Maxwell, Daniel Dennett, Peter Hacker, John Searle, *Neuroscience and Philosophy. Brain, Mind and Language* ». Vol. 36, n° 1, p. 260-265
- PERRU, Olivier. « Peirce, Charles S., *Écrits logiques*, Tiercelin Claudine et Thibaud Pierre (dir.), *Œuvres III* ». Vol. 35, n° 2, p. 620-626.
- PICHÉ, David. « De Libera, Alain, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II* ». Vol. 32, n° 2, p. 259-263.
- PRADEAU, Jean-François. « Narbonne, Jean-Marc, *Lévinas et l'héritage grec* ». Vol. 32, n° 2, p. 483-486.

- RAVAT, Jérôme. « Clavien, Christine et Catherine El-Bez (dir.), *Morale et évolution biologique. Entre déterminisme et liberté* ». Vol. 36, n° 1, p. 245-248.
- RENAUDIE, Pierre-Jean. « Fisette, Denis, *Husserl's Logical Investigations reconsidered* ». Vol. 33, n° 2, p. 533-537.
- RIOUX-BEAULNE, Mitia. « Rousseau, Jean-Jacques, *Principes du droit de la guerre. Écrits sur la paix perpétuelle* (sous la direction de B. Bachofen et C. Spector) ». Vol. 37, n° 2, p. 562-565.
- ROBERT, Aurélien. « Gnassounou, Bruno et Kistler, Max, *Causes, pouvoirs, dispositions en philosophie. Le retour des vertus dormitives* ». Vol. 34, n° 1, p. 215-216.
- . « Piché, David, *La querelle des universaux à la Faculté des arts de Paris entre 1230 et 1260* ». Vol. 33, n° 1, p. 299-302.
- ROBILLARD, Jean. « Lafontaine, Cécile, *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée humaine* ». Vol. 32, n° 1, p. 277-281.
- ROY, Manuel. « Schwarz, Gerhard, *Est Deus in Nobis, Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in Immanuel Kants Kritik der praktischen* ». Vol. 37, n° 2, p. 546-550.
- SCHMITZ-CHAPUIS, Delphine. « Rebuschi, Manuel: *Qu'est-ce que la signification?* ». Vol. 37, n° 241-245.
- SINCLAIR, Robert. « Ludwig, Kirk, *Donald Davidson* ». Vol. 32, n° 1, p. 271-273.
- STEINER, Pierre. « Ramsey, William M., *Representation Reconsidered* ». Vol. 35, n° 2, p. 614-615.
- STEVENS, Annick. « Porhydre, *Commentaires aux catégories d'Aristote* ». Vol. 37, n° 2, p. 559-562.
- TAVAGLIONE, Nicolas. Seymour, Michel, *De la tolérance à la reconnaissance. Une théorie libérale des droits collectifs*. ». Vol. 37, n° 2, p. 527-533.
- TERONI, Fabrice. « Fisette, Denis et Pierre Poirier, *Philosophie de l'esprit* (vol. 1 et 2) ». Vol. 32, n° 1, p. 274-277.
- THÉRIAULT, Mélissa. « Zeimbekis, John. *Qu'est-ce qu'un jugement esthétique?* ». Vol. 34, n° 2, p. 421-425.
- . « Cossette, Claude, *Éthique et publicité* ». Vol. 37, n° 1, p. 249-254.
- TREMBLAY, Frédéric. « De Libera, Alain, *La référence vide. Théories de la proposition* ». Vol. 32, n° 1, p. 282-284.
- . « Rescher, Nicolas, *Metaphysics: The Key Issues From A Realistic Perspective* ». Vol. 34, n° 1, p. 217-219.
- . « Rescher, Nicolas, *Essais sur les fondements de l'ontologie du procès* ». Vol. 34, n° 2, p. 419-421.
- VALLÉE, Richard. « Récanati, François, *Philosophie du langage (et de l'esprit)*, Gallimard, Folio essais, 2008, 268 pages ». Vol. 37, n° 1, p. 237-241.
- VAN ATTEN, Mark. « Cantor et la France. *Correspondance du mathématicien allemand avec les Français à la fin du xix^e siècle* ». Vol. 37, n° 1, p. 262-265.
- VAN RIEL, Raphael. « David Woodruff Smith et Amy L. Thomasson (dir.), *Phenomenology and Philosophy of Mind* ». Vol. 36, n° 1, p. 257-259.
- VIGNEAULT, Luc. « Faye, Emmanuel, *Heidegger, L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935* ». Vol. 33, n° 1, p. 310-317.
- . « Zarka, Yves Charles, *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt* ». Vol. 34, n° 1, p. 220-223.

- VONK, Franck. « Bühler Karl, *Une théorie du langage. La fonction représentative* (préface de J. Bouveresse, présentation par Janette Friedrich et traduction de l'allemand, notes et glossaire par Didier Samain) ». Vol. 37, n° 2, p. 566-573.
- WURTZ, Karine. « Tavaglione, Nicolas, *Le dilemme du soldat. Guerre juste et prohibition du meurtre* ». Vol. 33, n° 1, p. 323-326.