

Raison, argumentation et légitimation Habermas, Apel et les apories de la communication

Jean-Pierre Cometti

Volume 19, numéro 1, printemps 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027169ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027169ar>

[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

Cometti, J.-P. (1992). Raison, argumentation et légitimation : habermas, Apel et les apories de la communication. *Philosophiques*, 19 (1), 3–24.
<https://doi.org/10.7202/027169ar>

Résumé de l'article

Les définitions de la rationalité fondées sur les seules ressources des activités communicationnelles et des formes de vie qui leur sont liées se heurtent à des difficultés dont la tentative de Habermas constitue un éminent exemple. La question de la légitimation en constitue la pierre de touche; elle est au cœur de la controverse qui oppose Apel à Habermas et de ce qui les conduit à chercher différemment une issue dans les prétentions à la validité (Geltungsansprüche) que renferment à leurs yeux les activités communicationnelles. Leur mobilisation d'un modèle pragmatique de la rationalité s'articule ainsi à la recherche d'un élément inconditionné dans lequel on peut voir une source majeure d'apories et de désaccords quant aux solutions respectivement envisagées. Cette situation conduit à se demander 1) si le concept de « rationalité communicationnelle » n'est pas intrinsèquement affecté par l'ambiguïté qui associe à l'argumentation et à l'immanence des pratiques communicationnelles l'idée d'une légitimation, elle-même liée à une transcendance que celles-ci paraissent exclure, 2) si un éclairage, à défaut d'une issue, ne résiderait pas dans une meilleure compréhension des liens qui associent le nécessaire à l'arbitraire.

ARTICLES

RAISON, ARGUMENTATION ET LÉGITIMATION

Habermas, Apel et les apories de la communication

par Jean-Pierre Cometti

RÉSUMÉ. Les définitions de la rationalité fondées sur les seules ressources des *activités communicationnelles* et des *formes de vie* qui leur sont liées se heurtent à des difficultés dont la tentative de Habermas constitue un éminent exemple. La question de la *légitimation* en constitue la pierre de touche; elle est au cœur de la controverse qui oppose Apel à Habermas et de ce qui les conduit à chercher différemment une issue dans les *prétentions à la validité* (*Geltungsansprüche*) que renferment à leurs yeux les activités communicationnelles. Leur mobilisation d'un modèle pragmatique de la rationalité s'articule ainsi à la recherche d'un élément *inconditionné* dans lequel on peut voir une source majeure d'apories et de désaccords quant aux solutions respectivement envisagées. Cette situation conduit à se demander 1) si le concept de « rationalité communicationnelle » n'est pas intrinsèquement affecté par l'ambiguïté qui associe à l'argumentation et à l'immanence des pratiques communicationnelles l'idée d'une légitimation, elle-même liée à une transcendance que celles-ci paraissent exclure, 2) si un éclairage, à défaut d'une issue, ne résiderait pas dans une meilleure compréhension des liens qui associent le *nécessaire* à l'*arbitraire*.

ABSTRACT. The possibility of defining the rationality upon the only basis of *communicative actions* (*Kommunikative Handeln*) and *forms of life* lies at the root of several difficulties, of which Habermas' attempts give a very significant example. *Legitimation* is its touchstone. It is the central point of the Apel-Habermas controversy and it is the basis of its latest developments. Apel and Habermas are both seeking an outcome by looking at « claims to validity » (*Geltungsansprüche*) which they consider to be embodied in communicative actions.

So they appeal at the same time to a pragmatist account of rationality and to some *Unconditional*, which is the main source of the dilemmas and disagreements they have to cope with. One may wonder whether the kind of tension which strikes the tie relating *argumentation* to some « transcendant moment » is not built into the very notion of communicative rationality. But one may also wonder whether some illumination, if not outcome, might not consist in some attempt to investigate the very connections between *Necessary* and *Arbitrary*.



Die Untersuchung der Grammatik ist in selben Sinn fundamental, wie wir die Sprache fundamental — etwa ihr eigenes Fundament — nennen können.

Ludwig Wittgenstein, *Big Typescript*, 88, S. 413

La question de la rationalité est de celles qui ont suscité — et suscitent encore — les positions les plus radicales dans la discussion philosophique contemporaine. Diverses circonstances y ont contribué, aujourd'hui passées au rang de lieux communs. Les crises auxquelles la raison, les valeurs ou le sujet, ont dû faire face, le doute qui a marqué et marque encore les entreprises fondationnelles, les effets de puissance qui accompagnent le développement des techniques¹, voilà autant de conditions qui, pour beaucoup, semblent aujourd'hui consacrer la souveraineté de la rationalité instrumentale et le recul des idéaux².

Le développement inégal de l'intelligence à l'âge de la science représente probablement le tribut qu'exige de payer le développement unilatéral d'intérêts mal contrôlés, dont les sciences sont partie prenante et la philosophie, trop souvent, la conscience malheureuse ou frivole. L'historisation du présent³, l'indifférence érigée en principe ou l'enthousiasme feint peuvent certes posséder leurs adeptes; doivent-ils cependant masquer ce qui se joue dans le champ diversifié des pratiques que les sociétés modernes ont intégrées à leur développement, et peut-être à leur destin?

La rationalité s'y accomplit à coup sûr selon des modalités dont les seules réalisations scientifiques, dûment caractérisées, ne sauraient donner une image suffisante ni exacte. À la représentation d'une rationalité fondée sur les facultés d'un sujet

qui en serait dépositaire, il a d'abord fallu substituer une notion procédurale de la rationalité. Les seuls réajustements qu'ont entraînés les développements et les bouleversements survenus dans le champ scientifique ont déjà amplement contribué à en déplacer le lieu, pour en modifier ainsi la compréhension. Mais d'autres facteurs y ont assurément contribué, en commençant par ceux qui ont abandonné le sujet à un statut indéterminé, privé des garanties que lui avaient jusqu'alors apportées la métaphysique ou les certitudes d'un monde qui n'avait pas encore été vraiment livré à lui-même.

Ces conditions ne peuvent guère être comprises autrement qu'à partir d'une histoire dont un auteur comme Habermas a essayé de déterminer les principales composantes et les principaux moments. Pour Habermas, en effet, le statut de la rationalité moderne se conçoit à partir d'un processus historique que Max Weber a thématiqué sous les notions de « désenchantement du monde » (*Entzauberung*) et de « rationalisation »⁴. Dans un monde désenchanté, les modes de légitimation traditionnels, ceux du mythe ou de la religion, s'effacent devant une différenciation progressive des champs respectifs de la connaissance, des normes juridiques et morales, et de l'art. Pour Max Weber, comme on sait, la rationalisation qui marque un tel processus se traduit dans une autonomie des régions respectives qui s'en détachent et, pour Habermas qui s'efforce d'en tirer les leçons, dans la possibilité — l'exigence — d'une légitimation fondée sur les seules ressources d'entente consciente qui appartiennent au langage⁵.

À la différence de Max Weber qui limitait la rationalité aux activités orientées vers le succès, en s'en tenant pour le reste à un irréductible pluralisme des sphères de valeurs, Habermas a entrepris de bâtir une théorie qui en étend le concept à toutes les activités où s'expriment des prétentions à la validité (*Geltungsansprüche*). On sait qu'il s'agit là d'un principe inscrit au cœur du concept d'activité communicationnelle et du rôle qu'y joue l'argumentation. En faisant valoir, à côté des activités orientées vers le succès, l'existence d'activités orientées vers l'intercompréhension, Habermas entend dépasser le cadre étroit dans lequel l'interprétation wébérienne confinait la rationalité, tout en conservant le bénéfice d'une analyse de la modernité dont Max Weber, à ses yeux, avait incontestablement jeté les fondements⁶. Comme on peut le lire dans un texte récent où il manifeste son attachement au « projet de la modernité », et donc à l'accomplissement de ce qui s'est fait jour avec les

premières lueurs d'une sécularisation qui n'a nullement épuisé ses possibilités:

Dès l'instant où nous concevons le savoir comme médiatisé par la communication, alors la rationalité se mesure à la faculté qu'ont des personnes, responsables et participant à une interaction, de s'orienter en fonction d'exigences de validité qui reposent sur une reconnaissance intersubjective. La raison communicationnelle fixe les critères de rationalité en fonction des procédures argumentatives qui visent à honorer, directement ou indirectement, les prétentions à la vérité propositionnelle, à la justesse normative, à la sincérité subjective et enfin à la cohérence esthétique.

Ce que l'on peut dégager de l'interdépendance des différentes formes d'argumentation — en recourant, autrement dit, à une logique pragmatique de l'argumentation —, c'est donc un concept procédural de la rationalité qui, parce qu'il intègre non seulement la dimension pratique et morale, mais aussi la dimension esthétique et expressive, s'avère plus riche que celui qui présente une rationalité téléologique, taillée sur la dimension cognitive et instrumentale⁷.

Une théorie comme celle de Habermas accorde évidemment une importance décisive aux actes de langage et aux situations langagières qui sont impliqués dans le concept d'activité communicationnelle⁸. Les prétentions à la validité qui en constituent un attendu majeur, ainsi que la signification dont l'argumentation se trouve investie, permettent aisément de le comprendre. Les pôles de rationalité autour desquels s'articulent les pratiques langagières peuvent être rapportés à des choix qui, à première vue tout au moins, n'en appellent à aucune autre légitimité que celle des valeurs inhérentes à une forme de vie. Or la situation que cela induit place le philosophe devant une tâche à la fois nouvelle et spécifique, car l'autonomie des sphères ainsi constituées — ou de ce qui s'y déploie — s'ouvre sur une indétermination apparemment sans remède au regard des fins qui en font partie, exactement comme si la rationalité qui leur est associée tendait à s'épuiser dans le seul choix des moyens (sur le modèle de la *Zweckrationalität*) diversement mobilisés⁹. Bien entendu, le philosophe ne peut enjamber, à rebours, la situation qui lui est ainsi imposée et, par exemple, renouer avec des possibilités imaginaires de réenchantement du monde que d'autres tentent vaillamment de réanimer¹⁰.

Contrairement à Husserl qui tendait à attribuer la crise de l'humanité européenne aux effets désastreux de l'objectivisme, sans toutefois cesser de croire à une rationalité authentique¹¹,

Max Weber, plus sceptique et probablement plus pessimiste, comme cela lui a été reproché, ne concevait pas d'autre universalité que celle de l'objectivité scientifique. Pour ce qui concerne l'éthique, en particulier, il ne pensait pas que les sociétés modernes pussent surmonter l'antique « guerre des dieux ».

Il est certes permis de penser que les espoirs de Husserl, voire le scepticisme de Max Weber sont étroitement liés à une situation, et à une vision des choses, qui ont dû subir, depuis, les dures épreuves de la désillusion¹². Quoique différemment, Husserl et Weber croyaient encore à la valeur de normes universelles fondées en raison, au-delà des différences, des singularités culturelles et des mœurs. Ils ne leur attribuaient simplement pas la même extension. On sait quelles critiques sont aujourd'hui adressées à semblables croyances. La question se pose-t-elle moins de savoir quoi penser des modes de justification spontanés qui escortent l'émergence de formes nouvelles de rationalité, que de savoir jusqu'à quel point il est permis de — ou si l'on doit — en attendre une discussion, en sachant bien, cependant, que les seuls modes de légitimation sur lesquels nous pouvons compter ne nous autorisent apparemment pas à mobiliser d'autres ressources que celles de nos jeux de langage?

Bien que cette situation et les alternatives qui s'y trouvent impliquées aient été décrites diversement, les exigences et les apparentes impossibilités qui en font partie se concentrent en une interrogation dont la légitimation représente à coup sûr un pôle à la fois décisif et problématique. Car si la rationalité doit se voir reconnaître un statut autonome, au sens de Max Weber, alors la question se pose de savoir en quoi les procédures dans lesquelles elle se spécifie concrètement demandent à être légitimées, en quoi leur légitimation consiste et sous quelles conditions. Sur ce point, il ne suffit d'ailleurs probablement pas de se rappeler que la rationalité se comprend sur la base des conditions de justification qui appartiennent à son concept. Car, comme le montre le cas des sciences, les modes de justification qui sont à l'œuvre dans la pensée rationnelle peuvent parfaitement s'accomplir par des voies internes et restreintes¹³.

À considérer les choses sous ce jour, Habermas peut donc avoir de bonnes raisons de penser que les processus de rationalisation mis en évidence par la sociologie weberienne s'ouvrent sur une exigence de légitimation dont l'argumentation constitue la seule voie praticable¹⁴. Peut-être est-il même permis de penser avec lui qu'une démission sur ce point équivaut à un

adieu qui affecte et la rationalité et la philosophie¹⁵. Le philosophe n'est-il pas, aux yeux de Habermas, « gardien de la rationalité »?

Il y a dans le fait de voir dans les pratiques sociales de légitimation plus que de simples pratiques mais en tant que telles un intérêt philosophique. C'est de ce même intérêt que procède l'entêtement avec lequel la philosophie s'accroche au rôle de gardien de la rationalité, un rôle qui occasionne de plus en plus de tracas — je le dis d'expérience — et qui, assurément, ne confère plus, en quoi que ce soit, le moindre privilège¹⁶.

Aussi consacre-t-il son énergie à la défense d'un projet qui lui paraît être celui des Lumières en s'insurgeant contre les formes de démission qu'il croit diagnostiquer dans le discours philosophique de la modernité et dans ses diverses variantes¹⁷:

Le projet de la modernité, écrit-il, tel que l'ont formulé, au XVIII^e siècle les philosophes des Lumières, consiste à développer sans faillir, selon leurs lois propres, les sciences objectivantes, les fondements universalistes de la morale et du droit et enfin l'art autonome, mais aussi à libérer conjointement les potentiels cognitifs ainsi constitués de leurs formes nobles et ésotériques afin de les rendre utilisables par la pratique pour une transformation rationnelle des conditions d'existence¹⁸.

Mais d'un autre côté, on peut aussi avoir de bonnes raisons de se demander jusqu'à quel point la recherche d'une légitimation ne pérennise pas, à la faveur d'une sorte de quiproquo métaphysique, un modèle défunt de justification et de discours dont les attentes pourraient être vaines et les nécessités supposées parfaitement superflues. Lorsque Lyotard soupçonne Habermas d'ajouter un récit de plus aux innombrables méta-récits qui jalonnent l'histoire de la métaphysique, ceci au non d'une « incrédulité » de principe à l'endroit de tous les récits de légitimation, rien ne nous assure qu'il se laisse seulement aller à une facilité ou à quelque humeur irresponsable¹⁹. Les doutes qui sont les siens peuvent du moins se prévaloir de ceci que la rationalité moderne, celle qui se déploie dans l'espace social, économique ou politique, nous place en effet devant le problème de savoir dans quelle mesure cela a un sens de poser — ne fût-ce qu'en pensée — l'exigence de normes ou d'instances de légitimation étrangères à la seule discussion contextualisée.

Les intérêts de Habermas, le combat qu'il mène en faveur de la rationalité l'ont conduit, comme on sait, à intégrer à sa réflexion les éléments d'une philosophie des actes et des jeux de langage, et aussi à se tourner vers les principes de l'hermé-

neutique philosophique (encore que ce soit pour en contester les présupposés, et notamment une compréhension de l'entente jugée ambiguë, équivoque). Certes, la philosophie wittgensteinienne des jeux de langage et l'herméneutique gadamérienne n'ont apparemment pas grand chose à voir. Elles se rejoignent cependant sur un point, en ne souscrivant ni l'une ni l'autre aux programmes de fondation qui sont supposés soustraire la pluralité de nos jeux de langage à l'historicité ou à la contingence des formes de vie. « Faut-il encore une fondation pour ce qui, dès toujours, nous fonde ? », se demande Gadamer. Habermas peut, il est vrai, avec raison, reprocher à l'herméneutique philosophique de promouvoir une conception confuse de l'entente. Si l'on s'en tient, en effet, aux principes de la compréhension herméneutique du sens, « un consensus, en apparence établi de façon 'rationnelle', peut parfaitement être le résultat d'une pseudo-communication »²⁰. C'est par rapport à des difficultés de ce genre que Habermas croit devoir poser le principe d'une « communauté idéale de parole », susceptible de dévoiler les fausses ententes factuelles. « La compréhension critique du sens, souligne-t-il, est forcée de prétendre à l'anticipation formelle d'une vie juste »²¹. Mais toute la question est évidemment de savoir quel statut il convient exactement de donner à la possibilité fondatrice et normative d'un dépassement des interactions factuelles et au point de vue central qu'elle semble ainsi restaurer.

À la position que défend Habermas, on sait que Lyotard a opposé la conviction d'un différend originaire, l'existence d'une blessure qui rendrait irrémédiablement suspectes les tentatives au nom desquelles on tente de restaurer les prestiges de la communication et de l'argumentation²²:

Le consensus n'est qu'un état des discussions et non leur fin. Celle-ci est plutôt la paralogie. Ce qui disparaît avec ce double constat (hétérogénéité des règles, recherche du dissentiment), c'est une croyance qui anime encore la recherche de Habermas, à savoir que l'humanité comme sujet collectif (universel) recherche son émancipation commune au moyen de la régularisation des « coups » permis dans tous les jeux de langage, et que la légitimité d'un énoncé quelconque réside dans sa contribution à cette émancipation²³.

Les flèches que Lyotard réserve aux thèses défendues par Habermas trouvent certainement une partie de leurs motifs dans le soupçon qui frappe aux yeux du premier le concept d'universel et l'idée d'émancipation²⁴. La violence en est à ses yeux, inexorablement, la face cachée. Sous les dehors urbanisés

de la communication et de l'intercompréhension, Lyotard continue de percevoir une sauvagerie dans laquelle il croit entendre, selon ses propres termes, un « désir de recommencer la terreur, d'accomplir le fantasme d'êtreindre la réalité »²⁵. D'autre part, les remarques de Lyotard donnent à penser — sans en faire un argument — que pour Habermas, comme l'a suggéré Rorty, la validité d'une philosophie se mesure à ses résultats sociaux et politiques²⁶. Si tel était le cas, est-il besoin de le dire, la tentation serait grande de renvoyer dos à dos le philosophe du consensus et le penseur du différend.

Mais indépendamment de cela, le refus que Lyotard oppose à l'assurance habermasienne et, plus généralement, aux théories consensuelles, peut paraître procéder de motifs dont les enjeux ne sont pas immédiatement clairs²⁷. Comme le suggère Jacques Bouveresse, il se peut aussi que la tendance de Lyotard soit de « penser la situation du philosophe d'aujourd'hui uniquement en fonction du modèle de la transgression représenté par l'artiste d'avant-garde »²⁸.

D'un autre côté, toutefois, s'il arrive à Habermas, comme le suggère Rorty, de se gratter là où rien ne le démange²⁹, il semble que la théorie de l'agir communicationnel puisse se prévaloir d'une nécessité dont les impasses sur lesquelles débouche la contestation des exigences de légitimation qui entrent dans nos pratiques rationnelles permettent de mesurer l'ampleur. Comme cela était déjà visible chez Michel Foucault³⁰, la seule reconnaissance, purement factuelle, des configurations historiques dans lesquelles se concrétisent formations discursives et formes de vie débouche sur un vide dont aucun choix ne peut apparemment résulter. Il n'existe en histoire, pour reprendre une réflexion que Paul Veyne consacre à Foucault, que des constellations individuelles ou même singulières, et chacune d'entre elles est entièrement explicable avec les seuls moyens du bord »³¹. La discontinuité et la contingence des épistémès peuvent-elles, dans ces conditions, fonder quelque engagement que ce soit? Pour Habermas, une impossibilité à ce sujet constitue sans nul doute un défaut philosophique majeur.

Mais que l'on opte, comme Lyotard, pour une méfiance généralisée à l'endroit des métarécits, que l'on s'attache, comme Foucault, à la disjonction des épistémès et des formations discursives, ou que l'on soutienne, comme Rorty, que la seule justification envisageable est celle que se donne une communauté

donnée, à un moment donné³², il y a encore ceci que, comme le suggère Habermas:

le pluralisme des convictions contradictoires nous incite à l'apprentissage; nous vivons dans l'attente de solutions à venir. Tant que nous participons et que nous ne nous contentons pas de regarder derrière nous comme des historiens et des ethnographes, nous maintenons justement la distinction que Rorty veut faire sauter: la distinction entre des points de vue valides et ceux qui sont acceptés dans une société donnée, entre de bons arguments et ceux qui ne font que réussir auprès d'un certain auditoire à un moment donné³³.

Avons-nous affaire ici à une distinction seulement factuelle, ou faut-il en fin de compte y voir une condition dont nos pratiques langagières et argumentatives, y compris les plus « ethnocentriques », ne pourraient être dissociées? La thèse du « meilleur argument », chez Habermas, plaide en faveur de la seconde hypothèse³⁴:

La théorie consensuelle de la vérité prétend expliquer la singulière contrainte non coercitive du meilleur argument par des propriétés formelles de la discussion, et non par quelque chose qui, ou bien, comme la consistance logique des propositions, est à la base du contexte d'argumentation, ou bien, comme l'évidence d'expériences, pénètre pour ainsi dire de l'extérieur dans l'argumentation. L'issue d'une discussion ne peut être décidée, ni par la seule contrainte logique ni par la seule contrainte empirique, mais par la « force du meilleur argument »³⁵.

La thèse du meilleur argument suggère qu'aucune discussion, aucune argumentation — dans la perspective d'une compréhension réciproque — ne peuvent se concevoir dans le seul horizon des conventions et des raisons locales qui font autorité à un moment donné. Bien au contraire, les prétentions à la validité qui s'y expriment présupposent une distinction essentielle entre ce qui peut être reconnu comme valide, selon une position rationnellement motivée, et ce qui n'appartient qu'à la pure convention. On reconnaît ici, bien entendu, l'un des pôles constitutifs de la théorie habermasienne de l'agir communicationnel³⁶. La source en réside, comme on le sait, dans une tentative qui, en se tournant vers la raison inhérente à la pratique ordinaire de la communication, s'attache à reconstruire le concept de rationalité à partir de la base de validité du discours. Un point essentiel, à ce sujet, réside en ceci qu'« il y a un moment, incorporé aux conditions de l'activité orientée vers l'intercompréhension, qui relève de l'inconditionné. C'est

ce moment qui différencie la validité que nous exigeons pour nos conceptions, de la validité sociale d'une pratique habituelle »³⁷. C'est en ce sens que, pour des penseurs comme Habermas, les questions posées par la rationalité dans les sociétés modernes ne peuvent être dissociées d'une interrogation sur ce qui en fonde la légitimité. L'argument majeur qui plaide en faveur d'une telle reconnaissance paraît certes répondre à une inspiration éthique. Chez Habermas, il n'en est toutefois pas moins essentiellement lié à une philosophie qui entend articuler l'éthique de la discussion à une pragmatique du langage qui attribue, aux exigences normatives de validité, un contenu cognitif. Associé à l'expression des prétentions à la validité (*Geltungsansprüche*) inhérentes aux actes de langage, le principe d'universalisation joue le rôle central d'une règle argumentative décisive dans les interactions communicationnelles³⁸:

Seul est impartial le point de vue à partir duquel sont universalisables les normes mêmes qui, parce qu'elles incarnent manifestement un intérêt commun à toutes les personnes concernées, peuvent escompter une adhésion générale et gagner, dans cette mesure, une reconnaissance intersubjective. Par conséquent la formation impartiale du jugement s'exprime dans un principe qui contraint quiconque est concerné à adopter, suite à une délibération sur les intérêts, la perspective de tous les autres. Le principe d'universalisation doit donc imposer l'échange universel des rôles que G. H. Mead a défini comme « adoption idéale de rôle » (*ideal role-taking*) ou comme « discours universel argumenté » (*universal discourse*)³⁹.

Mais l'universalisation, considérée par Habermas comme un « principe passerelle », ne peut réellement ouvrir la voie à une éthique de la discussion qu'à la condition d'être fondée en raison⁴⁰. C'est pourquoi la possibilité, pour les exigences normatives de validité, d'être « traitées comme des exigences de vérité » en constitue un réquisit nécessaire⁴¹. À la différence des théories traditionnelles de l'argumentation qui restent solidaires de la reconnaissance implicite d'une légitimité distincte du vrai, la théorie de l'agir communicationnel découvre dans l'argumentation un contenu normatif dont le principe, loin de se limiter à l'horizon du « probable » — ou de se voir conférer une portée seulement pratique —, se prolonge naturellement dans une théorie consensuelle de la vérité pour laquelle « la vérité d'une proposition signifie la promesse d'aboutir à un consensus rationnel sur ce qui a été dit ». Sur la base de ce principe, Habermas peut rassembler sous un même concept de la rationalité les exigences de validité de nature apparemment

diverse qui s'expriment dans les actes de langage. « Je défendrais l'idée, écrit-il, selon laquelle il existe au moins quatre prétentions à la validité également originelles, et que ces quatre prétentions, à savoir l'intelligibilité, la vérité, la justesse et la sincérité, forment un tout que nous pouvons appeler la rationalité (*Vernünftigkeit*) »⁴².

Considérée sous cet aspect, la pragmatique habermasienne rejoint le pragmatisme de Rorty, au moins en cela que la théorie consensuelle de la vérité, abandonnant à son tour le paradigme de la vérité-correspondance, semble s'y détacher des obsessions référentielles qui ont marqué la tradition métaphysique. Mais cette relative proximité fait apparaître sous un jour plus cru les difficultés que doit affronter le concept d'une rationalité dont les possibilités de légitimation sont limitées aux ressources de la seule argumentation et aux possibilités normatives qu'elle recèle⁴³.

Sous ce rapport, en effet, le combat mené par Habermas en faveur de l'universel doit faire face à diverses difficultés que les avatars de l'*Aufklärung* ou les implications du pluralisme des sphères de valeurs ne peuvent manquer de lui opposer⁴⁴. Sur le premier point, l'importance du cynisme moderne, dans l'interprétation qu'en donne un auteur comme Peter Sloterdijk, peut difficilement être sous-estimée⁴⁵. Sur le second, on ne peut probablement pas ignorer le point de vue qui, tout en épousant la cause qui leur est liée, verrait dans les éléments d'universalité valorisés par Habermas et dans les idéaux qui s'y rattachent l'expression de notre solidarité avec les communautés qui leur ont donné naissance⁴⁶.

Nous ne nous tournerons toutefois pas ici vers les diverses contestations que la théorie de l'agir communicationnel a dû affronter. On tentera seulement d'en retenir quelques aspects majeurs, tant il est vrai que le débat sur la rationalité y a trouvé l'un de ses nœuds les plus significatifs et peut-être les plus décisifs⁴⁷. Si, en effet, dans ce débat aux formes et aux péripéties beaucoup plus complexes et étendues que les présentes réflexions ne le laissent supposer, une première alternative nous a paru résider dans l'acceptation ou le refus d'homologuer les exigences de légitimation qui sont ordinairement associées au concept de rationalité, il est clair que la reconnaissance apportée à ces exigences débouche sur d'autres alternatives qui ne sont pas moins importantes. Nous en retiendrons deux avant d'aller plus loin.

Les possibilités de légitimation auxquelles conduisent l'action communicationnelle et le principe d'un consensus anticipé⁴⁸ se heurtent à une première série de difficultés liées à la répudiation de toute visée fondamentaliste, voire transcendante. Pour Habermas, en effet, la justification pragmatique autorisée par le principe d'universalisation reste étrangère à l'idée d'un fondement ultime. Comme il le note en songeant à Apel, « toutes les tentatives de fondation ultime où persistent les intuitions de la philosophie de l'origine se sont soldées par un échec ». Mais comme Apel ne cesse précisément de le souligner dans un dialogue qui s'est enrichi de divers arguments au cours des ans⁴⁹, en refusant d'assurer à la théorie critique un fondement transcendantal, Habermas s'interdit de dépasser les ressources purement factuelles du monde vécu, si bien que l'éthique de la discussion et la théorie consensuelle de la vérité sont affectées à ses yeux du même coefficient d'incertitude que les théories qu'elles visent à surmonter. Selon Apel, en repoussant l'idée de fondement ultime, Habermas s'est enfermé dans une contradiction aux effets désastreux. Selon cette interprétation, sa position revient à relativiser le principe consensuel et, par voie de conséquence, à déprécier les principes philosophiques au bénéfice des conventions d'usage⁵⁰. Comme le suggère également Apel sans ménagement, s'il fallait voir dans ces conventions — dans les ressources et la moralité du monde vécu — un horizon indépassable, « il faudrait sans doute — avec Gethmann et Hegselmann — en arriver à la conclusion que pour un aristocrate, les normes d'une morale aristocratique ont un fondement ultime, ou même avec Rossavaer, à la macabre conclusion d'une interprétation peut-être conséquente de Wittgenstein, selon laquelle les S.S. à Auschwitz ont peut-être suivi l'impératif kantien à leur manière, c'est-à-dire conformément aux règles d'application de leur forme de vie et de leurs usages »⁵¹.

Apel tire de cet argument la conviction que l'exigence de légitimation inscrite au cœur de la rationalité communicationnelle ne se sépare pas de la nécessité d'un fondement ultime qu'il recherche, comme on sait, dans une pragmatique transcendante inspirée de Peirce⁵². Le principe de la « communauté idéale illimitée de communication » trouve un enracinement soustrait à la contingence des ressources du monde vécu dans une théorie transcendante du langage qui possède ses conditions *a priori*. Au-delà, toutefois, Apel partage avec Habermas une théorie exclusivement pragmatique du langage et de la vérité qui, malgré le différend qui les oppose, les situe également

au coeur d'autres difficultés. La question, sur ce point, concerne les fondements d'une théorie consensuelle de la vérité.

Un penseur comme Rorty, dans la mesure où il opte pour une conception résolument ethnocentriste — même s'il maintient la valeur de l'argumentation — n'a sans doute pas à craindre de se voir reprocher de dire adieu à la vérité, si cela veut dire renoncer à l'objectivité⁵³. Comme il l'explique en récusant l'accusation de « relativisme » qu'on est tenté de lui opposer:

Nous n'avons pas, nous pragmatistes, une théorie de la vérité, encore moins une théorie relativiste. Parce que nous sommes partisans de la solidarité, notre explication de la valeur de la recherche humaine repose sur une base exclusivement éthique, nullement sur une théorie de la connaissance ou sur une métaphysique⁵⁴.

Il n'en va pas de même pour quiconque entend, comme Habermas et Apel, reconstruire le concept de rationalité de manière à fonder une authentique théorie de la vérité, susceptible de fonder à son tour une éthique de la discussion ouverte sur l'espace public et le politique. Si la position de Rorty s'exprime sur ce point dans un recul manifeste qui place le philosophe à distance de la politique⁵⁵, la théorie habermasienne de l'agir communicationnel associe bien au contraire la reconstruction de la rationalité — et la tâche du philosophe — à une triple dimension dont les normes sociales et politiques font intrinsèquement partie. Or, cette possibilité présuppose la mise en oeuvre d'une théorie de la vérité et de la rationalité qui ne se limite pas aux normes que mobilisent les seuls consensus factuels. Et si Apel, pour cette raison, est amené à douter que la théorie habermasienne du consensus satisfasse réellement à cette dernière condition, la question se pose aussi de savoir dans quelle mesure, de manière générale, une pragmatique universelle du langage peut y parvenir.

Comme l'observe Ernst Tugendhat, l'absence de tout critère d'ordre sémantique pourrait à ce sujet se révéler cruciale pour les théories consensuelles de la vérité. Tugendhat, qui conteste sur ce point les orientations majeures de Habermas et de Apel, fait en effet valoir que les seules règles pragmatiques ne sont pas de nature à fonder un consensus qualifié⁵⁶. Dans la théorie consensuelle et pragmatique, les règles qui définissent la situation idéale de communication se fondent sur le principe de l'universalisable qu'elles ne peuvent elles-mêmes fonder⁵⁷. Pour cette raison, Tugendhat pense que la théorie

consensuelle et pragmatique de Habermas doit être intégrée dans une compréhension sémantiquement fondée des propositions morales. À ces objections, comme à celles de Apel, Habermas a répondu en diverses occasions. Un double point crucial consiste certainement, comme l'a observé Tugendhat, dans notre capacité à soustraire l'éthique au subjectivisme de principe dans lequel elle a été installée, mais aussi à fonder une théorie du vrai qui échappe à la fois aux excès et aux conséquences du rationalisme critique⁵⁸, aussi bien qu'aux incertitudes d'une théorie du consensus. Car ou bien les seuls critères de légitimation sont ceux de l'assertabilité garantie⁵⁹ (*warranted assertability*) et dans ce cas, il n'y a pas de différence de nature entre les diverses propositions qui satisfont à cette condition; ou bien les critères de légitimation auxquels on peut accéder permettent effectivement de tracer une frontière entre les consensus factuels et les consensus qualifiés, et on doit alors être en mesure de répondre à la question du vrai à partir de critères sémantiquement définis. L'alternative peut paraître simple; à sa manière, Rorty résume tout à fait la situation lorsqu'il distingue deux possibilités pour les théories du vrai: la solidarité et l'objectivité⁶⁰. Il est après tout remarquable que des théories comme celles de Habermas et Apel, tournées vers la solidarité, soient amenées à faire valoir une catégorie d'exigence et de principe dont le paradigme réside dans la troisième critique de Kant, sous le concept de l'universalité du jugement de goût⁶¹. Comme si la prétention à l'universel qu'abrite le jugement réfléchissant venait s'inscrire au principe d'une rationalité qui, à défaut de se penser dans une possibilité d'harmonie du sujet et du monde, se retirait dans le miroir du langage.

On peut tenir pour significatif que soit élevé au rang de principe de la rationalité, tant pour ce qui concerne l'intelligibilité, la vérité que la justesse et la sincérité, le modèle d'une prétention à l'universel qui, comme dans la troisième critique, ne fait entrer aucun horizon proprement référentiel dans sa définition. Lyotard remarque significativement que « le dernier mot de Apel, en matière de fondation ultime de la raison, devrait être la réflexivité » et que l'hypothèse de Apel pourrait bien procéder, en toute rigueur, de la théorie réflexive qui soutient le criticisme kantien. Mais, comme il le remarque également, « Kant voit la réflexivité à l'oeuvre bien avant l'argumentation »⁶². Est-ce parce qu'elle se maintient dans le seul jeu de langage pragmatico-transcendantal que l'hypothèse considérée ne semble pas parvenir à réellement fonder ce qu'elle entendait fonder?

S'agirait-il, comme le pense Lyotard, de restaurer, au-delà de la légalité rationnelle, la donation sensible⁶³?

Mais l'énigme sur laquelle s'ouvrent la question de la rationalité moderne, de sa légitimation, et les apories qui leur sont liées, pourrait aussi représenter une variante de la difficulté que nous avons à penser en même temps, conformément à la conception wittgensteinienne de la grammaire, et l'arbitraire et la nécessité de la règle⁶⁴.

Habermas, aussi bien que Apel, sont apparemment fondés à faire valoir les prétentions à la validité que renferment les activités communicationnelles et, même s'ils ne leur reconnaissent pas tout à fait le même statut, à leur accorder une place décisive dans la conception de la rationalité qu'ils défendent. On peut tenir pour remarquable — et important — que la signification en soit d'abord intersubjective et pragmatique, d'où les objections de Tugendhat précédemment évoquées. Nous avons vu quelle interprétation en offrent les auteurs concernés; et nous avons vu, aussi, quelques-unes des difficultés que cette interprétation soulève. Le point de résistance qu'il semble permis de reconnaître aux théories communicationnelles réside sans nul doute dans ce qu'il faut bien se représenter comme un fait non contournable: ces fameuses prétentions à la validité qui en constituent la clé de voûte. Au-delà des ambiguïtés dans lesquelles se débat Habermas lorsqu'il tente d'en penser le rapport au monde vécu, sans cependant sacrifier la possibilité du point de vue universel qu'il leur associe, ne peut-on y trouver une expression significative de la nécessité dont parle Wittgenstein lorsqu'il évoque l'autonomie de la « grammaire » et, ainsi, l'arbitraire de la règle⁶⁵?

Les formes de vie — ce que ne manque jamais de souligner Apel contre Habermas — sont plurielles et contingentes. Aucune n'est nécessaire pour quiconque les pense, non seulement dans leur pluralité, mais par comparaison avec le genre d'idées qu'il nous a fallu abandonner à partir du moment où cette pluralité est devenue aveuglante, et avec elle la vanité de ce que Wittgenstein appelle parfois les super-ordres ou les super-concepts. Mais c'est peut-être une superstition de croire que cette pluralité et l'irréductible part de conventionnalité qu'elle implique compromettent la rationalité à laquelle peuvent prétendre les pratiques communicationnelles. Et l'on peut parfois douter si Habermas et Apel, en définitive, ne sacrifient pas, malgré eux, aux rites très anciens que la pensée continue de vouer à ces incomparables idoles. C'est sans doute une illusion et

une source d'inutiles et infinies difficultés que d'associer à la pluralité des conventions la liquidation de toute nécessité, en particulier celle que réclament les prétentions à la validité que Apel et Habermas découvrent dans la communication et l'argumentation. Une question non négligeable serait d'en interroger le statut grammatical, et une attitude plus conséquente consisterait probablement à ne plus entourer d'une signification négative la convention et l'arbitraire. Seul un malentendu — fût-il tenace — peut nous conduire à prêter aux conventions un caractère irrémédiablement contingent, au sens ordinaire de ce mot. Tout dépend en fait du point de vue adopté. Considérée de l'extérieur, la nécessité ou la validité que nous reconnaissons à une règle ne peut échapper à la contingence. Elle n'est au mieux, comme le suggère J. Bouveresse, qu'un fait anthropologique. Mais, comme l'écrit également ce dernier: « Du point de vue de la reconnaissance interne, c'est-à-dire pour quelqu'un qui a adopté effectivement la règle, la nécessité existe bel et bien et elle est aussi stricte que possible ». Il est parfaitement inutile de préciser que, chez Wittgenstein, les réflexions qui plaident en faveur de cela s'inscrivent dans une perspective qui est celle de l'autonomie de la grammaire et de la pluralité des jeux de langage.

Un point de vue extérieur n'est évidemment pas entièrement, ni forcément dénué de pertinence selon les objectifs que l'on poursuit et les problèmes que l'on pose. Mais un tel point de vue peut aussi se déplacer de l'anthropologie pour exprimer l'ambition d'un point de vue central, supra ou méta-grammatical, en quelque sorte. Or la nécessité n'en demande pas tant, bien au contraire. En lisant Apel et Habermas, malgré ce qui les sépare sur des questions de ce genre, on se prend parfois à s'interroger sur ce que leur combat en faveur de l'universel pourrait devoir à un point de vue ou à des présupposés de ce genre. C'est en tout cas par erreur que nous appréhendons la nécessité sous les traits de l'inexorable ou comme l'expression d'une raison ultime, transcendante à nos jeux de langage et à nos formes de vie. En refusant l'idée d'une fondation transcendantale des exigences qui se font jour dans les interactions humaines, et en faisant valoir le principe d'une situation idéale de parole, Habermas se donne il est vrai les moyens de soustraire les activités communicationnelles — et les exigences normatives qu'il y découvre — à tout enracinement métaphysique aussi bien qu'à la menace de l'inexorable, voire à ce que d'aucuns appelleraient terreur. Mais c'est précisément en cela

que les prétentions à la validité qui en constituent l'élément majeur demanderaient à être interprétées à partir d'un modèle de la nécessité qui, au regard d'une forme de vie donnée, appartient à l'arbitraire, à la pure convention, sans que « l'on soit obligé d'y voir la liquidation de toute raison ».

Comme la lecture de Wittgenstein nous y invite, sans doute faut-il d'abord se faire à l'idée de voir dans la convention l'élément même, le milieu exclusif dans lequel la rationalité prend racine et se développe. Mais il est également vrai qu'à souscrire à ce genre d'idées et aux révisions que cela impose, on en vient vite à la conviction que la rationalité ne se confond pas avec nos exigences de fondement et de légitimation, ce contre quoi protestent, il est vrai, nos habitudes, nos aspirations éthiques et notre attachement à l'inconditionné.

Lycée français de La Haye
Université de Paris VIII, Créteil

NOTES

1. Voir le livre de Dominique Janicaud, *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985, et du même auteur : « L'autocritique de la raison, dialectique et dénégations », dans *Herméneutique et ontologie*, Paris, P.U.F., 1990.
2. Voir Habermas, « La modernité, un projet inachevé », trad. franç., dans *Critique*, 413, octobre 1981.
3. Cette singulière attitude, dont Musil avait bien saisi tout le sens, et qui consiste à projeter sur le présent un regard rétrospectif qui lui confère déjà la signification du passé.
4. Max Weber, *Économie et société*, trad. franç., Paris, Plon, 1982, ainsi que *Le savant et le politique*, trad. franç., Paris, Plon, 1954.
5. Cf. J. Habermas, *Raison et légitimité*, trad. franç., Paris, Payot, 1978.
6. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. franç., 2 vol., Fayard, 1987, vol. 1, I, 3. Voir aussi *Morale et communication*, trad. franç., Le Cerf, 1986, p. 79 sq., ainsi que les commentaires de J. M. Ferry dans son livre *Habermas, l'éthique de la communication*, Paris, P.U.F., 1987.
7. J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. franç., Gallimard, 1988, p. 272.
8. J. Habermas, « Signification de la pragmatique universelle », dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. franç., Paris, P.U.F., 1987.

9. Sur le modèle d'une rationalité instrumentale, selon l'expression de Horkheimer.
10. Il y aurait beaucoup à dire, à ce sujet, sur les formes de tournant théologique qui s'accomplissent, ici ou là, dans la philosophie d'expression française. On lira, à ce sujet, les réflexions de Dominique Janicaud dans *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Coll. « Tiré à part », L'Éclat, 1991.
11. E. Husserl, *La crise de l'humanité européenne*, conférence de 1935 à Vienne, trad. franç., Aubier, 1977.
12. Voir Gérard Granel, « L'Europe de Husserl », dans *Écrits logiques et politiques*, Galilée, 1990.
13. Au sens où l'on peut parler d'épistémologie interne, par exemple, et de fondement restreint en mathématiques. Cette double possibilité marque en un sens l'issue des diverses tentatives qu'ont connues les mathématiques et la physique, du Russell des *Principia mathematica* au Carnap de *La construction logique du monde*, via les théorèmes de Gödel. Voir Quine, *Word and Object*, New York, 1960.
14. *Raison et légitimité*, op. cit., ainsi que « Signification de la pragmatique universelle », dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, op. cit.
15. Voir *Morale et communication*, op. cit.: « La redéfinition du rôle de la philosophie », p. 33: « L'adieu à la philosophie connaît aujourd'hui trois formes plus ou moins frappantes. Je les nommerai pour simplifier la forme thérapeutique, la forme héroïque et la forme salvatrice ».
16. J. Habermas, *Morale et communication*, op. cit., p. 86.
17. « La modernité, un projet inachevé », art. cit., ainsi que *Le discours philosophique de la modernité*, trad. franç., Paris, Gallimard, 1988.
18. J. Habermas, « La modernité, un projet inachevé », in *Critique*, op. cit., p. 958.
19. J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Éd. de Minuit, 1979. À ce sujet, voir également les réflexions de Richard Rorty dans « Habermas, Lyotard et la post-modernité », *Critique*, Paris, 442, 1984..
20. J. Habermas, *Logique des sciences sociales*, op. cit.: « La prétention à l'universalité de l'herméneutique ».
21. *Ibid.*, p. 268.
22. Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris, Éd. de Minuit, 1983.
23. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Éd. de Minuit, 1979, p. 106.
24. On peut lire, à ce sujet, les remarques de J. Bouveresse dans *Rationalité et cynisme*, Éd. de Minuit, 1984, p. 130-131.
25. *Ibid.*, ainsi que *Le Différend*, Éd. de Minuit, Paris, 1983.

26. R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989, p. 83. Rorty y écrit : « Habermas shares with the Marxists, and with many of those whom he criticizes, the assumption that the real meaning of a philosophical view consists in its political implications, and that the ultimate frame of reference within which to judge a philosophical, as opposed to a merely 'literary', writer is a political one ».
27. Voir à ce sujet les remarques de Rorty dans « Habermas, Lyotard et la post-modernité », ainsi que Jacques Bouveresse, *Rationalité et cynisme*, Éd. de Minuit, Paris, 1984. Rorty remarque par exemple que « l'opposition que trace Lyotard entre la connaissance scientifique et le récit [...] ressemble étrangement à l'opposition positiviste traditionnelle entre une application de la méthode scientifique et le discours non scientifique de la politique, de la religion ou du sens commun ».
28. J. Bouveresse, *Rationalité et cynisme*, *op. cit.*, p. 127. Bouveresse y observe que : « La légitimation par la créativité en soi (qui implique la valorisation systématique de choses comme ce que Lyotard appelle la 'paralogie', le 'dissentiment', le 'différend', etc.) est précisément la seule forme de légitimation qui soit encore recevable aujourd'hui. Concrètement parlant, cela signifie que le modèle proposé à la philosophie [...] est celui des avant-gardes littéraires et artistiques, où la légitimité consiste souvent, pour l'essentiel, dans le désaccord avec ce qui a précédé, le simple fait de proposer 'autre chose', qui diffère aussi radicalement que possible de ce que l'on faisait avant ».
29. R. Rorty, « Habermas, Lyotard et la post-modernité ».
30. Voir J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*, chap. IX, X et XI. La théorie de Foucault est jugée « incapable de fournir la moindre information sur la base normative de sa rhétorique », p. 336-337.
31. Paul Veyne, « Foucault révolutionne l'histoire », p. 231-32, cité par Habermas dans *Le discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*, p. 327.
32. Cf. « Habermas, Lyotard et la post-modernité », ainsi que *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982.
33. J. Habermas, « Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion », in *Morale et communication*, *op. cit.*, 34. J. Habermas, « Théories relatives à la vérité », IV, p. 306 sq., dans *Logique des sciences sociales*, *op. cit.*
35. *Ibid.*, p. 308.
36. Voir *Logique des sciences sociales et autres essais*, *op. cit.*, section C : « Théories relatives à la vérité ». Il va sans dire que la notion du bon ou du meilleur argument est aussi décisive que problématique.

37. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, 1981, trad. franç.: *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987. Voir *Morale et communication op. cit.*, chap. 3: « J'appelle communicationnelles les interactions dans lesquelles les participants sont d'accord pour coordonner en bonne intelligence leurs plans d'action. L'entente ainsi obtenue se trouve alors déterminée à la mesure de la reconnaissance intersubjective des exigences de validité ».
38. *Ibid.*
39. *Ibid.*
40. *Ibid.*, p. 86.
41. *Ibid.*
42. *Ibid.*, ainsi que *Logique des sciences sociales et autres essais, op. cit.*: « Théories relatives à la vérité ».
43. *Ibid.* Pour ce qui concerne les attendus des théories traditionnelles de l'argumentation, voir Chaïm Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, 4^{ème} édition, Bruxelles, 1970, ou encore: *L'homme et la rhétorique*, textes réunis par A. Lempereur, Paris, Klincksieck, 1990.
44. De ces difficultés, on peut se faire une idée à partir de la place que Habermas accorde à la discussion des thèses qui lui sont opposées par Mary Hesse, par exemple, R. Rorty ou E. Tugendhat dans *Morale et communication, op. cit.*
45. Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Francfort, 1983. Voir également J. Bouveresse, *Rationalité et cynisme, op. cit.*, p. 44, qui écrit: « Ce que révèle l'analyse du cynisme contemporain, ce sont en effet les interactions de subjectivismes en état de tension et d'alertes permanentes, qui n'ont nullement l'intention de se plier aux exigences d'une raison communicative universelle ou de se laisser réellement communiquer quelque chose, mais cherchent plutôt à utiliser la fiction trompeuse de la communication pour satisfaire des intérêts et atteindre des objectifs tout à fait privés ».
46. Diverses remarques de Rorty vont dans ce sens. Voir « Habermas, Lyotard et la post-modernité », *op. cit.*
47. Les plus décisifs si, du moins, comme le pense Habermas, l'alternative est entre les possibilités que recèle une rationalité communicationnelle et un adieu généralisé à la philosophie. Il ne fait en tout cas aucun doute que, au-delà des thèses dans lesquelles elle s'illustre, la tentative de Habermas est au coeur des questions qui se posent aujourd'hui à la philosophie.
48. *Logique des sciences sociales, op. cit.*: « Théories relatives à la vérité », où l'on peut lire cette réflexion, importante pour comprendre la position de Habermas: « Seule une (anticipation d'une si-

- tuation idéale de parole) nous autorise à prétendre qu'un consensus effectivement établi est un consensus rationnel ».
49. Karl Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Francfort, 1976. Pour ce qui concerne quelques échantillons de ce dialogue avec Habermas, on peut lire: « La rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendantale », in *Critique*, 493-494, 1988, ainsi que la contribution de Apel au volume offert à Habermas pour son soixantième anniversaire: *Zwischenbetrachtungen*, Francfort, 1989, trad. franç.: *Penser avec Habermas contre Habermas*, L'Éclat, Combas, 1990.
 50. *Penser avec Habermas contre Habermas*, op. cit.
 51. *Ibid.*
 52. Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, op. cit., vol. II, ainsi que « La sémiotique transcendantale et les paradigmes de la prima philosophia », première des « Leçons Ernst Cassirer », tenues à Yale en 1977, trad. franç., *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, avril-juin, 1987.
 53. Voir R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, op. cit., ainsi que *Solidarité ou objectivité*, trad. franç. dans *Critique*, 439, 1983.
 54. R. Rorty, *Science et solidarité*, trad. franç., L'Éclat, 1990, p. 51
 55. Cf. R. Rorty, *Brigands et intellectuels*, trad. franç. dans *Critique*, 493-494, 1988, ainsi que « From Logic to Language to Play », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 59, 1986, où l'on peut lire: « Philosophy should be kept as separate from politics as should religion [...]. We should not assume that it is our task, as professors of philosophy, to be the avant-garde of political movements [...]. We should think of politics as one of the experimental rather than of the theoretical disciplines ».
 56. Ernst Tugendhat, *Problem der Ethik*, Stuttgart, 1984. Voir les réponses de Habermas dans *Morale et communication*, op. cit., chap. 3.
 57. E. Tugendhat, *Langage et éthique*, trad. franç., *Critique*, 413, 1981.
 58. *Ibid.*
 59. Conformément aux thèses de Rorty et à ce qu'il retient de Dewey à ce sujet (voir *Consequences of Pragmatism*, op. cit.).
 60. R. Rorty, *Solidarité ou objectivité*, op. cit.
 61. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1790, Analytique du beau, quatrième moment.
 62. J. F. Lyotard, « Argumentation et présentation: la crise des fondements », dans *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, P.U.F., 1989.
 63. *Ibid.* Voir aussi, en liaison avec cela, *Le Différend*, op. cit.

64. Voir J. Bouveresse, *La force de la règle*, Paris, Éd. de Minuit, 1987, ainsi que « Le paradoxe de Wittgenstein ou 'comment peut-on suivre une règle' », dans Ludwig Wittgenstein, *Sud*, hors-série, 1986.
65. L. Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, trad. franç., Gallimard, 1980, pp. 191 et 192: « La grammaire n'a de compte à rendre à aucune réalité »; « Les règles de la grammaire sont arbitraires au même sens que le choix d'une unité de mesure ».

Quelques remarques sur le jugement

Josette Lanteigne

Volume 19, numéro 1, printemps 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027170ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027170ar>

[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

Lanteigne, J. (1992). Quelques remarques sur le jugement. *Philosophiques*, 19 (1), 25–43. <https://doi.org/10.7202/027170ar>

Résumé de l'article

Le but de ces quelques remarques sur le jugement est de faire apparaître cette notion sous différents éclairages (logique, pragmatique, transcendantal), tout en assurant une certaine progression d'un point de vue à l'autre. Dans la première section, il sera question non seulement de la synthèse au sens kantien du jugement synthétique fondé sur l'intuition, mais également des trois synthèses predicative, véritative et apophantique distinguées par Heidegger et reprises par Lotz. La deuxième section, plus proche de la pensée de Wittgenstein, s'interroge sur le jugement dans le cadre de la « grammaire philosophique ». Enfin, la troisième section examine l'idée d'un primat du jugement sur la base du primat de la raison théorique soutenu par Jacques Poulain. En apparence, cette thèse prend le contre-pied de celle de Kant dans la Critique de la raison pratique, sans qu'on puisse lui attribuer la volonté de fonder une nouvelle « philosophie théorique ».

QUELQUES REMARQUES SUR LE JUGEMENT

par Josette Lanteigne

RÉSUMÉ. Le but de ces quelques remarques sur le jugement est de faire apparaître cette notion sous différents éclairages (logique, pragmatique, transcendantal), tout en assurant une certaine progression d'un point de vue à l'autre. Dans la première section, il sera question non seulement de la synthèse au sens kantien du jugement synthétique fondé sur l'intuition, mais également des trois synthèses prédicative, véritative et apophantique distinguées par Heidegger et reprises par Lotz. La deuxième section, plus proche de la pensée de Wittgenstein, s'interroge sur le jugement dans le cadre de la « grammaire philosophique ». Enfin, la troisième section examine l'idée d'un primat du jugement sur la base du primat de la raison théorique soutenu par Jacques Poulain. En apparence, cette thèse prend le contre-pied de celle de Kant dans la *Critique de la raison pratique*, sans qu'on puisse lui attribuer la volonté de fonder une nouvelle « philosophie théorique ».

ABSTRACT. The aim of the following remarks on judgment is to present this notion from different points of view (logical, pragmatical and transcendental), with a certain progression from the first to the others point of view. In the first section, it will be question not only of synthesis in the kantian sense which bears upon intuition, but equally of the three syntheses (predicative, veritative and apophantic) distinguished by Heidegger and Lotz. The second section, more wittgensteinian in spirit, asks the question of judgment in the context of the « philosophical grammar ». Finally, the third section investigates Jacques Poulain's idea of a primacy of judgment on the basis of the primacy of the theoretical reason over practical reason. At first sight, this thesis of Poulain seems to go against Kant's thesis in the *Critic of practical Reason*, but we don't have to attribute to him the will to establish a new « theoretical philosophy ».

Même s'il ne communique rien, le discours représente l'existence de la communication; même s'il nie l'évidence, il affirme que la parole constitue la vérité; même s'il est destiné à tromper, il spécule sur la foi dans le témoignage¹.

Ces quelques remarques sur le jugement pourraient être comprises comme un libre commentaire de cette citation de Lacan, même si elle a été trouvée après coup. Disons plutôt qu'elle exprime bien ce que Poulain et plusieurs autres, si on observe bien, pensent et « pensent vrai ». Et je me suis donnée pour tâche d'apporter mon propre jugement à cette pensée, ce qui revient essentiellement à trouver des matériaux auxquels elle se laisse appliquer. L'intervention de Kant ne causera pas de surprise, puisque Poulain se réfère explicitement à lui et aux jugements synthétiques *a priori*. Quant à Wittgenstein, il intervient plutôt comme figure sujette à la critique, au bon sens kantien du terme « critique », ce qui permet à la pensée de Wittgenstein de rester la toile de fond sur laquelle se déroule ce jeu de langage, alors que Poulain fournit l'inspiration et Kant l'orientation sur le jugement.

Le jugement comporte une synthèse et même plusieurs

En distinguant les jugements analytiques des jugements synthétiques dans sa première *Critique*, Kant ne dissimule pas que sa préférence va aux seconds, qui constituent à ses yeux les seuls jugements susceptibles de faire progresser la connaissance, et qu'il appelle pour cette raison « jugements extensifs ». Les jugements synthétiques se distinguent des jugements analytiques en ce qu'ils comportent non seulement une analyse de concepts, mais également une synthèse des représentations. Or suivant Kant, ce terme de « synthèse » présuppose un « substrat » qui sera l'expérience pour les jugements empiriques, mais qui devra être l'intuition pour les jugements synthétiques en général (*a priori* ou *a posteriori*). Qu'appelle-t-on « intuition » ? D'entrée de jeu, l'intuition kantienne a toujours pour but la « synthèse des phénomènes » (ou l'expérience, suivant l'acception kantienne du terme), indépendamment de toute vision intellectuelle des choses en soi. Toutefois, l'intuition sensible et finie, étant aveugle par elle-même, a besoin d'être soumise à l'éclairage du concept. Et comme celui-ci est de son côté une simple forme vide de pensée, on doit lui apporter l'intuition qui lui est nécessaire pour recevoir un contenu, ce qui ne peut se faire que par un

acte de la pure spontanéité de l'esprit. Cet acte est ce que Kant appelle jugement:

Je n'ai jamais pu me satisfaire de la définition que donnent les logiciens d'un jugement en général: c'est, à ce qu'ils disent, la représentation d'un rapport entre deux concepts [...]

Mais si je recherche plus exactement la relation des connaissances données dans chaque jugement, et si je la distingue, comme appartenant à l'entendement, du rapport établi d'après les lois de l'imagination reproductrice (rapport qui n'a qu'une valeur subjective), je trouve qu'un jugement n'est rien d'autre que la manière d'amener des connaissances données à l'unité objective de l'aperception².

La première portion de la citation pourrait convenir comme description des jugements analytiques (définis dans la section IV de l'introduction à la *Critique de la raison pure* comme jugements dont le prédicat est implicitement contenu dans le concept du sujet), alors que la deuxième proposerait la seule véritable définition des jugements synthétiques *a priori* (présentés au début de la *Critique* comme un « mystère »). En d'autres termes, la « nouvelle délimitation de l'essence du jugement »³ proposée par Kant serait celle du jugement synthétique *a priori*. Comme on l'a dit plus haut, Kant ramène tous les jugements synthétiques à l'intuition, mais il faut remarquer aussi que ce n'est pas de la même manière, puisque les jugements synthétiques *a posteriori* s'appuient sur l'intuition empirique, alors que les jugements synthétiques *a priori* la précèdent en produisant ce que Kant appelle l'« unité de l'intuition » à travers les catégories. La sorte de jugements synthétiques que Kant valorise le plus ne regarde pas directement vers l'intuition mais depuis-le-concept-vers-l'intuition, ce qui fait que même si l'intuition a un rôle central dans la *Critique*, ce n'est pas elle qui a la première place. De même que la catégorie ne s'applique pas directement à l'objet (celui de l'intuition empirique) mais uniquement à son « schème », le jugement synthétique *a priori* n'est pas directement fondé sur l'intuition (à l'exception des jugements de la mathématique, dont les « constructions » s'élaborent en s'appuyant sur l'intuition *a priori*), mais sur la synthèse de l'intuition opérée par l'imagination et l'entendement.

S'agissant du concept, le maître mot est l'intuition, mais s'agissant du jugement, il est plutôt synthèse. Celle-ci implique d'abord deux termes, puis trois: ainsi, Kant définit la connaissance comme la synthèse de l'intuition et du concept⁴, mais la « connaissance » est elle-même un troisième terme, dont on

ne peut faire abstraction sitôt qu'on délaisse le champ des connaissances empiriques, où le sujet ne distingue pas la perception de ses paroles de la perception de l'objet. Kant distingue le jugement objectif de connaissance: « la pierre est lourde », du simple jugement de perception: « il me semble que la pierre est lourde »⁵. La liaison des représentations est empirique dans les deux cas, mais elle s'accompagne dans le jugement objectif d'une conscience de sa nécessité qui ne saurait lui venir que du sujet qui juge en fonction de ce qu'il reconnaît ne pas pouvoir ne pas penser vrai. Dans ce contexte, Kant est très attentif à dissocier la véritable connaissance, qui est toujours une connaissance synthétique *a priori* qui anticipe sa propre vérité transcendantale, des associations libres de l'imagination reproductive, qui n'ont qu'une valeur subjective. Mais sur quoi Kant pourrait-il asseoir la supériorité des lois de l'entendement sur celles de l'imagination, si ce n'est justement sur le mouvement par lequel nous reconnaissons comme objectives uniquement des pensées auxquelles nous avons dû adhérer pour pouvoir les penser vraies, ce qui démontre sans doute notre engagement profond à l'endroit des notions de vérité et d'objectivité, mais sans nous libérer de l'identification aux sons rendant possible toute réalité humaine⁶.

Herder a été le premier d'une longue lignée de penseurs à reprocher à Kant d'avoir été aveugle à la dimension linguistique. Et tout indique que si Kant avait tenu compte du langage, il aurait dû le faire dans le cadre du schématisme. Kant attribue un schématisme à l'imagination transcendantale, mais n'aurait-il pas avec autant de pertinence pu l'attribuer au langage? La théorie du tableau de Wittgenstein n'est-elle pas manifestement un schématisme propositionnel? Kant n'aurait pas eu besoin de décrire le schématisme comme « un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine »⁷, s'il l'avait attribué au langage, puisque le langage est public par définition. Ce que Kant appelle « synthèse », d'autres pourraient l'appeler « discursivité », un terme qui s'apparente aussi bien à la nécessité pour l'intuition finie d'être *médiatisée* par le concept, qu'il ne s'apparente au « discours » et donc au langage.

Heidegger distingue trois synthèses: prédicative, véritative et apophantique. La synthèse prédicative consiste à penser un concept comme relié à un autre au moyen de la copule; cette synthèse présuppose la synthèse véritative, qui ordonne tout le contenu du jugement à l'objet et la synthèse apophantique, qui est l'acte de poser l'être⁸. On peut rapprocher ces différentes

synthèses, respectivement, du jugement analytique (synthèse prédicative des concepts dans un jugement), du jugement synthétique (synthèse véritative du concept et de l'intuition dans un jugement de perception) et du jugement synthétique *a priori* (synthèse apophantique de l'unité objective de l'aperception dans un jugement transcendantal). Mais quels sont, indépendamment de Kant, les rapports entre ces différentes synthèses? La nécessité de dépasser la définition traditionnelle du jugement comme synthèse prédicative du concept du sujet avec le concept du prédicat semble acquise. La lutte se fait donc entre synthèse véritative et synthèse apophantique. Toutefois, Heidegger serait le premier à reconnaître qu'il s'agit là d'un faux débat, puisque la synthèse de l'étant (synthèse véritative) et celle de l'être de l'étant (synthèse apophantique) ne sauraient être dissociées l'une de l'autre. Suivant l'exemple de Apel, qui tire lui-même son modèle de Peirce⁹, on peut tracer un tableau des théories qui surgissent lorsqu'on accorde la *priorité* à l'une ou à l'autre des différentes synthèses prédicative (I), véritative (II) ou apophantique (III):

I sans II et III: « Tous les jugements sont analytiques, ou alors je ne sais pas ce qu'est la vérité » (Leibniz repris par Wolf).

II dominant I et III: La synthèse véritative englobe les deux autres (position de J. B. Lotz et de Heidegger).

III sans I et II: Métaphysique de l'être.

I: Que le jugement comporte non seulement une analyse de ses différents concepts mais également une synthèse, un tout, c'est ce que personne ne songerait à nier. En effet, il serait absurde de considérer que tous les jugements sont analytiques: « Si je dis: "mon balai se trouve dans le coin" — s'agit-il vraiment d'un énoncé concernant le manche à balai et la brosse du balai? »¹⁰. Les jugements sont « analysés » une fois qu'on les a tirés de leur contexte; qu'on puisse se livrer à cet exercice *montre* peut-être quelque chose (à savoir, que la logique est l'essence du langage¹¹, mais on ne peut pas le dire), mais ne *dit* pas que tous les jugements sont analytiques.

II: Selon J. B. Lotz, « le jugement dit ce que l'individu est »¹². A-t-on affaire ici à la synthèse prédicative (où quelque

chose est prédiqué du sujet), à la synthèse véritative (qui ordonne tout le contenu du jugement à l'objet), ou à la synthèse apophantique (l'acte de poser l'être)? De toute évidence, Lotz soumet le jugement à l'autorité de la synthèse véritative, comme Kant et comme Heidegger. Il préférerait même éviter de parler de synthèse apophantique, « parce que la vérité, et donc aussi la synthèse véritative, englobent expressément deux aspects, celui de la relation à l'objet et celui de l'acte de position, tandis qu'on peut encore faire abstraction de l'acte de position quand il s'agit de la synthèse prédicative »¹³. La synthèse prédicative et la synthèse apophantique présupposeraient donc toutes deux la synthèse véritative, ce qui expliquerait qu'elles soient condamnées à l'échec lorsqu'on cherche à imposer de manière exclusive le point de vue de la proposition (*der Satz*) ou celui de l'Être. Quant à la synthèse véritative, sans avoir besoin d'attendre les résultats de l'analyse propositionnelle, elle englobe la synthèse apophantique. Si je dis « mon balai se trouve dans le coin », je ne fais pas un énoncé sur la brosse et le manche à balai, mais je le rends disponible pour un futur usage, j'anticipe son utilisation comme balai (muni d'une brosse et d'un manche à balai mais de cette analyse, je fais complètement abstraction lorsque j'anticipe son utilisation).

III: Pour Lotz, l'acte de poser est le principe suprême; les phases antérieures sont le poser en route vers lui-même, la marche de l'être en route vers lui-même. Lotz n'est satisfait que lorsque le jugement devient l'être. Mais le jugement n'est-il pas alors en danger de s'oublier lui-même au profit de l'être? L'ambiguïté est présente chez Heidegger aussi bien que chez Lotz; car dans les deux cas, on assiste à l'irruption d'une métaphysique de l'être qui soumet la synthèse véritative à ses fins. Cette problématique est étrangère à Kant, dont le problème est plutôt de dépasser la synthèse prédicative vers la synthèse véritative, mais on la remarque chez ses successeurs immédiats, qui réintroduisent une forme de métaphysique en dépit des critiques de Kant, comme si la chose pouvait encore avoir un sens, pour un « esprit absolu » ou un « génie ».

Le jugement comme jeu de langage

Wittgenstein fut un des premiers avec Peirce à avoir dénoncé avec autant de vigueur les fixations mentales (« significations », « processus vécus », « actes mentaux », etc.) censées accompagner

l'énonciation des propositions. Il affirme volontiers: « Ne vous demandez pas ce que vous pensez, mais ce que les autres pensent ». La détermination wittgensteinienne de l'essence du jugement diffère de celle de Kant par l'importance accrue qu'il accorde au facteur transsubjectif: « Si le langage doit être un moyen de communication, il doit y avoir un accord, non seulement au niveau des définitions mais aussi (si étrange que cela puisse paraître), dans les jugements » (*PU*, 242). De toute évidence, le jugement n'est pas d'abord et avant tout pour Wittgenstein une connaissance objective mais une réalité intersubjective. Ainsi, au lieu de dire que si l'incompréhension est le lot quotidien de ceux qui parlent la même langue, c'est parce qu'ils donnent aux mots des sens différents, on peut remarquer avec Wittgenstein que même si nous définissions nos termes de façon identique, les jugements qu'on sera amené à faire pourraient bien différer par la suite. On ne saurait anticiper le jeu de langage du jugement au moyen des définitions, car le « jeu de langage » est imprévisible¹⁴. Faudrait-il tenter de définir ce vocable de Wittgenstein? À moins qu'il ne faille le considérer comme un jugement? Mais un jugement ne requiert-il pas un verbe? Les « verbes » se conjuguent avec l'« action », et Wittgenstein *définit* le jeu de langage comme les mots plus leur intrication dans nos actions (*PU*, 7), plus leurs connexions entre eux, puisqu'il est clair que cette « connexité grammaticale » des mots tient lieu de correspondance à la réalité, en un sens paradigmatique et non métaphysique (*PU*, 131).

Ce qui distingue le jeu de langage d'une simple compréhension du sens des mots, c'est la prise en considération de l'existence des locuteurs et de leurs actions. Les actes de langage étudiés par Wittgenstein sont des plus « ordinaires »: celui de continuer une série en mathématiques, par exemple, plutôt que la série en elle-même, ses lois et sa pertinence. Malgré tout, ses remarques sur les mathématiques sont parfois difficiles à distinguer de celles que ferait un mathématicien. On sait que Wittgenstein revendiquait pour les mathématiques le fait d'être conceptuelles. Mais le concept wittgensteinien est assez éloigné du concept au sens kantien: dépourvu de signification abstraite, il n'a pas besoin d'être relié à l'objet de l'intuition sensible, sinon dans un sens inverse de celui de Kant. En d'autres termes, si Wittgenstein II s'intéresse tant à l'usage des « concepts », c'est qu'il ne s'intéresse plus guère aux « objets »¹⁵. Les règles auxquelles obéissent les concepts sont uniquement *grammaticales*. Nous essaierons de le rendre manifeste de la manière la plus concrète possible.

Les remarques grammaticales de Wittgenstein ne se laissent assimiler, ni aux jugements analytiques, ni aux jugements synthétiques. Premièrement, même s'ils portent sur des concepts, comme les jugements analytiques, ce que les énoncés de grammaire « analysent » n'est pas la signification des termes mais leur usage (« le balai est dans le coin » ne s'analyse pas en termes de brosse et de manche à balai mais on demande par exemple: « Qu'appelle-t-on "un balai"? »¹⁶; « Comment employons-nous cette expression dans nos jeux de langage? »¹⁷). Deuxièmement, contrairement aux jugements synthétiques cette fois, les remarques grammaticales ne cherchent pas à passer du côté de l'expérience (auquel cas on chercherait à passer de l'expression « balai » à l'expression « dans le coin », où se trouve le balai), mais seulement à décrire des usages multiples et leur connexité¹⁸, sans se donner d'autres buts qu'une plus grande clarté et que le traitement des problèmes engendrés dans la recherche et l'action par des usages abusifs du langage, et dont on ne peut se guérir autrement qu'en adoptant d'autres usages.

Troisièmement, les remarques grammaticales de Wittgenstein ne sauraient être classées comme jugements synthétiques *a priori*, ceux-ci étant explicitement bannis dans *Wittgenstein und der Wiener Kreis*¹⁹. Il y a cependant une distinction analogique qu'on peut se permettre de faire: comme les jugements synthétiques *a priori*, les remarques grammaticales sont à dissocier des simples jugements de perception ou plutôt, dans les cas qui ont occupé le plus souvent Wittgenstein, des jugements d'introspection²⁰. On trouve dans la philosophie des mathématiques de Wittgenstein de nombreux exemples de son anti-réalisme et de son anti-psychologisme, et ses remarques sur la philosophie de la psychologie expriment exactement le même genre de critique²¹. Une remarque grammaticale, qu'elle porte sur l'usage d'un concept mathématique ou psychologique, ne doit pas exprimer ce qu'on pense, quand on fait des mathématiques, ou ce qu'on éprouve, lorsqu'on est dans l'attente d'un événement; elle cherche au contraire à nous détourner de ces préoccupations découlant d'illusions et de sublimations grammaticales.

Dans ce contexte, il est plus aisé de réunir les interprètes de Wittgenstein contre les vieux démons qu'il exorcise que de déterminer ce qu'il cherchait à promouvoir. Le jugement applique-t-il une règle dans l'esprit de l'interprétation communautaire, qui soumet le jugement de chacun à celui de tous²²? Même en accordant son point à l'interprétation communautaire, il reste que ce n'est pas là tout ce qu'on appelle « jugement »:

La psychologie du jugement. Car le jugement a aussi sa psychologie.

Il est important qu'on puisse s'imaginer chaque jugement commençant par « je »: « je juge que... »

Chaque jugement porte-t-il donc sur celui qui juge ? Non pas, dans la mesure où je ne veux pas que les principales conséquences qui sont tirées le soient en ce qui *me* concerne mais en ce qui concerne l'objet du jugement. Quand je dis qu'« il pleut », je ne désire pas en général qu'on me réponde: « c'est donc *ainsi* qu'il *te* semble ». « Nous parlons du temps, pourrais-je rétorquer, et non de moi »²³.

À la psychologie du jugement, le pragmatisme de l'interprétation communautaire ne fait que substituer une sociologie du jugement. Ni l'une ni l'autre ne répondent à la question de savoir en quoi consiste ce qu'on appelle « objectivité du jugement ». Même s'il n'est pas assuré qu'un Wittgenstein aurait pu voir là autre chose qu'un faux problème, la psychologie et la sociologie du jugement sont certainement de fausses solutions: Même si on peut s'imaginer que tous les jugements commencent par « je juge que... » (Kant affirme bien que le « je pense » doit *pouvoir* accompagner toutes mes représentations²⁴), cela ne fait pas d'un sujet quelconque qui pense l'objet du jugement.

Même si tous les jugements doivent *pouvoir* être communiqués, on ne peut dire que la communication soit la racine du jugement, car la possibilité de communiquer dans le langage doit déjà exister pour qu'on puisse « parler » de « communication ». Le fait que l'« accord » soit un ingrédient essentiel du jugement et du jeu de langage (en admettant qu'il le soit), n'implique aucunement que le jeu de langage du jugement soit fondé sur un accord (*agreement*, *Übereinstimmung*); le fait que le consensus soit nécessaire (et aussi arbitraire que nécessaire), empêche de s'en prévaloir comme d'une base objective. Tout l'aspect « humain » du consensus se trouve ainsi dissout par la grammaire: la notion de « consensus » est soumise à des règles grammaticales que nous n'avons pas parce qu'elles nous permettent de communiquer, même si nous pouvons trouver pratique de communiquer au moyen de telles règles.

Le primat du jugement

On peut tenter d'éclairer la question du jugement en s'appuyant sur les trois maximes kantienne du sens commun: i) penser par soi-même; ii) mettre son jugement en accord avec celui des autres; iii) penser de manière conséquente²⁵. On peut attribuer à Kant la première position dans la *Critique de la raison pure*,

où le jugement est décrit comme un acte qui relève essentiellement de l'entendement. D'autres « facultés » président au jugement en plus de l'entendement, mais c'est lui qui est défini comme le « pouvoir des règles ». La nouvelle définition wittgensteinienne du jugement est pratiquement identique à la deuxième maxime. Quant à la troisième maxime, la plus difficile à suivre selon Kant, elle ne désigne pas le principe logique de non-contradiction²⁶, mais la nécessité de penser son jugement en accord avec soi-même, c'est-à-dire de reconnaître sa vérité, pour pouvoir le penser. En résumé, Kant découvre la nécessité de penser par soi-même, Wittgenstein celle de mettre son jugement en accord avec celui des autres, la deuxième condition renvoyant à la première, sans qu'on réalise que cet accord avec soi est une identification primitive à la vérité qui précède et conditionne tout accord de *mon* jugement (Kant) avec celui des *autres* (Wittgenstein).

On doit attribuer la maxime du penser vrai à Jacques Poulain²⁷. Il s'agit en fait d'une nouvelle synthèse véritative. La manière dont cette synthèse ordonne tout le contenu du jugement à l'objet consiste à reconnaître l'absence de différence entre la proposition qui est objectivement vraie et la réalité décrite par elle, qui reproduit l'identité primitive du son émis et du son reçu, dans l'émission-réception phono-auditive. Sans entrer dans les détails de la formation du langage comme système autonome (Poulain s'appuie sur Gehlen, Tomatis, etc.), que l'individu peut utiliser comme « outil de communication », par exemple, je tenterai d'appliquer cette identification primitive au jugement, ou plutôt de reconnaître en lui une identification primitive au vrai, c'est-à-dire un jugement de vérité.

Un premier stade du jugement est celui de la proposition: « le soleil brille ». Ici, celui qui juge ne distingue pas ses propres paroles du fait qu'elles décrivent, pas plus qu'il ne distingue le soleil de sa propriété de brillance. Un deuxième stade est celui de la proposition sujet-prédicat. Dans « le soleil est brillant », la propriété de brillance est nettement différenciée par rapport à l'objet, mais c'est uniquement parce qu'on a substitué au rapport à l'objet un autre rapport: au lieu de déclencher la perception de la propriété de brillance, « soleil » comme sujet déclenche maintenant l'action d'énoncer le prédicat « est brillant »²⁸. Ni l'un ni l'autre des deux premiers stades ne mérite d'être appelé « jugement », car il leur manque encore la conscience de vérité. Au premier stade, celui de la « prosopopée

verbale », il n'est pas encore question de vérité²⁹; et au second stade de la proposition sujet-prédicat (synthèse prédicative), il ne saurait non plus en être question, si la relation S/P est fondée sur la déconnexion du sujet d'avec le référent et sur celle du prédicat d'avec la propriété qu'on se faisait percevoir au premier stade.

Le troisième stade du jugement de vérité est celui où on doit penser vrai ce qu'on dit et *pouvoir* le dire. La première partie de la phrase précédente est une métaphore du système auditif (réceptif), où la parole est en quelque sorte inhibée (en dépit du fait que la parole est rendue possible par l'écoute); la seconde partie évoque l'inlassable activité motrice de la parole. Le schéma conventionnel « émission-réception-phase consommatoire » est ici perturbé de la manière suivante: ce qui relève de la pensée comme réceptivité (s'imaginer, anticiper, penser, évoquer, etc.) est vécu sur le mode volitif, dans la mesure où le discours, qui conserve toute sa force illocutoire, est l'objet d'une phase consommatoire qui renforce le désir de vérité. Dans « il est aussi vrai que le soleil brille au moment où j'écris ceci qu'il est vrai que je dois le penser vrai pour pouvoir le dire », on trouve plus qu'une volonté de décrire la réalité, une volonté de *dire* la vérité.

Qu'est-ce que la vérité? C'est par cette question, dit Kant, que les anciens tentaient de pousser les logiciens dans leurs derniers retranchements. Le diallèle auquel ils se trouvaient alors acculés est décrit par les traducteurs de la première *Critique* de la manière suivante: « Il y a diallèle parce que l'esprit prétend se laisser mesurer par le réel, mais établit lui-même cette mesure »³⁰. On sait que Kant « accorde » et « présuppose » la définition nominale de la vérité comme conformité de la connaissance avec son objet³¹. Mais son affirmation peut surprendre dans le contexte de l'idéalisme transcendantal. L'idéalisme kantien ne cherche-t-il pas à valider un diallèle? On retrouve le même genre d'inversion dans les articles de Poulain: l'objectivité et la vérité y sont présupposées tout en recevant une nouvelle détermination qui doit précisément « déterminer » ce qui était présupposé.

Nous avons un préjugé favorable à l'endroit du jugement. Comme le remarque Wittgenstein, « nous utilisons des jugements comme principes de l'acte de juger »³². De prime abord, cette folie du jugement ne présente qu'une autre forme d'animisme. Ne s'y limite-t-on pas à la seule expérience de vérité que

l'on s'est fait faire, celle d'une vérité nécessaire (le faux ne se laissant pas « penser » de cette manière), en faisant fi de la polarité essentielle à ce concept? Comme dit Wittgenstein dans le *Tractatus*, la proposition vraie présuppose la proposition négative et vice versa³³. Toutefois, ce qui s'oppose au jugement de vérité n'est pas la proposition négative mais celle qui est fausse. Et il serait absurde de croire que le faux doive logiquement se laisser penser en même temps que ce qui est vrai. L'obligation est plutôt de penser vrai ce qui est affirmé et de déterminer comme faux ce qu'on ne peut penser vrai. Mais Poulain va plus loin lorsqu'il affirme que le jugement « fixe à lui-même et à l'expérience qu'il objective si et seulement s'il est aussi vrai qu'il a dû se penser l'être *pour pouvoir se produire* »³⁴. Il fait ainsi de tout jugement un jugement synthétique *a priori*, comme Kant définissait tout jugement véritable comme un jugement synthétique *a priori* au § 19 de la deuxième édition de la *Logique transcendantale*. Dès lors, « penser vrai » serait-il « juger » au sens kantien du terme? Le cas échéant, on pourrait lui opposer l'argument présumé valable contre toute philosophie de la conscience, à savoir que l'unité de l'aperception doit céder à l'unité du consensus locuteur/allocutaire, si le jugement doit pouvoir être non seulement pensé mais communiqué.

Suivant la pragmatique transcendantale, l'unité objective de l'aperception serait une invention de philosophe contemplatif, pour qui l'objectivité consiste à passer de « il me semble que la pierre est lourde » à « la pierre est lourde » (= « il en est ainsi »). Si « il en est ainsi » doit suffire dans la situation du philosophe des sciences de la nature, le philosophe des sciences de l'esprit ne se tient pour assuré de rien qui n'ait été soumis à l'épreuve du discours argumentatif. En définissant le jugement en termes d'accord, le pragmatisme est uniquement conséquent, comme le scientisme l'était en le définissant en termes d'objectivité nécessaire. Ils sont conséquents, mais ils ne pensent pas de manière conséquente (troisième maxime du jugement et troisième stade du jugement), en mettant leur jugement en accord avec ce qu'ils disent. Le jugement scientifique doit se présumer aussi objectif qu'il peut démontrer qu'il l'est: sa démonstration ne souscrit donc pas aux critères d'une démonstration scientifique indépendante; le pragmaticien pense déjà vraies les conditions idéales qu'il cherche à réaliser: comment le consensus serait-il indisponible, puisqu'on le cherche au lieu de reconnaître qu'on l'a déjà présupposé³⁵? La métaphysique pragmatiste traite la pensée comme un désir. Or ce qui distingue le jugement

d'un désir est qu'on s'y identifie à une réalité en reconnaissant la vérité de ce qui est pensé, tout en refusant de sortir du langage pour reconnaître un autre rapport à la réalité que celui-là.

Au primat de la raison pratique, institué par Kant et jamais remis en question par Apel et par Habermas, Poulain propose de « substituer celui de la raison théorique, et ce dans le domaine même de la raison pratique, au sein des rapports éthico-politiques »³⁶. Pourtant, Poulain n'a pas de « philosophie théorique » à proposer, de toute évidence. De là à soutenir qu'il a au fond une philosophie pratique, il n'y a qu'un pas. Ne considère-t-il pas le jugement comme une expérience? Mais l'expérience en question en est une d'« auto-objectivation », le « mouvement théorique » par lequel on se fait reconnaître la vérité de ce qu'on s'est fait penser. Justement, où est la différence entre « se faire reconnaître » et « se faire penser »? Ne s'agit-il pas à chaque fois d'un « se faire faire » quelque chose? On a associé plus haut le travail de Poulain à la synthèse véritative, de façon purement nominative. On peut maintenant préciser que la vérité doit être « pensée vraie », que nous devons (nous) la faire penser vraie. Toutefois, « penser vrai » n'est pas une action comme peut l'être le fait de lever un bras: ce à quoi on se fixe est un certain concept. On retrouve en Poulain un wittgensteinien de l'espèce la plus pure. Comme Wittgenstein, Poulain « délivre de la fascination exercée par l'identification totémiste à la volonté de toute puissance, sans pouvoir prétendre ajouter quelque iota que ce soit à la puissance de juger qu'[il] libère »³⁷. Poulain ne nous propose pas, en bon chaman, une nouvelle identification pour remplacer les anciennes, mais il nous invite à les reconnaître toutes pour ce qu'elles sont, et à reconnaître dans ce mouvement (ir-)réflexif ce qui nous permet également d'y adhérer en toute objectivité.

Poulain serait sans doute le premier à admettre qu'il s'agit là d'un simple jeu de langage. Mais si le jeu de langage du jugement de vérité rend possible le langage et par là, la vie humaine, il est suivant l'expression de Apel un « jeu de langage transcendantal ». À quoi tient le primat du jugement, sinon au fait que ce mouvement théorique d'auto-objectivation est à la source de tout mouvement de communication sensible, de communication par le langage, par la représentation, etc., en tant qu'il s'agit dans tous ces cas de mouvements de réflexion qui se perçoivent comme tels (même si le langage est seul à

pouvoir le *dire*) et qui n'ont pas d'autre signification que celle du penser vrai (auquel on n'attribue aucune « force illocutoire » magique), pas d'autre conséquence que celle de nous mettre « en accord avec nous-mêmes ». Au lieu d'être ce qui permet au philosophe de communiquer avec tous les jeux de langage, le jeu de langage transcendantal du jugement anticipe le succès de la forme de vie, succès que celle-ci ne peut que présupposer. Il ne s'agit pas là d'une explication pragmatique, sinon au sens du mouvement réflexif et régulateur par lequel le jugement doit se penser vrai (mouvement théorique) pour pouvoir se produire (pratiquement), étant entendu que « se produire » est d'abord et avant tout ce qui doit être pensé vrai.

Conclusion

Pour Kant, le jugement au sens fort de la *Critique de la raison pure* n'est pas un acte individuel³⁸ (tel le jugement de perception) ou particulier (une relation entre deux concepts), puisqu'il le conçoit comme nécessaire et objectif. C'est cette forme de jugement (qui n'est pas la seule) qu'on a cherché à questionner ici. Qu'appelle-t-on « jugement »? Ce que Kant dit, c'est que la synthèse prédicative (ou les « jugements analytiques ») ne suffit pas à rendre compte de l'objectivité de la connaissance. Mais ce qu'il démontre, c'est que la subjectivité transcendantale est à la racine de toute objectivité. Même objectif, le jugement reste donc subjectif en un sens supérieur, comme le jugement synthétique *a priori* ne pouvait être une connaissance rationnelle par concepts seulement, mais devait se rapporter à l'intuition empirique ou à la forme pure de l'intuition sensible, espace et temps. La pensée subséquente a vite fait de remplacer la subjectivité transcendantale par une forme d'intersubjectivité *a priori*. Finalement, si le langage doit être un moyen de communication, le jugement ne saurait être que le produit de l'adhésion commune des locuteurs à la vérité de ce qu'ils disent. Toutefois, le pragmatisme pur et simple est régressif: de même que l'entendement supérieur de Kant a dû « sensibiliser » la raison, en cédant au pouvoir du consensus, la pragmatique transcendantale doit « relativiser » le jugement.

Juger est-il encore pour Wittgenstein l'acte de penser par soi-même? Sa « nouvelle définition du jugement » en *PU*, 242 pourrait apporter de l'eau au moulin de l'interprétation communautaire, si Wittgenstein ne précisait déjà sa pensée dans le paragraphe qui précède: ce qu'on trouve dans le jugement

n'est pas une « conformité d'opinion » mais une « conformité de forme de vie ». Si on réduit le jugement à une réalité intersubjective (ce qui n'est pas exactement la conception wittgensteinienne, même si on lui a généreusement attribué cette interprétation), la conception de Jacques Poulain semble plus proche de celle de Kant que de celle de Wittgenstein. Mais Poulain réalise également les promesses de la notion de forme de vie, en prenant le langage pour base réelle du jugement.

Si on voulait proposer une autre définition du jugement, après celle des logiciens (le jugement est une relation entre deux concepts), après celle de Kant (le jugement est l'acte de ramener les connaissances données à l'unité objective de l'aperception) et après celle de Wittgenstein (le jugement est une forme de vie, l'accord dans le jugement est ce qui permet qu'il y ait entente au moyen du langage), on devrait retenir des auteurs précédents quelques termes clefs (la nécessité objective, l'« accord dans le jugement »), auxquels viendrait s'ajouter le mouvement théorique du « penser vrai ». Le jugement de vérité serait ainsi l'acte de reconnaître la nécessité et l'objectivité des jugements qu'on a dû penser vrais (dans une identification primitive ayant pour base le consensus) pour pouvoir les penser (ce qui s'appelle « penser vrais » et qui est plus qu'une synthèse aveugle, puisqu'il s'agit de l'acte de se fier aux seuls mouvements qui rendent la vie humaine possible).

*Docteur en philosophie, Paris VIII
Montréal, Canada*

NOTES

1. Jacques Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits I*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 128.
2. E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. J.-L. Delamarre et F. Marty, dans *Œuvres philosophiques*, t. I, Paris, Gallimard, 1980 (cette édition donne en marge la pagination de l'édition de l'Académie des sciences de Berlin; abréviation: Ak. III, 114; B 140-141); trad. E. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1990 (abréviation: CRP), pp. 118-119.
3. Voir M. Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose?*, trad. J. Reboul et J. Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971, pp. 161, 167.
4. Ak. III, 74; A 50 B 74; CRP, p. 76.

5. Cf. Ak. III, 113-114; B 140-141; CRP, pp. 118-120.
6. J. Poulain, « Peut-on guérir de la politique? », p. 527. Cf. bibliographie, note 27.
7. Ak. III, 136; A 141 B 180; CRP, p. 153.
8. Cf., M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953, pp. 89-90 et J. B. Lotz, *Le jugement et l'être*, trad. R. Givord, Paris, Beauchesne, 1963, pp. 77-80.
9. K. O. Apel, « Zur Idee einer transzendentalen Sprach-Pragmatik », dans J. Simon, directeur de la publication, *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1974, pp. 286-287.
10. *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, B. Blackwell, 1953 (abréviation:PU), partie I, § 60.
11. Cf. *Tractatus logico-philosophicus* (abréviation: T), London, Routledge & Kegan Paul, 1961, 6.121, 6.124, 6.13.
12. J. B. Lotz, *Le jugement et l'être*, p. 69.
13. *Ibid.*, p. 81, note 61.
14. *Über Gewissheit*, Oxford, B. Blackwell, 1969; *De la Certitude*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1976, § 559.
15. On sait que dans le *Tractatus*, « objet » est un concept formel (T 4.126). Cf. C. Chauviré, *Ludwig Wittgenstein*, Paris, Seuil, 1989, p. 86.
16. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, le fait de présenter un balai n'est pas la meilleure réponse possible à cette question, puisque cette « définition ostensive » fait partie de la grammaire du mot « balai ».
17. Wittgenstein se préoccupe aussi peu des constituants réels du terme « balai » que de l'objet réel qui lui correspond, tandis qu'on observe chez Kant un intérêt marqué pour le « concept réel » de l'objet.
18. Il serait difficile de nier que les expressions « décrire des usages multiples » et « décrire ce qui se passe au sein de l'expérience » appartiennent au même jeu de langage et pourtant, la question est de savoir si la description se fait au moyen de remarques grammaticales ou au moyen de propositions empiriques. On a là un cas où des expressions auxquelles on accorde plus ou moins le même sens peuvent donner lieu à des jugements radicalement opposés.
19. « Anti-Husserl », *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Notes de F. Waismann sur les conversations de Wittgenstein avec les membres du Cercle de Vienne, Oxford, B. Blackwell, 1967, pp. 67-68.

20. Wittgenstein souligne qu'il ne rapporte pas ses expériences d'avoir agi suivant son inspiration ou même suivant une règle, lorsqu'il se limite à formuler des « notes grammaticales » (*PU* 232).
21. Cf. M. Budd, *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, London & New York, Routledge, 1989.
22. Suivant l'interprétation communautaire, la communauté à laquelle nous appartenons fournit la base à partir de laquelle il est possible de justifier une manière de procéder qui ne peut se prévaloir en elle-même d'aucune nécessité objective. Comme dit Kripke, nous suivons la règle aussi longtemps que cette communauté ne nous a pas exclu. (*Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1982, p. 95.)
23. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Oxford, B. Blackwell, 1980, t. I, § 750.
24. Ak. III, 108; B 131; CRP, p. 110.
25. Voir Ak. V, 294; *Critique de la faculté de juger*, dans *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, 1985, § 40.
26. Si c'était le cas, Kant aurait aussi bien pu nommer la maxime de la pensée conséquente en premier, comme il le fait habituellement pour le principe de contradiction, dans sa présentation du principe suprême de tous les jugements analytiques par opposition aux jugements synthétiques *a priori* (Ak. III, 142; A 150 B 189; CRP, p. 157-158), ou dans son opposition entre la logique générale (qui ne s'intéresse qu'à la forme des connaissances) et la logique transcendantale (où il ne suffit pas que les connaissances ne se contredisent pas pour s'accorder entre elles).
27. Cf. J. Poulain, « Une reconstruction philosophique du concept de Dieu est-elle aujourd'hui possible? », *Recherches de science religieuse*, t. 64, n° 1 (1976), p. 39-58; « Le projet pragmatique : pragmatique de la parole et pragmatique de la vie », *Dialogue*, vol. XVIII, n° 2 (1979), pp. 175-207; « Vers une pragmatique nucléaire de la communication », *Dialogue*, vol. XVIII, n° 4 (1979), p. 471-499; « Les paris de Saul Kripke. Une pragmatique rigide du vrai est-elle possible? », *Critique*, t. XXXVI, n° 399-400, p. 901-911; « Dynamique de la communication et vérité de l'énonciation: la fidélité théorique de D. Evans à la révélation chrétienne », *Recherches de science religieuse*, t. 69, n° 4 (1981), pp. 545-572; « Richard Rorty ou la boîte blanche de la communication », *Critique*, t. XXXVII, n° 417 (1982), p. 130-151; « Le filtre de vérité. La jouissance des interlocuteurs et la croix des philosophes », *Critique*, t. XXXIX, n° 430, pp. 215-231; « Cynisme ou pragmatisme? Le temps du jugement », *Critique*, t. XLII, n° 464-465 (1986); « Peut-on guérir de la politique? », *Critique*, t. XLIV, n° 493-494 (1988), pp. 507-530; « Pragmatique et ontologie », dans *l'Encyclopédie philosophique universelle*, t. I, *L'Univers philosophique*, P.U.F., Paris, 1989, p. 512-520; « La sensibilisation de la raison

- dans l'anthropologie pragmatique », dans *Critique de la raison pragmatique. La transformation pragmatique*, sous la direction de J. Poulain, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 187-204; « L'objectivité de l'objet ou l'enjeu philosophique de la sémantique », *Langages*, 25^e année, n° 103 (1991), p. 66-82.
28. Cf. J. Poulain, « Le filtre de vérité. La jouissance des interlocuteurs et la croix des philosophes », p. 221.
 29. Comme exemple, on peut donner le jugement de perception par opposition au jugement objectif, dans la CRP. Ce stade anté-prédicatif pourrait bien être celui de la synthèse apophantique, puisqu'on ne considère plus celle-ci comme un aboutissement.
 30. F. Marty et A. Delamarre, dans E. Kant, *Oeuvres philosophiques*, vol. 1, p. 1591, note 1 de la p. 817.
 31. Ak. III, 79; A 57 B 82; CRP, p. 80.
 32. *Über Gewissheit*, § 124.
 33. T 5.5151.
 34. J. Poulain, « Cynisme ou pragmatisme »? Le temps du jugement », p. 78. Souligné ajouté.
 35. « Tout jugement, du seul fait qu'il arrive et qu'il se reconnaisse aussi vrai qu'il a dû se penser vrai pour pouvoir être pensé, est déjà aussi efficace qu'il peut l'être et que peut le rendre le consensus ». (J. Poulain, dans « Le temps du jugement », p. 78.)
 36. « Peut-on guérir de la politique? », p. 511.
 37. *Ibid.*, p. 530.
 38. La *Critique de la faculté de juger* et l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* décrivent le jugement comme la faculté permettant de déterminer si une éventualité est ou non un cas relevant d'une règle, ce qui fait du jugement un acte individuel, pour lequel il ne saurait à proprement parler y avoir de préceptes. Cf. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, dans *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard, 1986, § 42. Wittgenstein aurait sans doute préféré qu'on l'identifie à cette conception du jugement plutôt qu'à celle de la *Critique de la raison pure*. C. Stetter, dans « Kant und Wittgenstein » (*Revue internationale de philosophie*, vol. 45, n° 176 (1991), pp. 59-75), associe le *Tractatus* à la seconde partie de la *Critique de la faculté de juger*, et les *Investigations* à la première partie. Il resterait à voir comment les deux conceptions du jugement qui sont présentées dans la première et la dernière *Critiques* s'articulent l'une à l'autre. La comparaison Kant/Wittgenstein peut nous mettre sur la voie. La maxime du « penser par soi-même » qui a été attribuée à la CRP est également attribuable à Wittgenstein, si on étudie les quelques autres emplois du terme « jugement » dans les *PU*. Comment Kant (si on le réduit à la CRP) et Wittgenstein, en partant d'une définition semblable, peuvent-ils aboutir à des positions opposées

(Kant étant subjectiviste là où Wittgenstein fait partie du grand courant suprasubjectif) ? Un début de réponse pourrait être que si Wittgenstein (comme Kant dans la *CFJ* et dans l'*Anthropologie*) considère le jugement comme un acte individuel et imprévisible, il pourrait aussi le décrire comme faisant partie des actes qu'un homme ne saurait faire une seule fois dans sa vie, comme il le dit déjà de ce qu'on appelle « suivre une règle » (*PU* 199). En d'autres termes, le jugement est une « pratique » pour Wittgenstein. Et comme cette pratique « aveugle » ne suffit pas à rendre au jugement sa nécessité et son objectivité, on en vient à concevoir l'urgence d'un retour au primat de la raison théorique.

La causalité adéquate chez Spinoza

Lee C. Rice

Volume 19, numéro 1, printemps 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027171ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027171ar>

[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

Rice, L. C. (1992). La causalité adéquate chez Spinoza. *Philosophiques*, 19 (1), 45–49. <https://doi.org/10.7202/027171ar>

Résumé de l'article

L'objectif de cet article est de proposer une analyse de deux conceptions distinctes de la causalité chez Spinoza. Selon la première (« émanative ») la nature-dieu serait la cause directe de toute action qui a lieu au niveau des choses finies; tandis que, selon la seconde (« consécutive ») toute action finie ferait partie d'une chaîne infinie de causes (dont chacune est toutefois finie) qui est répandue dans la durée. Je montre que cette causalité-ci n'est ni illusoire ni simplement derivative, contre les suggestions de plusieurs travaux récents sur Spinoza. En deuxième lieu nous proposons un modèle pour la causalité consécutive qui assure la possibilité que les êtres finis puissent fonctionner comme des causes adéquates au sens spinoziste dans le champ physique. Ici l'analyse s'oppose à plusieurs chercheurs qui soutiennent qu'il existe une rupture entre les attributs de la pensée et de l'étendue dans le système spinoziste.

LA CAUSALITÉ ADÉQUATE CHEZ SPINOZA

par Lee C. Rice

RÉSUMÉ. L'objectif de cet article est de proposer une analyse de deux conceptions distinctes de la causalité chez Spinoza. Selon la première (« émanative ») la nature-dieu serait la cause directe de toute action qui a lieu au niveau des choses finies; tandis que, selon la seconde (« consécutive ») toute action finie ferait partie d'une chaîne infinie de causes (dont chacune est toutefois finie) qui est répandue dans la durée. Je montre que cette causalité-ci n'est ni illusoire ni simplement dérivative, contre les suggestions de plusieurs travaux récents sur Spinoza. En deuxième lieu nous proposons un modèle pour la causalité consécutive qui assure la possibilité que les êtres finis puissent fonctionner comme des causes adéquates au sens spinoziste dans le champ physique. Ici l'analyse s'oppose à plusieurs chercheurs qui soutiennent qu'il existe une rupture entre les attributs de la pensée et de l'étendue dans le système spinoziste.

ABSTRACT. This study addresses the problem of analyzing two distinct conceptions of causality in Spinoza. According to the first (« emanative ») god-nature is the direct cause of every action which occurs at the level of finite things; while, according to the second (« sequential »), every finite action would be part of an infinite chain of causes (each finite) extended into duration. I show that sequential causality is neither illusory nor simply derivative, contrary to the suggestions made by several recent studies of Spinoza. Secondly, I offer a model for sequential causality which assures the possibility that finite beings may function as adequate causes (in Spinoza's sense) within the physical field. Here my analysis is opposed to those commentators who argue for a rupture in Spinoza between the attributes of thought and extension.

En E1P18¹ Spinoza constate que « Dieu est la cause immanente de toutes choses et non pas cause transitive. » Dans le *Court Traité*² on lit que la cause immanente, dite aussi cause interne, ne produit rien en dehors d'elle puisque il n'y a absolument rien qui existe en dehors du Dieu-substance spinoziste. Cette espèce de causalité définit une chaîne finie de causes, dont chacune est à la fois infinie et éternelle³, ce qui la distingue d'une causalité temporelle et infinie prise en un sens consécutif.

Une chose singulière, ou, en d'autres termes, une chose quelconque qui est finie et dont l'existence est déterminée, ne peut exister ni être déterminée à agir, qu'elle ne soit déterminée à l'existence et à l'action par une autre cause, qui est également finie et dont l'existence est déterminée; et, à son tour, cette cause ne peut pas non plus exister ni être déterminée à agir, qu'une autre cause également finie et dont l'existence est déterminée, ne la détermine à l'existence et à l'action, et ainsi de suite à l'infini. (E1P28)

On peut par conséquent parler d'un modèle émanatif et d'un second modèle consécutif chez Spinoza. Un problème central dont s'occupent plusieurs travaux récents sur Spinoza tient à la confrontation ou à la réconciliation de ces deux modèles⁴. Une telle réconciliation devrait non seulement expliquer la juxtaposition presque constante des deux modèles à travers la première partie de l'*Éthique*⁵, mais, et cela est tout aussi important, il faut qu'elle jette une certaine lumière sur l'exposition que fait Spinoza de la causalité humaine, en particulier les remarques sur la causalité adéquate et inadéquate au début de la troisième partie.

Les analyses suivantes veulent démontrer que les solutions provisoires données jusqu'ici ont trop ignoré leurs implications (en vérité leurs contresens) pour la psychologie spinoziste. Je suggérerai en effet qu'il vaudrait mieux s'appuyer plus sur la psychologie (soit l'éthique) spinoziste tout en essayant d'esquisser une réconciliation générale de ces deux modèles.

Le temps et l'illusion

L'analyse « classique » du problème de la causalité chez Spinoza se trouve dans les œuvres de H. H. Joachim, qui critique Spinoza à partir d'une perspective idéaliste. À son avis, la logique spinoziste exige que le modèle émanatif soit le principal (même le seul), et que le second se réduise à une métaphore. L'erreur de Spinoza, d'après Joachim, fut de ne pas avoir vu que les modes finis, y compris leurs réactions,

sont tout à fait illusoires⁶. L'interprétation idéaliste de Joachim a été vigoureusement rejetée par H. F. Hallett⁷ qui a essayé de montrer que la causalité temporelle s'est introduite dans le système de Spinoza précisément pour éviter les conséquences idéalistes (et, d'après Hallett, absurdes) d'un immanentisme total. Hallett a été suivi par la plupart de commentateurs de nos jours⁸. Par opposition à toute vision idéaliste du monde, le « naturalisme » de Spinoza⁹ exige en effet que les deux modèles restent chacun efficace dans le système, et que chacun fournisse un aspect irréductible de toute explication dite causale.

L'analyse de Watt reste, je crois, le plus intégral des efforts pour clarifier la distinction entre les deux espèces de causalité. Pour lui, les deux modèles correspondent à deux *effets* différents de la causalité même. L'aspect émanatif de la causalité divine est responsable pour les *essences* de choses finies, tandis que l'aspect consécutif produit les *existences* dans la durée. Pour cette interprétation, E1P21-P23 sont en effet invoquées comme affirmant que les essences, et non pas l'existence des modes, doivent suivre directement de l'essence divine¹⁰. Si l'on soutient, comme insiste Watt lui-même, que ces essences jouissent d'une existence propre et tout à fait séparée de la durée où se trouvent les choses singulières dont elles sont les essences véritables, on fait de Spinoza un cartésien, justement comme le fit Gueroult dans son analyse des attributs¹¹. On peut très bien échapper à une telle lecture, car tant s'en faut que le spinozisme soit réduit à une espèce faible du dualisme cartésien: le temps et l'éternité ne sont pas des régions en opposition mutuelle, mais ils restent plutôt deux aspects d'une seule réalité, celle de la nature ou de la substance.

Dans sa critique de Watt, Lennox juge qu'il y a des difficultés insurmontables pour toute interprétation qui, comme la sienne, sépare la causalité d'essence de la causalité d'existence entre les choses finies. Même nettoyée de son dualisme essentialiste, nous dit Lennox, Watt se trouve en conflit avec la définition de l'essence que donne Spinoza en E2Déf2:

Je dis qu'appartient à l'essence d'une chose cela qui, étant donné, fait que la chose est nécessairement posée, et qui, étant supprimée, fait que la chose est nécessairement supprimée; ou ce sans quoi la chose, et inversement ce qui sans la chose, ne peut ni être ni être conçu.

Selon l'interprétation de Lennox, cette définition identifie l'essence avec la cause de l'existence même des choses finies,

ce qui mettrait en question la distinction que fait Watt entre les deux pour sauvegarder l'indépendance des deux modèles. Mais, contre Lennox, faut-il vraiment identifier le « tollitur » et le « ponitur » de la définition¹² avec la cause de l'existence ou de la non-existence? Ces termes s'utilisent souvent, au XVII^e siècle comme au vingtième, en un sens logique ou explicatif: on « pose » (*ponit*) une chose pour considérer la nature des effets qu'elle produirait dans le cas où elle existerait en fait¹³. Les choses particulières, enfin, sont caractérisées moins par l'une ou l'autre propriété particulière de leur essence, que par les conditions dans lesquelles elles existent; c'est tout simplement ce que constate E1P28, comme nous venons de le voir¹⁴. Cette interprétation évite le dualisme caché d'un monde d'existence (la durée) qui dépend pour son intelligibilité d'un monde séparé et distinct d'essences primordiales. En critiquant le dualisme implicite de Watt, Lennox semble en effet tomber dans un piège leibnizien, où chaque essence « achève » son existence en agissant d'une manière indépendante de l'ordre temporel. Je crois plutôt que Martha Kneale a raison en suggérant que les similarités alléguées entre Spinoza et Leibniz — similarités dont se sert Lennox dans sa critique de Watt — sont plus imaginées que réelles¹⁵.

Une conséquence de ces réflexions serait l'acceptation provisoire de l'interprétation générale proposée par Watt. On ajoutera que cette interprétation n'est pas tout à fait différente de celle proposée par Curley pour résoudre le même ensemble de problèmes¹⁶. Curley réunit plusieurs preuves pour justifier sa thèse que la causalité émanative chez Spinoza porte en fin de compte sur l'explication nomologique de la science en général. Pour lui, le Dieu-substance est la cause des événements particuliers en tant qu'il forme l'ensemble des lois nécessaires de la nature en conformité avec lesquelles ces événements ont lieu; les modes individus (c'est-à-dire les individus finis) en seraient les causes en tant qu'ils agissent toujours selon ces lois éternelles du Dieu-substance:

On this interpretation, Spinoza's thesis that every infinite and eternal mode of the attribute of extension follows either directly from the absolute nature of the attribute of extension or indirectly from some other infinite mode which follows from the nature of extension (E1P23) — put in logical terms — amounts to the thesis that every scientific law relating to extended objects can be derived either directly from the fundamental laws governing extended objects or from a series of nomological propositions which terminate ultimately in the fundamental laws¹⁷.

Un tel propos, d'après Lennox, conduit à un résultat inacceptable, puisqu'il rend nécessaire chacun des niveaux de causalité, sans que ni l'un ni l'autre ne soit suffisant en l'absence de l'autre¹⁸. Mais, encore une fois, ne faut-il pas rejeter un tel argument comme distinctement non spinoziste ? — car la notion de « séparation » des deux niveaux ne trouve aucune justification dans le texte de Spinoza. Penser le Dieu-substance sans la série de modes finis n'est pas plus possible que penser la série sans le Dieu-substance. Dans l'établissement de telle ou telle explication causale, le choix entre les deux niveaux importe moins que d'en arriver à distinguer la contribution de chacun.

Vue dans cette perspective, l'analyse de Curley ne se différencie pas tellement en fin de compte de celle de Watt, bien qu'elle insiste sur des éléments différents. Les essences et l'existence des modes finis sont en effet inséparables; mais on peut fort bien distinguer les liens de causalité selon leurs aspects existentiel et essentiel. Spinoza nous en donne un exemple dans le scolie de E1P17:

Par exemple un homme est cause de l'existence d'un autre homme, mais non pas de son essence; car celle-ci est une vérité éternelle; ils peuvent donc, quant à l'essence, avoir quelque chose de commun, mais ils doivent être différents quant à l'existence. Par suite, si l'un cesse d'exister, l'autre n'en périra pas pour autant, mais si l'essence de l'un pouvait être détruite et devenir fausse, l'essence de l'autre serait également détruite.

On a rendu « *prorsus convenire possunt* » par « pouvoir avoir quelque chose de commun ». Il faut pourtant souligner que Spinoza ne dit point que tout homme « partage » une essence commune avec tout autre; ce qui serait la position de Diane Steinberg¹⁹. Il vaut mieux suivre Matson en concevant l'essence individuelle (humaine) comme une sorte de chiffre génétique. Il est possible (mais nullement nécessaire) d'attribuer la même essence à deux hommes (des jumeaux monozygotiques) en sorte que, si l'essence (le chiffre) de l'un n'était pas possible, l'essence de l'autre ne le serait pas non plus²⁰.

Curley et Watt voient tous deux dans l'analyse spinoziste de la causalité consécutive, une affirmation de la véritable causalité des choses particulières et finies. Cette position se différencie bien de toute analyse qui nierait la réalité ou l'importance de cette espèce de causalité, et se rapprocherait sous cet aspect de la conception que donne Geulincx²¹ du système spinoziste du monde. Une telle position est en partie soutenue

par les remarques, quelque peu égarantes il est vrai, que fait Spinoza en distinguant le temps, la durée, et l'éternité. Pour lui le temps signifie toujours une partie mesurée et abstraite de la durée²², tandis que la durée provient de l'effort ou *conatus* par lequel chaque être fini prolonge son existence dans le champ physique²³. Bien entendu, dans la mesure où la durée comprend une infinité actuelle de causes finies (le champ temporel), Spinoza parle souvent de l'ordre commun de la nature (par exemple en E2P45S), mais ce n'est pas cet ordre qui forme la base du savoir inadéquat, contrairement à ce que prétend Gilead²⁴; c'est plutôt la finitude de l'esprit humain en face de cet ensemble infini qui en est la source. Par conséquent la durée n'est ni illusion ni source d'erreur chez Spinoza.

Il faut cependant distinguer deux acceptions du mot « durée ». En un sens, la durée s'identifie à l'éternité, ou du moins elle y est étroitement unie. On parle alors de la durée infinie ou plutôt indéfinie, qui est identique à la nature même de l'existence²⁵, et qui appartient, comme elle, aux modes en leurs rapports avec les attributs infinis²⁶. Mais Rivaud a tort en concluant qu'une telle durée infinie exclut le changement²⁷, car le système spinoziste embrasse un Dieu-substance qui consiste en une infinité de changements *intérieurs* sans aucun changement du point de vue de sa nature même²⁸. La situation quotidienne d'interaction entre les choses qui font le monde de notre expérience aurait, d'après mon analyse, un statut épistémologique différent de la Nature-Dieu eu égard aux explications causales dans le système spinoziste, mais cela ne déplace ni sa réalité ni son importance dans ce système. C'est en ce sens que Spinoza reste toujours fidèle à l'esprit de la nouvelle science galiléenne²⁹.

Causalité adéquate dans le champ physique

Si ce que je viens d'exposer apparaît juste dans ses grandes lignes, on poursuivra en faisant remarquer contre Geulincx ou ceux qui veulent rapprocher la position de Spinoza de celle, par exemple, de Leibniz, que Spinoza insiste sur une causalité effective et temporelle pour les choses finies (les « modes finis » de son système). Insister et soutenir sont bien sûr des choses tout à fait différentes. Deux chercheurs, au moins, répondraient à l'analyse précédente que, malgré toute intention prétendue de la part de Spinoza, son analyse de la causalité rend impossible une vraie effectivité des modes finis, ou du moins toute effectivité qui soit autre que partielle ou

fragmentée. La base d'une telle réponse se situe dans les deux premières définitions que nous donne Spinoza au début de la 3e partie de l'*Éthique*:

Déf. I: J'appelle cause adéquate celle qui permet, par elle-même, de percevoir clairement et distinctement son effet, mais j'appelle cause inadéquate ou partielle celle qui ne permet pas de comprendre son effet par elle seule.

Déf. II: Je dis que nous agissons lorsqu'il se produit en nous ou hors de nous quelque chose dont nous sommes la cause adéquate [...]

Le savoir adéquat serait par conséquent une connaissance dont l'esprit fini est la cause adéquate, car autrement il s'agirait d'un savoir inadéquat (Spinoza parle plutôt d'une idée inadéquate).

Mais une telle causalité serait-elle même logiquement possible du côté d'un être fini ? Certains interprètes pensent que non, par exemple Diane Steinberg:

So far I have argued that (a) Spinoza's conception of the physical world is such that no extended thing can ever act in his technical sense; while (b) his conception of adequate knowledge implies that any mind which has such knowledge or engages in adequate thinking, to that extent, acts. Thus, (c) on his theory of the mind as the idea of (corresponding to) an actually existing body, Spinoza is unable to give an account of the ability of the mind to engage in adequate thinking, for there can be no physical process which corresponds to the mental function of adequate thought³⁰.

J'ai soutenu ailleurs que l'analyse qu'esquisse Steinberg en ce qui concerne l'éternité de l'esprit n'est pas acceptable comme interprétation de la 5e partie de l'*Éthique*³¹, mais cet aspect de son analyse ne nous intéresse pas ici. Tournons-nous plutôt vers la critique (impliquée) de la causalité consécutive.

Le support textuel qu'offre l'analyse de Steinberg nous renvoie à E1P28, le passage examiné tout à l'heure où Spinoza parle d'une chaîne infinie de causes consécutives répandue dans la durée. Steinberg (pp. 45-46) nous invite à considérer une balle A qui est frappée par une autre balle B qui lui communique du mouvement. Mais, insiste-t-elle, l'action de B n'est point la cause adéquate du mouvement de A; car, pour comprendre clairement et distinctement le mouvement de A, il nous faudrait aussi comprendre comment s'est initié le mouvement en B, et pour comprendre le mouvement d'une balle C qui frappe B, il nous faudrait également comprendre

l'origine du mouvement de C, etc., etc. Contre Steinberg, on peut alors se demander où Spinoza nous dit que, pour comprendre un effet, il faut aussi comprendre toutes les causes de ses causes? De même on se demandera où donc Spinoza nous dit qu'une cause partielle est, par définition, une cause dont la causalité même est causée? Le physicien, en particulier le physicien spinoziste³², insisterait sur le fait qu'on peut bien comprendre le mouvement de A pourvu qu'on comprenne bien la façon dont ce mouvement s'initie par l'action de B sur A, et cela sans avoir à connaître l'origine précise de cette deuxième action. Car la première explication (*pourquoi et comment* le mouvement s'est initié) constitue le paradigme même de la physique spinoziste, y compris les lois premières du mouvement³³.

Prenons un autre exemple, suivant la forme générale que nous propose Steinberg. Considérons cette fois deux balles, B et C, toutes les deux en mouvement, qui frappent simultanément A, lui communiquant un mouvement qui est la résultante de deux vecteurs. Il s'agit ici de la loi générale du parallélogramme, déduite des lois encore plus générales par Spinoza dans son commentaire sur Descartes³⁴. Selon E3Déf2 chacune des balles B et C serait une cause inadéquate du mouvement de A — non point parce que leurs mouvements ont des causes antérieures, mais plutôt parce que chacune ne contribue qu'à une partie de la quantité et de la direction du mouvement que reçoit A. Cela ne nous donne-t-il pas exactement enfin le sens qu'exige Spinoza pour la cause « partielle »? Bref, nous avons une série de causes, faite de causes partielles ou inadéquates dont chacune agit simultanément pour produire un seul effet; mais, d'un autre côté, une série dont les causes sont dispersées dans la durée (chacune agissant sur sa prochaine) peut bien contenir des causes adéquates. Je dis « peut » puisque les deux séries peuvent bien se trouver dans le même champ d'activité. Il n'y a rien ici d'étonnant: les deux structures supportant de tels liens de causalité sont reconnues et comprises par la physique cartésienne, et également par la science moderne.

Au lieu de soutenir que toute la causalité physique finie serait inadéquate, comme le fait Steinberg dans son analyse, mon interprétation voudrait suggérer au contraire que toute action de la part d'un corps quelconque serait adéquate à tel ou tel effet. Considérons par exemple n'importe quel effet (activité). Même si sa cause était un ensemble complexe de choses, chacune agissant simultanément avec les autres, ne

pourrait-on pas avancer que chacune de ses causes « partielles » serait exclusivement responsable d'une partie de l'effet total, et donc qu'elle serait la cause adéquate de cette partie? Pour soutenir une telle conséquence peut-être faudrait-il faire une analyse de l'individuation (des effets et des causes) plus précise que celle que je donne ici. Je dirais intuitivement que cela n'est pas nécessaire, mais il faut avouer que la tâche est lourde si l'on veut entreprendre une explication raisonnablement complète de l'individuation chez Spinoza.

Si l'on oublie cette explication de la causalité consécutive et adéquate, et si on veut tout de même éviter de tomber dans celle du parallélisme implicite à la position de Steinberg, on pourrait alors adopter une version un peu affaiblie de son analyse, selon laquelle la causalité des choses finies ne peut être adéquate que dans une perspective excluant la durée. C'est une telle solution que nous propose Gilead:

A "responsible" particular thing which is a real cause is one whose effect can be clearly and distinctly perceived by means of that cause solely [...] However, man perceived as a link in the transient "chain", is not "responsible" for his actions and is only an impotent servant of fate, chance and arbitrary circumstances; whereas conceived *qua* link in the immanent causal chain he is responsible for his part, is free and active, and his real power, finite as it is, is fully expressed in its effect on the whole of Reality. As a free agent he does not act in place and time³⁵.

Gilead ne nous explique pas comment un sujet peut vraiment agir sans à la fois agir dans l'espace et dans la durée; mais, parce qu'il prétend qu'une telle action n'est pas exclusivement mentale, sa position est différente de celle de Steinberg bien qu'il s'en défende³⁶. Steinberg prétend en effet qu'un être fini ne peut *jamaïs* fonctionner comme cause adéquate, au moins dans le champ physique³⁷, et Gilead s'inscrit en faux contre une telle thèse³⁸. Si la distinction que j'ai faite entre les liens simultanés et temporels suffit comme exemple de ce que propose Spinoza en E3Déf1, il ne semble pas alors nécessaire de chercher un sens « essentiel » (ou hors-la-durée) pour la causalité adéquate, comme le fait Gilead.

Mon interprétation soulève cependant plusieurs problèmes dont il nous faut maintenant faire mention. D'abord, la possibilité de la causalité adéquate dans le sens où nous l'avons développée dépend d'une distinction antérieure et systématique entre une cause et une condition pour un effet quelconque. Car la notion

de champ physique présuppose que toute action ait lieu précisément à cause du milieu physique total qui lui est voisin. Si l'on identifie ce milieu (c'est-à-dire les conditions qui rendent possible la causalité productrice) avec l'ensemble des causes de n'importe quel effet qui s'y produirait, il s'ensuit qu'il n'y aura jamais d'autre cause adéquate que la nature tout entière. Mais faut-il adopter une telle position en regard de la distinction (en l'absence d'une justification logique pour une telle distinction) entre les conditions et les causes? Il me semble que non, au moins dans une perspective spinoziste. Certes, il n'y a rien dans le texte de Spinoza qui suggère qu'il envisageait cette distinction. Mais ce n'est pas conclure que la distinction est tout à fait claire dans son système, ou même soutenable. La distinction était implicite dans la science que connaissait Spinoza, et je crois bien qu'elle l'est aussi dans la nôtre. Tout cela nous donne sa position historique. Pour sa justification logique, il faudrait considérer le système scientifique dont s'est servi Spinoza pour son modèle principal.

Ce qui importe, c'est que les catégories et les structures explicatives dont se sert Spinoza sont des parties intégrantes de son « matérialisme naturaliste »³⁹, et que le système spinoziste n'est pas idéaliste ou transcendentaliste dans le sens où ont voulu l'entendre ces chercheurs qui trouvent dans les remarques de Spinoza sur la causalité, un effort pour soustraire le monde ordinaire physique de toute effectivité ou encore à l'ordre de l'explication scientifique. Du point de vue de son réalisme scientifique, Spinoza laisse ce monde exactement comme il le trouva. Sa quête philosophique ne consiste pas à en trouver un autre, mais plutôt à revêtir ce monde (le seul qui existe) d'une intelligibilité raisonnée.

*Département of Philosophy
Marquette University, Milwaukee, Wisconsin*

NOTES

1. Je voudrais exprimer ma reconnaissance aux lecteurs ainsi qu'au rédacteur de *Philosophiques* pour leurs critiques et leurs suggestions, et aussi à Étienne Barbone, Dominique Vandavelde, et Pol Vandavelde (Marquette University) pour leur assistance dans la préparation de la version finale du manuscrit. C'est moi qui reste seul blâmable pour ses fautes, soit de langue soit de raisonne-

ment. Pour le texte latin de Spinoza, je préfère l'édition des *Œuvres Complètes* par J. Van Vloten et J. P. N. Land [*Benedicti de Spinoza opera quotquot reperta sunt*, 3e édition. 4 tomes. La Haye: M. Nijhoff, 1914] à celle de Carl Gebhardt [*Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 4 tomes. Heidelberg: Carl Winters Verlag, 1925]. Une nouvelle édition critique, en cours de rédaction en Hollande, ressemblera de près à celle de Van Vloten et Land. La traduction française utilisée est tirée de *L'Éthique*, introduction, traduction, notes et commentaire par Robert Misrahi (Paris: P.U.F., 1990). Toute référence à *L'Éthique* est interne. E2P13Cor est le corollaire à la proposition 13 de la 2e partie, etc. Autres abréviations: Dém(onstration), Schol(ie), App(endice), et Déf(inition).

2. CT, I, Premier Dialogue. Voir la traduction de Madeleine Francès dans l'édition de La Pléiade (Paris: Gallimard, 1954) des *Œuvres Complètes*, et aussi Gilbert Boss, *L'enseignement de Spinoza: Commentaire du « Court Traité »*, (Zurich: Grand Midi, 1982), 33-35.
3. E1P21: « Tout ce qui suit de la nature absolue d'un attribut de Dieu a dû exister de tout temps et être infini, c'est-à-dire est éternel et infini par cet attribut. »
4. Voir Étienne Balibar, « Causalité, individualité, substance: réflexions sur l'ontologie de Spinoza », *Spinoza: Issues and Directions*, éd. par E. Curley et P.-F. Moreau (Leiden: E. J. Brill, 1990), 58-76; le deuxième chapitre de E. M. Curley, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, (Cambridge: Harvard UP, 1969), en particulier 55-67; Henri Daudin, « Sur quelques points de la philosophie de Spinoza », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 57 (1952), 313-324; T. M. Forsyth, « Spinoza's Doctrine of God in Relation to his Conception of Causality », *Philosophy*, 23, 291-301 [réimpression dans *Studies in Spinoza*, éd. Paul Kashap (Berkeley: Univ. of California Press, 1972), 3-15]; Amihud Gilead, « Spinoza's Two Causal Chains », *Kant Studien*, 81 (1990), 454- 475; R. Henrard, *De spinozistische Achtergrond van de Beweging van Tachtig*, (Leiden: E. J. Brill, 1974); James G. Lennox, « The Causality of Finite Modes in Spinoza's Ethics », *The Canadian Journal of Philosophy*, VI (1976), 479-500; Hans-Christian Lucas, « Causa sive ratio », *Cahiers Spinoza*, 4 (1983), 171-204; Lee Rice, « Spinoza on Individuation », *The Monist*, 55 (1971), 640-659; Yochanan Silman, « La causalité dans la philosophie de Spinoza », *Iyyun*, 36 (1987), 3-12; Marx Wartofsky, « Action and Passion: Spinoza's Construction of a Scientific Psychology », *Spinoza*, éd. par M. Grene (Garden City: Doubleday, 1973), 329-353; A. J. Watt, « The Causality of God in Spinoza's Philosophy », *The Canadian Journal of Philosophy*, II (1972), 171-189; et Harold Zellner, « Spinoza's Causal Likeness Principle », *Philosophy Research Archives*, 11 (1985), 453- 462.
5. Voir Lennox, 484:

The problem we are facing, then, is such a serious one because, far from seeing these two accounts of God's causality of finite

modes as incompatible, Spinoza makes persistent use of the distinction between them, as if it solved difficulties rather than created them.

6. Voir H. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, (Oxford: Clarendon Press, 1901), 78: « In the timeless actuality of the modal system, in the completeness of "*natura naturata*", there is no individual "*essentia*" or "*existentia*" except that of the whole system. »
7. H. F. Hallett, « Dr. Johnson's Refutation of Bishop Berkeley », *Mind*, 55 (1947), 132-147.
8. Voir Lennox, 485: « [...] Spinoza realizes that finite modes cannot follow from infinite substance. It is because he knows this that the serial mode of God's causality is introduced. »
9. Je me sers ici de la phrase de E. M. Curley, « Man and Nature in Spinoza », *Spinoza's Philosophy of Man*, éd. par Jon Wetlesen (Oslo: Universitetsforlaget, 1978), 19-26.
10. Voir Watt, 181-184.
11. Voir Martial Gueroult, *Spinoza, I: Dieu*, (Paris: Aubier-Montaigne, 1968), 265-268.
12. « Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur, et quo sublato res necessario tollitur... » Il s'agit ici de définir la phrase, "*ad essentiam pertinere*", et non pas l'essence tout simplement. Je m'accorde en général avec la conception causale de l'essence spinoziste proposée par Wallace Matson. Voir son « Body Essence and Mind Eternity », dans *Spinoza: Issues and Directions*, éd. par E. Curley et P.-F. Moreau (Leiden: E. J. Brill, 1990), 82-95.
13. Albert Rivaud, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, (Paris: Alcan, 1906), 60-63.
14. Voir aussi E1P24: « Rerum a deo productarum essentia non involvit existentiam... ». Et aussi E1P24Dém: « Adeoque earum essentia neque suae existentiae neque suae durationis potest esse causa. »
15. Martha Kneale, « Leibniz and Spinoza on Activity », *Leibniz: Critical Essays*, éd. par H. Frankfurt (Garden City: Doubleday, 1972), 216-217. Kneale a raison aussi, je crois, en suggérant que cette interprétation leibnizienne de Spinoza a ses origines dans l'exposé sur Leibniz par Bertrand Russell. Russell semble ignorer que Leibniz parle presque toujours d'états comme l'activité, mais Spinoza parle des événements comme l'action.
16. Ici je me trouve aussi en désaccord avec Lennox qui trouve Curley nettement opposé à Watt. La situation est cependant plus complexe que mon analyse ne le suggère; car l'analyse que propose Watt de l'individu (« *res particularis* ») est tout à fait opposée à celle de Curley; mais j'insisterais ici sur le fait que c'est Curley qui a raison. Voir notre article, « Tanquam Exemplar Naturæ Humanæ:

- Spinoza on Human Nature, » à paraître dans *The Modern Schoolman*, et aussi Lee Rice, « Spinoza on Individuation ».
17. E. Curley, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, 59.
 18. Lennox, 487:

This interpretation, as plausible as it sounds, presents some serious difficulties. It postulates two sources of causality, each necessary, and jointly sufficient, for the determination of finite modes. Yet Spinoza is perfectly clear that the essence of God is necessary and sufficient for the production of all things (E1p16-18)... »
 19. « Spinoza's Ethical Doctrine and the Unity of Human Nature », *Journal of the History of Philosophy*, 22 (1984), 303-324.
 20. Voir Wallace Matson, « Body Essence and Mind Eternity in Spinoza », dans *Spinoza: Issues and Directions*, 82-95; et aussi le commentaire par Henry Allison (96-101).
 21. Voir H. J. de Vleeschauwer, *Three Centuries of Geulincx Research*, (Pretoria: Communications of the University of South Africa, 1957), 48-50.
 22. Voir C. L. Hardin, « Spinoza on Immortality and Time », *Southwestern Journal of Philosophy*, 8 (1977), 129-138 [réimpression dans *Spinoza: New Perspectives*, éd. par R. Shahan et J. Buro (Norman: University of Oklahoma Press, 1978)].
 23. Voir Lee Rice, « Emotion, Appetition, and Conatus in Spinoza », *Revue Internationale de Philosophie*, 31 (1977), 101-116. La notion de « champ physique » est empruntée à Jonathan Bennett [*A Study of Spinoza's Ethics*, (Indianapolis: Hackett, 1984), 97-105].
 24. Voir Amihud Gilead, « Spinoza's Two Causal Chains », 462: « Indeed, for Spinoza, the common order of nature means inadequate cognition. »
 25. E2Déf5: « La durée est la continuation indéfinie de l'existence. » E2P45schol:

Par existence je n'entends pas ici la durée, c'est-à-dire l'existence en tant qu'elle est conçue abstraitement et comme une certaine forme de la quantité. Car je parle de la nature même de l'existence, celle qui est attribuée aux choses singulières en raison du fait qu'une infinité de choses en une infinité de modes suivent de la nécessité éternelle de la nature de Dieu [...]
 26. Voir la Lettre 12 à L. Meyer, 20 avril 1663, et aussi Albert Rivaud, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, 120-124.
 27. Rivaud, 123. L'identification, erronée à notre avis, de la durée et de l'éternité est proposée aussi par Martha Kneale, « Eternity and

Sempiternity », *Spinoza*, éd. par M. Grene (Garden City: Doubleday, 1973), 227-240.

28. E2P13Lemm7Schol:

Et si nous poursuivons ce raisonnement à l'infini, nous concevrons aisément que la nature entière est un individu unique, dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de façons, sans aucun changement de l'individu total. »

Pour un commentaire sur ce passage, voir Lee Rice, « Individuation in Spinoza ».

29. Nous sommes pour cette raison en désaccord avec Daniel Garber [« Spinoza's Worlds: Reflections on Balibar on Spinoza », dans *Spinoza: Issues and Directions*, éd. par E. Curley et P.-F. Moreau, 77-81], pour qui la métaphysique (et donc la physique) de Spinoza « ne décrit point le monde où nous vivons » [79]. Pour le modèle galiléen voir Lécrivain, 2, 99-118, et aussi David Savan, « Spinoza: Scientist and Theorist of Scientific Method », dans *Spinoza and the Sciences*, éd. par M. Grene and D. Nails (Dordrecht: Reidel, 1986), 95-124.
30. Diane Steinberg, « Spinoza's Theory of the Eternity of Mind », *Canadian Journal of Philosophy*, 11 (1981), 53.
31. Voir « *Tanquam Exemplar Naturae Humanae: Spinoza on Human Nature* ».
32. Voir l'étude essentielle d'André Lécrivain, « Spinoza et la physique cartésienne », *Cahiers Spinoza*, 1 (1977), 235-236; 2 (1978), 93-206. La discussion du cercle de mouvement [143-152] explicite clairement les présupposés de la pensée de Spinoza sur l'explication du mouvement dans le champ physique. Voir aussi les *Principes de la philosophie de Descartes* (PPC) de Spinoza pour une discussion du cercle de mouvement (PPC2P8 et P8cor).
33. Voir Harold Zellner, « Spinoza's Causal Likeness Principle » 459-461; Henri Daudin, « Sur quelques points de la philosophie de Spinoza », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 57 (1952), 313-324; et Yochanan Silman, « La causalité dans la philosophie de Spinoza », *Iyyun*, 36 (1987), 3-12. Au lieu des mots "émanatif" et "consécutif", Daudin emploie "mathématique" et "mécanique". J'ai préféré ceux-là parce que, chez Spinoza, la causalité « mécanique » s'explique par des lois tout à fait mathématisées. Silman souligne, comme Lécrivain, le sens où la pluralité même se lève dans le champ physique comme résultat de cette causalité (ce qui est équivalent à ce qu'on appelle de nos jours les lois du choc).
34. Voir PPC2P27, et le commentaire par Lécrivain, *Cahiers Spinoza*, 2, 184-187.
35. Amihud Gilead, « Spinoza's Two Causal Chains », 464-465.
36. Gilead, 469-470, ff. 108.

37. Steinberg concède que cette interprétation rompt le parallélisme développé par Spinoza à partir de E2P7, mais elle semble croire qu'il faille payer une telle rupture pour en arriver à une analyse consistante de la 5e partie de l'*Éthique*.
38. Voir aussi Amihud Gilead, « Spinoza's *principium individuationis* and Personal Identity », *International Studies in Philosophy*, 15 (1983), 41-57. Gilead constate (50-51) que les choses finies sont des causes adéquates *quelquefois*, et il n'y a aucune indication dans l'article plus récent qu'il ait changé d'avis sur ce sujet.
39. Le sens exact de cette phrase est expliqué dans l'étude excellente d'Emilia Giancotti Boscherini, « Man as a Part of Nature », *Spinoza's Philosophy of Man*, éd. par Jon Wetlesen, 85-96.

Banalité du mal et sens du devoir chez les administrateurs de l'extermination

Jean-Ernest Joos

Volume 19, numéro 1, printemps 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027172ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027172ar>

[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

Joos, J.-E. (1992). Banalité du mal et sens du devoir chez les administrateurs de l'extermination. *Philosophiques*, 19 (1), 61–74. <https://doi.org/10.7202/027172ar>

Résumé de l'article

Dans son rapport sur le procès d'Eichmann, Hannah Arendt propose le concept de banalité du mal pour caractériser le comportement des fonctionnaires allemands qui ont rendu possible l'Extermination des juifs. La banalité du mal désigne la perte du sens de la responsabilité politique au profit d'un simple « sens du devoir » à l'égard de l'Etat quel qu'il soit. Pourtant, selon l'historien Raoul Hilberg, ce qui frappe dans le processus de l'Extermination c'est la remarquable autonomie des services administratifs impliqués par rapport à la sphère politique. Comprendre comment cette autonomie peut se concilier avec un non-engagement politique, telle est la question philosophique ici posée.

BANALITÉ DU MAL ET SENS DU DEVOIR CHEZ LES ADMINISTRATEURS DE L'EXTERMINATION

par Jean-Ernest Joos

RÉSUMÉ. Dans son rapport sur le procès d'Eichmann, Hannah Arendt propose le concept de banalité du mal pour caractériser le comportement des fonctionnaires allemands qui ont rendu possible l'Extermination des juifs. La banalité du mal désigne la perte du sens de la responsabilité politique au profit d'un simple « sens du devoir » à l'égard de l'État quel qu'il soit. Pourtant, selon l'historien Raoul Hilberg, ce qui frappe dans le processus de l'Extermination c'est la remarquable autonomie des services administratifs impliqués par rapport à la sphère politique. Comprendre comment cette autonomie peut se concilier avec un non-engagement politique, telle est la question philosophique ici posée.

ABSTRACT. The concept of banality of evil, as proposed by Hannah Arendt in her report on Eichmann's trial, serves the purpose of understanding the role and attitude of german bureaucrats regarding the Extermination process. This concept relates to a sense of duty lacking of personal judgement and political responsibility. However, the description Raoul Hilberg (an historian) gives of the Bureaucracy of extermination reveals remarkably self-governing actions. How does this self-government and the absence of political intentions can coexist in a same person, in a same institution?

La mise en place du processus de l'Extermination des Juifs par l'Allemagne nazie a non seulement trahi l'essence d'une bureaucratie dont la finalité est celle d'une rationalité instrumentale, mais a assigné à l'individu un statut tout à fait particulier au sein des institutions. On a vu des individus participer à une activité sans que leurs motivations ou leurs

personnalités ne soient à la mesure de l'horreur du résultat produit. Quelle a bien pu être la nature des liens socio-politiques de l'individu aux organismes auxquels il appartenait pour qu'une telle dissociation entre les motivations personnelles et l'effet final ait été possible? Pour caractériser la nature de ces liens, Hannah Arendt propose une radicalisation de la notion d'un sens du devoir sous le concept de « banalité du mal ». C'est la pertinence de ce concept qu'il s'agit d'analyser, en reposant la question très limitée et très précise de l'incidence des conditions subjectives du processus de l'Extermination sur l'organisation objective du processus. Il semblerait bien que ce soit là que réside une des grandes nouveautés de l'administration de l'Extermination: elle aurait modifié le mode selon lequel l'individu se définit subjectivement au sein de l'État, face à sa participation aux activités et réalisations de l'État.

La bureaucratie dans le processus de l'Extermination

Lorsqu'on s'interroge sur les mécanismes de destruction ayant permis l'Extermination des Juifs par l'Allemagne nazie, on s'aperçoit qu'ils font intervenir tous les niveaux de gouvernement et toutes les sphères de l'État. On ne saurait limiter la machine de destruction aux organismes explicitement reliés au mouvement nazi (Gestapo, et S.S...), car elle fait intervenir aussi bien pour les coûts de l'opération, le ministère des Finances que l'administration des chemins de fer sans laquelle les Juifs n'auraient jamais pu être déplacés, ou encore la police de l'ordre, corps traditionnel, dont l'existence était bien antérieure à celle du parti nazi, et qui a servi à de nombreuses fonctions: identifier les Juifs, les répertorier, les arrêter. Bref, comme le déclare l'historien Raoul Hilberg, « parler de la machine de destruction, c'est parler de l'État allemand considéré dans une de ses fonctions spécialisées »¹. Or il y a là de quoi s'étonner. Que des fonctionnaires chargés d'une tâche précise nécessaire au fonctionnement de tout État moderne, se retrouvent comme des rouages de l'Extermination, sans pourtant quitter leurs fonctions, voilà une des énigmes que pose l'Allemagne nazie.

On peut à la rigueur comprendre par une adhésion idéologique les motivations de tel ou tel individu recruté pour assurer explicitement un rôle dans le processus de destruction, mais on voit plus difficilement celles d'un comptable, d'un chef de gare, d'un gendarme qui ont toujours fait leur métier et qui continueront de le faire consciencieusement même si leurs

actes « professionnels » ont pris avec la mise en place de l'Extermination un sens radicalement nouveau. Le comportement de ces derniers est d'autant plus énigmatique que les justifications qu'ils donnèrent après coup de leurs actes passés sont souvent hautement contradictoires: nous ne savions pas et, de toute façon, nous n'avons jamais fait que notre devoir. Ils renvoient ainsi le sens et la responsabilité de leurs actes à des dirigeants dont les intentions peuvent être attribuées, de façon claire et rassurante, à une haine raciale, démente et inhumaine, dont ils peuvent aisément se dissocier. Et pourtant sans eux, jamais l'Extermination n'aurait été matériellement possible. Comme le révèle en détail Hilberg², ils n'ont pas seulement collaboré au processus de destruction, ils l'ont administré, systématisé, en ont délimité rationnellement les conditions de possibilité à l'intérieur du fonctionnement « normal » d'une société. Sans eux, l'Extermination serait restée un projet délirant. C'est donc à eux qu'il faut s'intéresser, à ces administrateurs, qui n'ont le plus souvent été, ni les initiateurs du projet, ni ceux qui à l'autre extrémité de la chaîne ont opéré les camps d'Extermination mais qui, entre ces deux activités dont la criminalité étaient évidentes et qui se fusionnaient souvent, ont mis au service des uns et des autres tout le potentiel de la société.

Le sens du devoir conçu comme perte de l'autonomie du jugement

Pour comprendre les agissements de ces bureaucrates de l'Allemagne nazie, Hannah Arendt a forgé le concept de la « banalité du mal » à l'occasion de son rapport controversé sur le procès d'Eichmann à Jérusalem. Il ne sera pas question ici de savoir si le portrait qu'elle fait de l'homme est juste ou non, mais si ce qu'elle dit à son propos peut s'appliquer à ces fonctionnaires que l'on examine ici. À son procès, Eichmann déclara, à la surprise de ses juges, qu'il avait toujours vécu sur les principes moraux de Kant, sauf lorsqu'il avait été chargé de l'application de la « Solution finale ». Et il fournit effectivement une formulation à peu près juste de l'impératif catégorique. Cette intervention étonnante d'Eichmann sert à Arendt de point de départ à une interrogation qui porte sur ce qu'il y a de kantien dans l'attitude d'Eichmann³. C'est le sens « moral » du devoir. Eichmann aurait agi par devoir, par respect pour la loi. Pour lui, obéir à la loi aurait signifié « agir comme si on était le législateur de la loi à laquelle on obéit »⁴. C'est ce qui explique alors que la « Solution finale » ait été appliquée par tous les fonctionnaires allemands avec

tant de zèle et d'efficacité. Leur comportement ne s'explique donc pas par un antisémitisme excessif, mais plutôt par un respect démesuré de l'ordre qui les a conduit à identifier leur propre volonté au principe et à la source de la loi. Bien entendu, cette source n'est pas la raison pratique comme dans la pensée de Kant, mais l'État. Arendt juge que les agissements d'Eichmann répondaient plutôt à un impératif qu'elle reconstruit comme suit: « Agissez comme si le principe de vos actes étaient le même que celui des législateurs ou des lois du pays ». Et cette formule recoupe un impératif qui a été inventé par un des idéologues du Troisième Reich, Hans Frank, et qui s'énonçait ainsi: « Agissez de telle manière que le Führer, s'il avait connaissance de vos actes, les approuverait »⁵.

À l'appui de sa thèse, Arendt relate un épisode du procès où Eichmann *avoua* avoir rendu service à un cousin demi-juif et à un couple juif. Ces deux exceptions à la loi ne constituaient pas pour Eichmann des circonstances atténuantes, mais au contraire aggravantes, car elles le privaient de ce qui représentait à ses yeux sa seule justification et le seul sens possible de ses actes, à savoir le sens du devoir. Et de fait, on sait que de nombreux fonctionnaires ont dérogé à la loi pour venir en aide à des Juifs proches, à tel point qu'Hitler dû rappeler à l'ordre les Allemands en leur faisant comprendre qu'il n'était pas acceptable que « nos 80 millions de dignes Allemands » aient chacun leur « Juif honnête »⁶. Et Arendt comme Hilberg de remarquer que ces manifestations d'humanité n'ont pas entravé le processus d'Extermination, mais bien plutôt l'ont rendu possible⁷. En effet, elles permettaient aux fonctionnaires de faire taire la voix de leur conscience, en les convainquant que leurs actes ne répondaient à aucune motivation personnelle, qu'ils n'auraient pas agi ainsi si cela avait dépendu d'eux, et donc qu'ils ne faisaient qu'obéir en bons sujets de l'État aux ordres donnés. Ils ont pu ainsi redoubler de zèle tout en renvoyant la responsabilité de leurs actes sur d'autres. C'est cela qu'Arendt appelle la « banalité du mal », l'absence de toute intention de faire le mal, l'absence effrayante de toute intention propre à un sujet autonome, la disparition du sens moral de la responsabilité individuelle.

Cette perte de l'autonomie qui permet à des hommes de commettre avec indifférence les gestes les plus inhumains est attribuable tout d'abord à l'essence de la bureaucratie qui réduit les hommes à des rouages administratifs anonymes, et

qui instaure le « règne de Personne »⁸. Cette déshumanisation par la bureaucratie trouve, pour Arendt, son expression la plus achevée dans la forme politique du totalitarisme. Pour le régime totalitaire tel que l'analyse Arendt, « le libre consentement constitue un obstacle aussi grand que la libre opposition »⁹. Il ne faut pas laisser aux hommes la liberté et le désir de croire en l'idéologie, car il resterait alors un écart dangereux pour la domination totalitaire entre les normes de la conduite individuelle et le règne de la loi totalitaire¹⁰. Il ne suffit pas d'éduquer les hommes à juger dans le sens de l'idéologie, il s'agit plus fondamentalement de les priver de la faculté même de juger¹¹. De l'idéologie, seule compte la logique interne, nullement son origine, ou sa fin, ou ses rapports à la réalité, ou les hommes à qui elle semble s'appliquer. On ne doit pas pouvoir juger de sa valeur ou de son efficacité, de sa réussite ou de son échec face à des objectifs quelconques, de son adéquation ou de son inadéquation à la réalité naturelle et sociale. Alors, l'idéologie totalitaire peut s'imposer inconditionnellement à l'homme. Arendt parle « d'*auto-contrainte* de la logique totalitaire » qui « détruit chez l'homme la faculté d'expérimenter et de penser aussi certainement que celle d'agir »¹². Elle peut donner à partir de là le portrait-type du sujet idéal du règne totalitaire: il n'est

ni le nazi convaincu, ni le communiste convaincu, mais l'homme pour qui la distinction entre fait et fiction (i.e. la réalité de l'expérience) et la distinction entre vrai et faux (i.e. les normes de la pensée) n'existent plus¹³.

On retrouve ainsi dans cette analyse du totalitarisme les éléments qui serviront quelques années plus tard à Arendt pour son rapport sur Eichmann.

Le concept de banalité du mal revêt alors une valeur politique très particulière. Il ne désigne pas une certaine politique, mais bien la perte du sens même du politique. La perte du sens du politique désigne tout d'abord le retrait de l'individu de la vie politique, l'individu préférant ses intérêts personnels à une implication dans la communauté. Ce mouvement de retrait, Arendt le fait remonter aussi loin qu'aux fondements de la pensée libérale. Plus profondément, la perte du sens du politique désigne, avec le totalitarisme, l'anéantissement par la politique elle-même de ce qui constitue son fondement propre: la sécurité et la survie de l'humanité¹⁴. La politique cesse d'être une condition de la vie en commun, au contraire

elle neutralise désormais la possibilité d'un « agir ensemble ». Or cet « agir ensemble » suppose que « les décisions concernant le juste et le faux dépendent du choix de la compagnie avec laquelle nous entendons vivre »¹⁵. La banalité du mal désigne alors, selon les mots d'Arendt, « l'incapacité ou le refus de se rapporter aux autres par le biais du jugement »¹⁶. Et c'est bien cette incapacité ou ce refus qui se manifeste lorsque le lien social se trouve réduit à un lien de devoir dans un système bureaucratique dont la cohésion se base sur la finalité technologique. La banalité du mal révélée par le processus de l'Extermination nous oblige à nous interroger sur les racines mêmes du politique qui réside dans « notre capacité à partager le monde avec autrui »¹⁷.

Paradoxalement, cette notion de dépolitisation qui recouvre tout à la fois la perte de l'individualité et la perte du sens de la communauté permet à Arendt de réintroduire la responsabilité dans son jugement sur les bureaucrates nazis. Eichmann reste responsable et coupable, malgré son absence d'intention de faire le mal. Il l'est parce qu'il a détruit objectivement les conditions de la communauté humaine, il a refusé de partager le monde avec d'autres hommes¹⁸. Il est donc responsable devant l'humanité d'avoir perdu le sens de l'humain, d'être devenu cette chose anonyme, n'obéissant que par sens du devoir et sens de la logique aux lois les plus inhumaines¹⁹.

La double attitude de soumission et d'autonomie du fonctionnaire

Pourtant, ce portrait du fonctionnaire de l'Allemagne nazie fourni par Arendt soulève quelques interrogations à la lumière de ce que l'histoire nous apprend du rôle de la bureaucratie dans le processus d'Extermination. On appuiera nos réflexions sur les analyses de l'historien Raoul Hilberg. Deux faits ici sont troublants. Tout d'abord, s'il est bien certain que la notion de devoir a joué un rôle essentiel, il est cependant aussi important de constater que le processus n'aurait pu se réaliser « si tout le monde avait attendu les ordres pour agir »²⁰. Arendt néglige ici la nature tout à fait particulière de la transmission des ordres sous l'Allemagne nazie, notamment au moment de la mise en acte de l'Extermination. L'image du fonctionnaire zélé qui obéit à une loi clairement énoncée est douteuse. Le deuxième fait troublant relevé par Hilberg est que ces bureaucrates et technocrates de l'Extermination ont été des « inventeurs »²¹. Ils n'ont pas seulement mis une bureaucratie et une technologie au service du régime, ils les ont surtout détournées de leurs

finalités initiales, ils leur ont inventé des usages inédits et des potentialités imprévisibles. Et cela n'est pas seulement vrai pour les instruments de meurtre collectif (dont la transformation des camions Saurer en chambres à gaz donne un bon exemple²²) mais aussi pour tous les cheminots qui ont dû faire face aux considérables difficultés de ces déplacements de population en direction des camps. Tous, ils ont eu à passer par les différentes démarches de l'invention: imaginer, expérimenter, modifier... Tout en suivant Arendt dans son intuition sur la perte du sens politique, on parlera de *perversion* plutôt que de banalité du mal et la perversion désignera ici la capacité du sujet fonctionnaire à être double, à donner un sens à son acte face à lui-même et face aux autres tout en accomplissant une fin objectivement toute autre. Et il s'agira de montrer de plus que cette perversion n'est pas le propre du fonctionnaire, mais est un élément du fonctionnement de l'administration lors de l'Extermination.

La première anomalie à considérer est le statut de l'ordre légal d'Extermination. On sait que les historiens débattent longuement de l'origine du processus de l'Extermination. Les uns adoptant une thèse intentionnaliste mettent l'accent sur le projet de Hitler et sur sa mise en application, en accord avec une volonté explicite du régime nazi. Les autres qui se définissent comme fonctionnalistes considèrent que la mise en place de l'Extermination s'est faite progressivement et de manière improvisée en réponse aux pressions idéologiques créées par la « promesse » d'une Europe « judenrein » et aux difficultés liées à la guerre sur le front de l'Est²³.

Ce débat entre historiens est symptomatique de la nature politique de l'ordre d'exterminer. Il est bien certain que Hitler n'a jamais caché, que ce soit dans ses déclarations publiques ou privées, son intention d'exterminer les Juifs. Mais il est presque tout à fait certain aussi que l'ordre d'exterminer les Juifs n'a jamais été signé par Hitler. Il ne s'agissait très probablement que d'une directive orale, de la manifestation d'une intention. Et tout le processus a fonctionné sur la transmission essentiellement orale des ordres. Et Hilberg d'affirmer qu'ultimement « les ordres eux-mêmes n'étaient plus nécessaires »²⁴. De plus, ces ordres étaient souvent imprécis et ne tenaient pas compte de difficultés quasi insurmontables. On a vu alors des fonctionnaires prendre l'initiative, résoudre les problèmes, concrétiser les ordres par des propositions qu'ils soumettaient à leurs supérieurs²⁵.

Politiquement, les ordres en question ne peuvent être considérés comme des lois. Une loi contient toujours en elle-même sa propre réglementation, ses propres conditions d'application qui lui donnent une emprise sur la réalité. Rien de tel ici. L'ordre hitlérien ne serait resté qu'une loi délirante sans l'organisation et les initiatives de la bureaucratie allemande. Il aurait même été possible de s'y soustraire sans désobéir, en puisant dans la force passive de résistance dont toute bureaucratie est capable lorsqu'on lui demande de résoudre des problèmes difficiles qui dépassent sa compétence habituelle (comme ce fut le cas tout particulièrement en Italie, ou encore en Hongrie ou en Bulgarie²⁶).

Le portrait que Raoul Hilberg propose du bureaucrate allemand fait donc référence à une certaine autonomie, limitée bien sûr par le contexte totalitaire, mais difficilement compatible avec le concept de banalité du mal. Cette autonomie n'invalide pas la thèse du devoir invoquée par Arendt, mais elle modifie le sens de ce devoir. Il y a dans la formule de Hans Frank citée par Arendt une dimension qu'elle ne relève pas. Dans la traduction que Hans Frank opère du sujet politique en sujet moral, il y a la notion d'une obéissance au Führer qui doit se faire même en l'absence d'une loi énoncée. Comme dans l'impératif moral de Kant, il revient à chacun de trouver la loi à laquelle il doit se soumettre. « Agissez de telle manière que le Führer, s'il avait connaissance de vos actes, les approuverait ». Et le sujet n'a que les intentions de Hitler et l'idéologie pour se guider. Cette formule peut s'interpréter selon le concept qu'Arendt donne du totalitarisme comme une assimilation de la volonté individuelle à la logique de l'idéologie. Mais de fait, l'idéologie ne pouvait déterminer les agissements individuels, pas plus que l'État, incarné par Hitler, ne contrôlait les différents services administratifs qui ont toujours conservé une très grande autonomie, même dans le processus d'Extermination²⁷. La formule de Hans Frank peut alors s'entendre autrement: pour un sujet nazi qui a le sens du devoir toute initiative personnelle prend aussitôt la valeur d'un devoir envers le Führer. C'est ainsi que les administrateurs de l'Extermination ont pu répondre aux ordres émis par un effort personnel de rationalisation tout en considérant que leurs initiatives ne constituaient que l'expression du devoir à accomplir. Et de fait, l'Extermination n'aurait été possible sans la notion de devoir qui faisait taire la conscience morale, ni sans l'intervention active de la volonté et de l'intelligence de chacun qui rendait le système efficace.

Le double sens de l'activité dans l'administration de l'Extermination

Notre hypothèse suppose une perversion du fonctionnaire par rapport à sa fonction dans l'administration. D'une part, le sens du devoir lui permettait de rejeter la responsabilité de ses actes sur ses supérieurs qui donnaient les ordres, mais d'autre part l'autonomie qu'il conservait lui permettait de se dissocier de l'ensemble du processus administratif et tout particulièrement de la finalité de celui-ci, et ainsi de définir le sens de son acte uniquement à l'intérieur de la sphère administrative qui le concerne. Il peut ainsi garder la satisfaction du travail bien fait, même après que le but dernier de son travail eût été révélé à la face du monde comme étant l'Extermination, car il peut toujours soutenir qu'il n'y avait d'autre sens à ses actes que celui qu'il leur avait donné.

Cette attitude est fort bien révélée par Claude Lanzmann lorsque dans son film *Shoah* il confronte d'anciens fonctionnaires du nazisme aux conséquences de leurs agissements et les interroge sur le sens qu'ils donnaient à l'époque à leurs actes. Ainsi, Franz Grassler, adjoint au commissaire nazi du ghetto de Varsovie, peut se permettre d'affirmer encore aujourd'hui que sa tâche consistait uniquement à «maintenir en vie le ghetto», même si la mort des Juifs faisait déjà partie d'une politique d'Extermination²⁸. Bien sûr, il ignorait tout, dit-il, d'une politique d'ensemble à l'égard des Juifs. Hypocrisie ? La question n'est plus là. La feinte ignorance de Grassler lui permet de se poser en simple témoin d'une histoire dont il a été l'acteur. Ainsi, Grassler pourra prendre des notes, avec une certaine fierté et un semblant d'intérêt pour l'histoire, sur sa propre participation au meurtre collectif que constituait le ghetto²⁹, car cette mise en scène d'un Œdipe qui découvre le sens de ce qu'il a fait ne s'accompagnera d'aucune révélation sur son rôle d'acteur. Pour le fonctionnaire nazi lié à ses actes par les liens du devoir, le savoir est dissocié de l'action. Le passage de l'ignorance au savoir ne le concerne alors qu'en tant que témoin. Cette dissociation entre le savoir et l'action reproduit en fait celle qui a rendu possible le processus d'Extermination. Au sein du processus, le fonctionnaire a toujours conservé la liberté de se rapporter subjectivement à ses actes en détournant leur sens de celui qu'ils avaient par rapport à leurs effets réels.

Ce détournement du sens de son acte est rendu d'autant plus aisé au fonctionnaire que le processus d'Extermination

constitue par lui-même un détournement de la finalité normale de l'administration. Il suffit alors au fonctionnaire de revendiquer sa fonction « normale » pour se dissocier de la finalité que l'Extermination a donné à l'administration à laquelle il appartient. Et ce passage d'un mode à l'autre est rendu plus aisé par son statut « d'inventeur ». On en a un bon exemple dans la déportation des Juifs par l'administration des chemins de fer du Reich. Elle s'est faite en détournant la catégorie administrative de « train spécial » qui servait normalement à gérer les touristes, ou les voyages officiels et à l'utiliser pour transporter les Juifs sans nuire au réseau³⁰. Cela constituait déjà en soi une idée originale que seul un agent des chemins de fer aurait pu mettre au point. Le grand avantage du système est qu'il permettait de plus à la *Reichsbahn* de se faire payer ces « transports exceptionnels » de façon à assurer la stabilité du réseau³¹. Or aucun cheminot ne pouvait ignorer qu'un « train spécial » signifiait train vers la mort.

Et pourtant, le signifiant « train spécial » a toujours été un signifiant à double sens: un sens à l'intérieur de l'univers des chemins de fer, un autre dans le processus global de l'Extermination. Rien dans l'ordre de route de ces « trains spéciaux », pas même la mention « secret », ne nommait ce que ces trains accomplissaient. L'absence de classement particulier ou de précaution de dissimulation protégeaient le double sens de la désignation³². Il n'est pas important que le fonctionnaire ait su ou non la destination et la raison d'être de ses trains. Par contre, il est essentiel que ce savoir ne puisse jamais recevoir de reconnaissance objective ou de dénonciation, que ce soit aujourd'hui ou à l'époque. Il en est de même pour toutes les appellations codées qui ne servaient à garder aucun secret puisqu'il était nécessaire que toute l'administration les comprenne pour que le système fonctionne efficacement. Le rôle de ces faux secrets était plutôt de permettre à chacun de faire sa propre interprétation du mot codé, de lui donner un sens limité à sa sphère administrative et dissocié de la fin dernière de l'ensemble du processus administratif d'Extermination. Ainsi, un nazi, à son procès a pu affirmer que « l'expression « Solution finale » était employée dans plusieurs sens »³³. Bien entendu, cette expression, comme toutes les autres formules codées, ne pouvait avoir dans le processus global qu'une seule signification décisive: l'Extermination. Mais la perversion du système est que le sens communiqué ne fait jamais l'objet d'une reconnaissance commune, et donc que les individus

sont connectés par des liens sociaux dans lesquels ils ne sont pas obligés de se reconnaître. Ainsi, dans l'administration nazie, chacun a parfaitement rempli son rôle dans le processus d'Extermination, sans avoir pour autant à identifier le sens de ses actes par rapport au sens de ce processus qu'il ne pouvait pourtant ignorer.

La perversion du politique

Il devient difficile de parler de banalité du mal. Certes, le concept du devoir est ici d'une certaine pertinence, mais uniquement dans la mesure où le sens du devoir est ce qui a permis à l'administrateur de l'Extermination de dissocier les conditions subjectives de son activité (notamment le savoir et l'intention) de la reconnaissance objective de ces mêmes conditions au sein du processus global. En concluant trop vite à l'absence d'intention chez le fonctionnaire nazi, Arendt reproduit cette dissociation dans laquelle il faut voir la tournure perverse que prend la soumission au devoir dans l'administration de la « Solution finale ». Objectivement, le fonctionnaire ne fait que son devoir, mais subjectivement, il fait toujours plus que son devoir: il invente l'Histoire. La force du système est précisément de rendre impossible toute reconnaissance objective de la subjectivité des acteurs. De là à conclure que cette subjectivité ne rentre pas en ligne de compte, il n'y a qu'un pas qu'il ne faut pas franchir, sous peine de se laisser piéger par la perversion du système. Ainsi, il serait naïf de croire que les fonctionnaires nazis ne « pensent » pas, qu'ils ont perdu tout désir de se justifier. Au contraire, ils se justifient grâce aux justifications que le système leur a fournies *a priori*. Ce faisant, ils se déchargent d'avoir à rendre compte après coup des conséquences de leurs actes. Il n'est pas important de savoir s'ils croient ou non à ces justifications souvent simplistes. Leur force est de croire que personne ne peut savoir s'ils y croient ou non et donc que leurs justifications ont une valeur objective. Il ne faut pas non plus conclure que le fonctionnaire a perdu le sens de la contradiction, il résout plutôt la contradiction entre son engagement actif et sa passivité revendiquée, en faisant du premier une simple manifestation du second.

Il faut reconnaître cependant qu'Arendt avec ses notions de banalité du mal et de perte du sens du politique met le doigt sur la nouveauté du fonctionnement de l'administration nazie. Ce qui a changé avec cette administration, c'est le mode selon lequel l'individu se rapporte au tout politique auquel il

appartient. Cela Arendt l'a bien compris. Mais là où elle voit une perte totale de toute pensée et engagement politiques chez l'individu, il faut plutôt reconnaître un système administratif qui pervertit le *lien politique* liant l'individu au tout et permet au contraire de mettre à profit, dans une action globale, les motivations personnelles de chacun, quelles qu'elles soient (quête de la reconnaissance historique ou sociale, opinions politiques diverses, haines quotidiennes, intérêts matériels, satisfaction à réussir l'impossible, etc.)³⁴. Et toutes ces motivations, en elles-mêmes d'incidence limitée et parfois même divergentes, ont été, sous le couvert du devoir, mises au service d'un processus unique dans lequel personne n'a eu à reconnaître l'effet de sa volonté. Le devoir restait en effet le seul lien *objectivement déterminable* au résultat final, l'Extermination, dont la responsabilité pouvait alors être renvoyée soit à l'Histoire elle-même, soit à l'action de l'État, ou à la volonté de Hitler. C'est là la perversion du politique.

Philosophie

Collège Marie de France, Montréal

NOTES

1. Raoul Hilberg, *La destruction des Juifs d'Europe*, trad. Marie-France de Paloméra et André Charpentier, Paris, Fayard, 1985, p. 53.
2. R. Hilberg, *op. cit.* et « La bureaucratie de la solution finale », in *L'Allemagne nazie et le génocide juif*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1985.
3. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, édition revue et augmentée, trad. Anne Guérin, Gallimard, 1966, p. 152 et suivantes.
4. *Ibid.* p. 154.
5. Cité par Arendt, *op. cit.*, p. 153.
6. R. Hilberg, *La destruction des Juifs d'Europe*, p. 886.
7. *Ibid.*
8. H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, p. 316.
9. H. Arendt, *Le système totalitaire*, trad. par Jean-Lory Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, Paris, Éditions du Seuil, 1972, p. 190.
10. *Ibid.* p. 206.
11. *Ibid.* p. 215.

11. *Ibid.* p. 215.
12. *Ibid.* p. 225.
13. *Ibid.* p. 224.
14. Myriam Revault-d'Allonnes, « Lectures de la modernité: Heidegger, Carl Schmitt, Hannah Arendt », *Les Temps Modernes*, février 1990.
15. Arendt cité par Etienne Tassin, « Sens et communauté: la lecture arendtienne de Kant », in *Les cahiers de philosophie*, 4, *Hannah Arendt. Confrontations*, p. 95.
16. *Ibid.*
17. M. Revault D'Allonnes, *op. cit.*, p. 106.
18. Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, p. 305. Voir aussi « Responsabilité personnelle et régime dictatorial », in *Penser l'événement*, Paris, Bélin, 1989.
19. Arendt précise dans la *Vie de l'esprit* en quoi consiste la perte du sens de l'humain. L'homme mauvais est celui qui n'entretient pas de dialogue silencieux avec lui-même, selon la définition qu'Arendt donne de la pensée, et qui, par conséquent, ne craint jamais de se contredire et ne possède jamais ni la possibilité ni le désir de se justifier. Or « une vie dépourvue de pensée... n'est pas tout à fait vivante », dit Arendt. Aussi l'homme qui ne pense pas n'est-il pas tout à fait humain. H. Arendt, *La Vie de l'esprit*, trad. Lucienne Lotringer, Paris, P.U.F., 1981, vol. 1, pp. 216 et 217.
20. Hilberg, « La bureaucratie de la solution finale », p. 227.
21. Claude Lanzmann, *Shoah*, Paris, Fayard, 1985, p. 94 et suivantes (dans l'édition du « Livre de poche »).
22. *Ibid.* p. 130 et suivantes.
23. Le débat entre historiens est bien résumé par Enzo Traverso, « Auschwitz, l'Histoire et les historiens », *Les Temps Modernes*, juin 1990.
24. Hilberg, « La bureaucratie de la solution finale », p. 228.
25. *Ibid.* et Hilberg, *La destruction des Juifs d'Europe*, p. 884.
26. Hilberg, *La destruction des Juifs d'Europe*, p. 865, p. 872.
27. Hilberg, « La bureaucratie de la solution finale », p. 220.
28. Claude Lanzmann, *Shoah*, p. 228 et suivantes.
29. *Ibid.* p. 222.
30. Claude Lanzmann, *Shoah*, p. 168 et p. 172.
31. Hilberg, « La bureaucratie de la solution finale », p. 222 et p. 230.
32. *Ibid.* p. 232 et Claude Lanzmann, *Shoah*, p. 172.
33. Hilberg, « *La destruction des Juifs d'Europe* », p. 886.

34. Lorsque Hilberg dans ses conclusions décrit le bureaucrate comme un homme de devoir sans adhésion idéologique fanatique et sans haine particulière contre les Juifs, il n'en rejette pas moins la notion de banalité du mal (sans citer d'ailleurs explicitement Arendt), jugeant que ces bureaucrates de l'Allemagne nazie « travaillaient pour l'histoire et étaient conscients de leur rôle dans cette entreprise ». Cf. Hilberg, « La bureaucratie de la solution finale », p. 233.

Le statut du serment et de la promesse dans la déclaration des droits de 1789

Christine Fauré

Volume 19, numéro 1, printemps 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027173ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027173ar>

[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

Fauré, C. (1992). Le statut du serment et de la promesse dans la déclaration des droits de 1789. *Philosophiques*, 19 (1), 75–85. <https://doi.org/10.7202/027173ar>

Résumé de l'article

Le sens et la fonction de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen furent l'objet de longues et nombreuses controverses. Parmi les différentes approches du texte, juridiques ou sociologiques, nous retiendrons la méthode conçue à propos de Ténoncé performatif par le philosophe anglais J. L. Austin, car elle nous permet de découvrir sur quelles procédures conventionnelles s'appuie la bonne réception de la Déclaration, à quelles règles de conduite existantes, les constituants ont-ils fait appel. Ces conventions, en l'occurrence l'acte de serment et de promesse, apparaissent dans le texte à l'état d'indices, cette dimension étant masquée par l'intensité de la rupture que la Déclaration instaure au plan politique. Ce décodage des intentions des constituants nécessite le recours à une analyse des contextes: contexte socio-historique immédiat et environnement conceptuel.

LE STATUT DU SERMENT ET DE LA PROMESSE DANS LA DÉCLARATION DES DROITS DE 1789

par Christine Fauré

RÉSUMÉ. Le sens et la fonction de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* furent l'objet de longues et nombreuses controverses. Parmi les différentes approches du texte, juridiques ou sociologiques, nous retiendrons la méthode conçue à propos de l'énoncé performatif par le philosophe anglais J. L. Austin, car elle nous permet de découvrir sur quelles procédures conventionnelles s'appuie la bonne réception de la *Déclaration*, à quelles règles de conduite existantes, les constituants ont-ils fait appel. Ces conventions, en l'occurrence l'acte de serment et de promesse, apparaissent dans le texte à l'état d'indices, cette dimension étant masquée par l'intensité de la rupture que la *Déclaration* instaure au plan politique. Ce décodage des intentions des constituants nécessite le recours à une analyse des contextes: contexte socio-historique immédiat et environnement conceptuel.

ABSTRACT. The meaning and the function of the *Declaration of the rights of Men and Citizen* has been discussed for a long time. We prefer, among different lectures (juridical and sociological) of the text, the method contrived for an explanation of performative utterances, by the english philosopher J. L. Austin: it can enable us to discover on what convention a good reception of the Declaration is based, what rules of conducts the « constituants » have choosed. These conventions — oath and promise — appear in the text as mere indications. The intensity of the political rupture hide them. To decode the « constituent's » intentions, a contextual analysis is needed, that is both immediate socio-historical context and conceptual context.

La rédaction de la *Déclaration des Droits* de 1789 a donné lieu, en juillet et août 1789, à l'Assemblée Constituante, à deux sortes de débats¹: la *Déclaration des Droits* faisait-elle partie de la constitution, en était-elle distincte, devait-on la placer avant ou après la Constitution? Le modèle américain² n'apportait pas de réponse suffisamment convaincante sur le lien entre Déclaration et Constitution à ces constituants, souvent légistes, épris d'une rigueur formaliste. Le second volet des débats portait sur le contenu des articles qui furent rédigés, amendés et votés en l'espace de six jours, l'un après l'autre, sans qu'il y ait eu récapitulatif. La Déclaration des Droits de 1789 est un texte inachevé³, un texte dont la rédaction fut interrompue le 27 août 1789 et jamais reprise.

Ces quelques remarques nous introduisent à la question du sens et de l'interprétation de la Déclaration des Droits de 1789. Est-elle encore un énoncé de principe, est-elle pourvue d'une efficacité sociale, a-t-elle une valeur juridique? En France, contrairement aux États-Unis où la constitution fédérale a été rédigée une fois pour toutes, le grand nombre des déclarations, presque à chaque nouvelle constitution (en 1793; 1795; 1848; 1946) n'a-t-il pas relativisé le pouvoir de constitution qu'on lui prêtait en 1789? Ces questions furent l'objet de controverses qui dépassèrent la période révolutionnaire. Elles culminèrent dans des polémiques menées par ces très grands théoriciens du droit que furent Raymond Carré de Malberg⁴, Léon Duguit⁵, Adhémar Esmein⁶ et Hauriou⁷. Carré de Malberg écrit dans sa remarquable « Théorie générale du droit »:

La Déclaration n'est pas, à proprement parler, une déclaration de droits, mais seulement une déclaration de principe: elle ne formule pas de règles juridiques qui soient susceptibles d'être appliquées pratiquement par un juge; elle ne met pas les citoyens en état de faire valoir devant les tribunaux telle ou telle faculté individuelle nettement délimitée⁸.

Il fallut attendre la Constitution d'octobre de 1946 et surtout, la mise en place d'un contrôle constitutionnel des lois, pour que la prééminence de la Déclaration de 1789 soit affirmée. Les actes de barbarie perpétrés pendant la seconde guerre mondiale avaient rendu nécessaire ce retour aux énoncés du droit naturel. La question du sens et de l'interprétation de la Déclaration fut également l'objet d'un autre genre d'argumentation, fort répandu puisqu'il résuma longtemps l'opinion du monde anglophone sur le texte de 1789. L'énoncé de la Déclaration est absurde en regard de la situation sociale à laquelle il se

réfère: « All men are born free? All men remain free? No; not a single man, not a single man that ever was, is or will be. All men on the contrary are born in subjection and the most absolute subjection. The subjection of a helpless child to the parents », écrit Jeremy Bentham⁹. L'égalité naturelle n'existe pas. La hiérarchie des états est un fait patent de nos sociétés. La déclaration des droits est une dénégation de la réalité.

On peut accepter avec Bentham l'idée que la Déclaration des Droits ne constate rien de réel, mais pour en venir à de toutes autres conclusions. La Déclaration des Droits n'est pas un énoncé qui délivre une information vérifiable. Elle ne décrit rien. Elle appartient à un autre registre du langage, à la catégorie du « *speech act* » élaborée par J. L. Austin¹⁰.

Alors que la théorie du « dire action », pensée en Angleterre dans les années 1960, connut de multiples applications en littérature, mais aussi en sciences politiques¹¹, on songea très récemment à l'appliquer en France¹² pour renouveler l'interprétation de la Déclaration des Droits, à la lumière notamment d'une analyse contextuelle de sa rédaction. Cette approche, conçue par Austin, avait pour caractéristique essentielle de traiter des énoncés relevant du langage ordinaire, bien que, dans un premier temps, il y eut quelque intérêt pour les procédures conventionnelles et juridiques¹³. Elle tentait de déterminer, avec autant de précision possible, l'intention des acteurs par rapport à leur propre énoncé. L'analyse de l'intention fait intervenir la connaissance de la norme en vigueur, tout en pariant sur l'avenir et en projetant un résultat. Une symétrie est établie entre la signification de l'énoncé et l'acte du sujet. Traiter la *Déclaration des Droits* comme un « *speech act* » revient à mettre en évidence les conditions nécessaires à son fonctionnement « heureux » pour reprendre la formule d'Austin. Parmi ces conditions, l'existence d'une procédure reconnue, le choix des personnes autorisées, et des circonstances adéquates. La difficulté majeure concernant ce traitement de la Déclaration des Droits provient du fait que son caractère inaugural masque le conventionnalisme de la démarche. C'est la première fois qu'en France, on rédige une Déclaration de Droits. Elle représente une rupture avec les formes précédentes de gouvernement. Mais, pour rendre efficace leur volonté de changement, les constituants ont choisi dans le stock des conventions existantes, une procédure reconnue par leurs contemporains, et qui en garantit la compréhension et le consentement de tous.

La formule « en présence et sous les auspices » de l'être suprême¹⁴ fut souvent considérée comme la marque d'un habillage solennel. Pourtant, par ces mots, l'Assemblée Nationale prend à témoin la Divinité de sa déclaration. Cette prise à témoin est similaire à l'acte de prêter serment: le respect de l'énoncé devient fonction de la croyance des députés en l'être suprême, comme dans le serment traditionnel inviolable à cause de l'attestation divine. Cependant, souligner cette similitude ne suffit pas. Il faut en démontrer la pertinence à travers une étude des contextes de la Déclaration, contexte socio-historique immédiat, contexte d'ordre conceptuel pour ensuite revenir à la lettre même du texte.

1. Le contexte promissif de la Déclaration des Droits de 1789

La Déclaration des Droits de l'homme qui fut la première production d'importance de l'Assemblée Constituante, fait suite à des manifestations qu'il convient de mettre en perspectives, du célèbre texte. Parmi ces manifestations, le Serment du Jeu de Paume dont on connaît la fameuse interprétation de David, déjà auteur d'un *Serment des Horaces* (1785).

L'histoire de ce Serment s'inscrit dans les multiples résistances qu'opposa Louis XVI à la reconnaissance de la réunion des trois ordres qui venait de prendre le nom d'Assemblée Nationale (le 17 juin 1789). Le 20 juin 1789 les portes de la salle de réunion des menus-plaisirs étaient closes sous prétexte de préparatifs à la séance royale des États où le souverain devait reprendre l'initiative face aux prétentions des députés; Les députés se réunirent donc dans une salle voisine, la salle du Jeu de Paume et y prêtèrent serment: « l'Assemblée nationale, considérant qu'appelée à fixer la Constitution du Royaume, arrête que tous les membres de cette Assemblée prêtent à l'instant serment solennel de ne jamais se séparer et de se rassembler partout jusqu'à ce que la Constitution du royaume soit établie et affermie sur des fondements solides »¹⁵. Cet acte de serment fut occasionnel. Il affirme la mission des députés en quelque lieu que ce soit, il renforce les liens de solidarité entre les membres de l'Assemblée Nationale et consacre l'autonomie de leur pouvoir par rapport à la volonté et au regard du roi. Le Serment du Jeu de Paume traduisait un surcroît d'obligation pour ces représentants des États-Généraux qui avaient déjà dû prêter serment au roi, lors de leur prise de fonction: « Je promets et je jure devant Dieu, sur les saints Évangiles, de dire tout ce que je penserai en ma conscience

être de l'honneur de Dieu, le bien de son Église, le service du Roi et le repos de l'État »¹⁶. À travers les débats de l'Assemblée Constituante, est clairement exprimée la volonté de caractériser le Serment, acte fort répandu dans tous les secteurs de la vie sociale.

On opposait le Serment¹⁷ qui lie le soldat à sa hiérarchie, au point de le faire agir contre les devoirs de l'homme, à une autre forme d'adhésion, fondée sur la reconnaissance de l'autre comme égale et non sur la soumission. En l'espèce, le Serment se trouvait réduit à une obligation sans choix préalable, compte tenu des conditions de l'enrôlement, à un résidu du despotisme royal. On pourrait multiplier les exemples concernant la pratique du Serment. Ils découvrent, par approximations successives, des formes singulières d'adhésion et de reconnaissance. En outre, ils vulgarisent l'hypothèse savante, selon laquelle l'existence de personnes libres, donnant accord dans des circonstances convenues, déterminerait une nouvelle règle de vie comportant des droits et des devoirs.

2. Les formes de la parole donnée et le droit naturel

Prenons les définitions de l'*Encyclopédie* comme axe de comparaison. Que nous disent-elles? L'*Encyclopédie* (1751–1780), comme à son habitude, recense les divers usages et propose des définitions distinctes du Serment et de la Promesse. « Le Serment, c'est à l'homme qu'on s'engage... On prend seulement Dieu à témoin de ce à quoi on s'engage et l'on se soumet aux effets de la vengeance. Le serment est l'attestation religieuse de la vérité »¹⁸. Les références à l'Antiquité grecque, latine, perse, hébraïque, sont nombreuses, mais il est également dit que le Serment est l'instrument qu'a privilégié la hiérarchie féodale pour faire respecter son ordre. « Ignoré des premiers hommes », son invention fut rendue nécessaire par la déchéance de la condition humaine marquée par le mensonge et la fraude. L'histoire du serment, selon l'*Encyclopédie*, suit de près le dogme du péché originel. La promesse à l'inverse, est un engagement laïque qui peut prendre deux formes: forme verbale solennisée par des paroles rituelles ou écrites entre deux personnes privées, sous-seing privé ou devant notaire. On les appelle alors obligation ou contrat. La promesse engage l'avenir. Les conditions de son respect sont à la mesure de l'attente qu'elle soulève chez l'autre. L'obligation est relative aux sentiments du partenaire. C'est donc à un corpus de définitions relativement éclatées que nous avons affaire dans l'*Encyclopédie*. Ce corpus

ignore toutes interférences subvenues entre les notions qui pourtant, avaient largement précédé sa rédaction, et qui avaient marqué le travail des théoriciens du droit naturel. L'originalité de Grotius et de Pufendorf dans ce domaine, est d'avoir tenté de formuler un modèle unique. Le droit de la guerre et de la paix¹⁹ et le droit de la nature et des gens²⁰ furent des ouvrages majeurs dans l'élaboration du droit naturel, vulgarisés au XVIII^e siècle en France par les traductions de Jean Barbeyrac. Le commentaire formaliste des usages sociaux, traditionnel pour les juristes, coïncide avec la recherche des éléments fondateurs d'une société plus juste. De quelle manière cette coïncidence fut-elle aménagée? Les deux auteurs distinguent, comme il se doit, le serment de la promesse. Tout en leur reconnaissant leur spécificité, un modèle unique se met peu à peu en place. Grotius consacre un chapitre au Serment. C'est une notion lourde que l'auteur aborde par le statut social du parjure. Peut-on rompre un serment? à quelles conditions? Y a-t-il des serments qui n'ont pas force d'obligation? En fait, le serment est considéré par l'auteur comme un acte de langage qui exige pour son accomplissement, un certain nombre de conditions: « Afin qu'un serment soit valable, il faut que l'on ait pu s'engager en conscience à ce que l'on a juré de faire ou de ne pas faire »²¹. Le caractère automatique de l'obligation d'un serment, lié à la simple énonciation du nom de Dieu, est mis à distance. Prononcer un serment devient un acte profondément rationnel. « Il faut d'abord supposer ici, comme dans les promesses et les contrats, que celui qui jure, ait l'usage de la raison et qu'il agisse avec délibération »²². L'important, c'est de remplir les conditions de l'acte pour qu'il s'effectue correctement. La réalité de l'engagement, son caractère vraisemblable lui sont donnés par la clarté de l'énoncé et restent indépendants de l'acte d'invocation. « Il n'est pas nécessaire de parler des serments qui regardent quelque chose d'impossible. Car il est clair que personne n'est tenu à ce qui est absolument impossible »²³.

Le serment est une forme de parole donnée qui prend à témoin la divinité quelle qu'elle soit, vraie ou fausse. En ce sens, Grotius s'emploie à détacher l'acte de langage de son contexte religieux. « Les serments même faits par de faux dieux, ne laissent pas d'obliger ceux qui les font »²⁴. Pufendorf accentue le mouvement de laïcisation du serment. Par rapport à la position de Grotius, une étape est franchie. La correction de l'énoncé prime définitivement: « Nul acte où il y a quelque

vice qui le rend incapable de produire aucune obligation, ne devient obligatoire par l'interposition du serment... Ainsi l'on a beau jurer de ne pas payer une dette, on n'est pas pour cela quitte avec le créancier »²⁵, conclut-il avec humour. Dans les deux cas de serment et de promesse les conditions d'annulation sont identiques. La promesse comme le serment, implique un usage de la raison. « L'insensé », « le furieux », mais aussi l'enfant²⁶, sont écartés de la possibilité de prononcer des promesses. Certains états provisoires que connaissent des êtres de raison, peuvent contribuer à rendre nulle une convention entre deux personnes: l'ivresse, mais aussi la crainte, pour Pufendorf se séparant en cela de l'avis de Grotius, qui croyait qu'on était obligé de tenir les promesses extorquées par la peur. La qualité morale des contractants est décisive dans le respect de la parole donnée. Le personnage du corsaire, l'ennemi public par excellence pour Grotius et Pufendorf, justifie tous les manquements à cette parole. L'acte de langage ne se définit pas seulement par l'état dans lequel se trouve le locuteur, par la clarté de ses intentions et de sa volonté, mais aussi par « la production d'un signe extérieur à cette volonté », pour reprendre une formule de Pufendorf. L'extériorité de l'acte de langage revient à utiliser une codification déjà là, sur laquelle il ne doit pas y avoir de doute et d'erreur. La démarche des jurisconsultes cependant, n'est pas seulement descriptive, mais aussi spéculative. Le répertoire des actes classés selon leur nature et les circonstances dans lesquelles ils s'accomplissent, n'a de valeur que par rapport à un postulat de départ, établir les termes d'une obligation loyale, c'est préciser la possibilité de l'existence d'une société compatible avec l'égalité naturelle des hommes.

Grotius écrit dans la préface de son ouvrage: « il est de droit naturel que chacun tienne religieusement sa parole (car il était nécessaire qu'il y eut parmi les hommes, quelque matière de s'engager les uns aux autres) »²⁷. Pour Pufendorf, encore plus nettement, il y a fusion entre l'obligation de se regarder les uns et les autres, comme naturellement égaux, et l'obligation de transparence qui concerne l'usage de la parole. « La vérité consiste donc à faire en sorte que les signes extérieurs dont on se sert, et surtout les paroles, représentent fidèlement nos pensées à ceux qui ont droit de les connaître et auxquels nous sommes tenus de les découvrir en vertu d'une obligation parfaite ou imparfaite »²⁸. Cette capacité d'obligation est un élément de distinction entre la société humaine et la société

animale. « Il ne peut y avoir naturellement, aucun droit, ni aucune obligation commune aux hommes et aux bêtes »²⁹. La possibilité d'un engagement mutuel est fondatrice de société dans le droit naturel. Peut-on risquer l'hypothèse que le concept de droit naturel soit assimilable à cet acte de langage, correctement effectué: tenir sa promesse. Cet acte de langage assure la stabilité d'une société quelle qu'elle soit et symbolise la bonne entente de ses membres.

3. L'autre comme soi dans la Déclaration des Droits

L'acte de promettre, nous l'avons vu, joint d'un statut paradigmatique dans la constitution de la doctrine du droit naturel, et les droits naturels dont il est fait mention dans le préambule de la Déclaration et à ses articles I, II, IV et VI témoignent encore de cet acte de langage qui s'est développé et hissé au niveau d'une philosophie. Il est cependant dans le texte de la Déclaration, la marque d'un conventionnalisme, souvent passé inaperçu et propre à étayer notre thèse. Dans le préambule de la Déclaration, il est fait référence à une déclaration qui est en train de se faire: « Les représentants du peuple français [...] ont résolu d'exposer dans une Déclaration solennelle... en conséquence, l'Assemblée Nationale reconnaît et déclare [...] »

Ce caractère d'auto-référentialité reprend le mouvement réflexif qu'implique la reconnaissance de l'autre comme soi dans la promesse. Il rejoint également un trait de l'énoncé performatif maintes fois souligné par les linguistes³⁰: « se référer à une réalité qu'il constitue lui-même ». Autant dire que nous avons là trois cas d'auto-référentialité que nous pouvons ramener à un phénomène unique. L'auto-réflexivité est le propre de toute procédure conventionnelle orale et écrite. La formule consacrée des actes notariés « par la présente, je m'engage... » ne signifie pas autre chose. Pour être compris, pour enlever l'adhésion des destinataires, les constituants ont utilisé des conventions qui appartenaient au secteur de la vie privée. Avec la Déclaration des Droits, il y a transfert à la vie publique de ces formes, serments ou promesses, qui arbitrent les relations entre les hommes et dans lesquelles la confiance de tous est directement engagée.

À partir de cette analyse des formes de la parole donnée, on peut renouveler l'interprétation de l'universalité de la Déclaration des Droits, puisque toute société pour survivre doit s'assurer une stabilité dans les échanges entre individus. Ces remarques

ont néanmoins pour objectif de couper court à une formulation métaphysique du droit naturel qui relègue les Déclarations des droits dans le champ d'une éthique dépourvue de tout efficacité. Elles ont également pour but d'affaiblir une opposition ressassée entre utilitaristes et partisans du droit naturel, que les malentendus culturels entre anglo-saxons et continentaux ont hypertrophiée. David Hume³¹ par exemple, en liant l'obligation de tenir sa promesse à l'utilité publique, s'en est pris avec vigueur aux partisans du droit naturel: les promesses sont honorées dans la mesure où elles servent les intérêts de la société, sa sécurité et sa protection. C'est une affaire de convention: « toute promesse serait incompréhensible hors du contexte institutionnel qui l'a établie ». La caractéristique de la démarche de Hume réside dans la prise en compte des mécanismes psycho-moraux qui fonde l'obligation. Les hommes respectent leur promesse, non pas en fonction d'une hypothétique réciprocité, mais pour des intérêts personnels égoïstes qui relèvent de l'exigence de servir. L'exposé présenté ici peut constituer un embryon de réponse aux allégations provocatrices de Hume qui firent recette Outre-Manche au fil des siècles. L'hypothétique réciprocité avancée par les théoriciens du droit naturel est en fait fondée sur la reconnaissance des Conventions préexistantes à travers un acte de langage spécifique. Cet acte de langage intervient au coeur d'une relation intersubjective, régulée par les exigences d'une compréhension mutuelle. En conséquence, les droits naturels que mentionne la Déclaration des Droits, ne puisent pas leur légitimité à l'extérieur de l'édifice social, par un recours à un principe transcendant. La combinaison d'un modèle serment-promesse joue un rôle constitutif dans l'élaboration du droit naturel et dans les formes d'obligation instaurées en son nom.

*Directeur de Recherches au C.N.R.S. en sociologie
Centre de sociologie de l'éthique – E.H.E.S.S., Paris*

NOTES

1. *Archives parlementaires*, Paris, Imprimerie Nationale, 1875, Tome VIII, 1ère série — A. de Baecque, W. Schmale, M. Vovelle, *L'an 1 des droits de l'homme*, Paris CNRS, 1988.
2. Les textes américains et notamment la Déclaration des Droits de Virginie avaient fait l'objet d'une publication en langue française

dans les affaires de l'Angleterre et de l'Amérique de 1776-1778. Anvers, Paris. Ils avaient été réunis dans une édition spéciale, traduite par L.A. de la Rochefoucault d'Anville: « Constitution des Treize États-Unis de l'Amérique », Philadelphie, Paris, Pierres, 1783. Il semble pourtant que les constituants ne connaissaient pas le débat en cours qui partageait l'opinion américaine, sur la nécessité d'un *bill of rights* dans la Constitution fédérale (1787-1791).

3. Ch. Fauré, *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, Paris, Payot, 1988; édition de poche, 1992, p. 16.
4. R. Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'État*, Paris, recueil Sirey, 1920; CNRS 1962/1985.
5. L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, Paris, Boccard, 1938.
6. A. Esmein, *Éléments de droit constitutionnel français et comparé*, Paris, Larose, 1899.
7. M. Hauriou, *Précis de droit administratif et de droit public*, Paris, recueil Larose 1892, Sirey, 1933.
8. R. Carré de Malberg, *op. cit.* Tome II, p. 581.
9. J. Bentham, *Anarchical fallacies in « Nonsense upon stilts »*, ed. by J. Waldron, London, Methuen, 1987, p. 49.
10. J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1970.
11. J. Tully, *Meaning and context. Quentin Skinner and his critic* Cambridge, Polity press, 1988.
12. G. Soulier, « Le sens de la déclaration des droits de l'homme », dans *Le Français aujourd'hui*, association française des Enseignants de français, juin 1988; Ch. Fauré, *op. cit.*; A. Trognon, « La déclaration en tant qu'acte de discours » in *Les valeurs de la Révolution devant la science actuelle*, sous la direction de F. Borella, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1990.
13. Ch. Fauré « Ce que déclarer des droits veut dire, l'exemple de la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen de 1789 », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XCI, 1991, p. 267.
14. Ch. Fauré, « La déclaration des droits de 1789: le sacre et l'individuel dans le succès de l'acte », dans *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, ses origines, sa pérennité*, Paris, La Documentation Française, 1990.
15. *Archives parlementaires*, *op. cit.*, p. 138.
16. *Ibidem*, *op. cit.*, p. 203.
17. Discours de Duval d'Épremesnil, député de la noblesse de la prévôté de Paris, dans *Archives parlementaires*, *op. cit.*, p. 377.
18. *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, volume 15, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1967, pp. 99-100.

19. Hugues Grotius, *Le Droit de la Guerre et de la Paix*, nouvelle traduction par Jean Barbeyrac, [Amsterdam, Pierre de Cour 1724], Bibliothèque de Philosophie politique et juridique, coll. « textes et documents », Université de Caen, 1984.
20. Samuel Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens ou système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique*, Amsterdam, Gérard Kuyper, 1706.
21. Hugues Grotius, *op. cit.*, livre II, ch. XIII, § VI.
22. Hugues Grotius, *op. cit.*, livre II, ch. XIII, § II.
23. Hugues Grotius, *op. cit.*, livre II, ch. XIII, § VIII.
24. Hugues Grotius, *op. cit.*, livre II, ch. XIII, § XII.
25. Samuel Pufendorf, *op. cit.*, livre IV, ch. II, § VI.
26. Hugues Grotius, *op. cit.*, livre II, ch. XI, § V.
27. Hugues Grotius, *op. cit.*, discours préliminaire, § XV.
28. Samuel Pufendorf, *op. cit.*, livre IV, ch. I, § VIII.
29. Samuel Pufendorf, *op. cit.*, livre IV, ch. III, § V.
30. Émile Benveniste, *Problème de linguistique générale*, Paris, Gallimard. 1966-1974, p. 274, Tome 1.
31. David Hume, *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier 1989, p. 635.

Le *continuum* corps-esprit dans l'économie de notre être selon Bonnet

John O'Neal

Volume 19, numéro 1, printemps 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027174ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027174ar>

[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

O'Neal, J. (1992). Le *continuum* corps-esprit dans l'économie de notre être selon Bonnet. *Philosophiques*, 19 (1), 87–111. <https://doi.org/10.7202/027174ar>

INTERVENTION

LE CONTINUUM CORPS-ESPRIT DANS L'ÉCONOMIE DE NOTRE ÊTRE SELON BONNET

par John O'Neal

Peu après qu'il eût entamé la rédaction de son *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (publié finalement en 1760) se servant d'une statue imaginaire pour expliquer la genèse du savoir humain, Charles Bonnet découvrit que Condillac avait déjà exploité cette construction de l'esprit dans son *Traité des sensations*¹. Toutefois, plutôt que d'abandonner son projet, Bonnet décida de le mener à bien, après avoir étudié avec soin le traité de Condillac, estimant qu'il faisait un usage qualitativement différent de la statue et apportait par conséquent sa propre contribution significative à l'épistémologie du dix-huitième siècle. Son originalité résidait, croyait-il, en une approche analytique qui, selon ses observations, faisait défaut dans l'œuvre de Condillac [11,

NOTE DE LA RÉDACTION: Charles Bonnet, *philosophe et naturaliste* genevois du siècle des Lumières, est essentiel pour comprendre le passage d'une anthropologie captive de l'âme à une science matérialiste du corps qui ne parvient pas tout à fait, aujourd'hui encore, à se débarrasser des éléments idéalistes qui le parasitent.

John O'Neal, éminent spécialiste du sensualisme et de la pensée du XVIII^e siècle, expose ici en historien des idées, les grands thèmes du projet physiologique et philosophique de Bonnet marquant la continuité entre sensation et âme, entre corps et esprit: la « Chaîne des Êtres », les liens de l'homme avec l'animal, en particulier avec le singe, la nature mixte de l'homme, la « succession » dans nos procédés cognitifs, le « principe volontaire » ramené au déterminisme dynamique des sens.

Les lecteurs de *Philosophiques* seront sans doute curieux de connaître, selon la perspective que développe un Bonnet, « charnière » entre un évolutionisme statique, déterministe et matérialiste et un évolutionisme empirique et dynamique, une des grandes sources dix-huitiémistes avec Helvétius, Condillac et Diderot, de ce problème des relations corps-esprit qui se retrouve au cœur de presque tous nos débats théoriques contemporains.

un ouvrage précédent intitulé *Essai de psychologie* (1754)², Bonnet ne développa pas complètement ses propres idées sur la question avant l'*Essai analytique*.

En composant cette dernière œuvre, Bonnet se donne pour sujet de recherche ce qu'il dénomme « l'Économie de nôtre Être » [v, xiii, xxi]. Par ces termes évocateurs, Bonnet entend essentiellement l'étude des modifications positives et négatives dans le corps, le cerveau et l'âme. Le concept, bien que mentionné maintes fois dans la préface, n'est ni pleinement appréhensible, ni répété en ces termes avant les dernières pages de l'essai [355-56, 370, 473] et dans sa conclusion [538]. Le moment où Bonnet s'étend sur l'économie de notre être coïncide, on s'y attendra, avec la concentration de l'intérêt sur un moment critique antérieur dans son analyse des opérations de l'âme, un moment où les sensations s'accumulent ou se perdent pour la première fois. Rétrospectivement, c'est un moment crucial à la fois du point de vue textuel et intertextuel, puisque non seulement il confère unité et cohérence à l'œuvre de Bonnet, mais il permet également de la différencier nettement de celle de Condillac. Alors que Condillac fait tour à tour exercer à la statue un sens puis un autre et lui fait éprouver de nombreuses sensations différentes, Bonnet se concentre principalement sur les deux sensations originelles qui dériveront chez la statue du sens olfactif. Cette période cruciale expliquera le fonctionnement des facultés, l'évolution des idées et révélera finalement la profondeur de la méthode analytique de Bonnet ainsi que de son sensualisme qui fondamentalement sont tous deux en corrélation étroite dans un *continuum* du corps et de l'esprit. Mais avant de s'y consacrer, Bonnet avance un certain nombre d'hypothèses générales qui lui permettent d'organiser un tel argument. Parmi elles, la nécessité de l'âme, la nature mixte de l'homme, la loi de l'union, la prédominance du physique sur la métaphysique et l'importance de la succession dans la cognition humaine.

Lorsqu'il conclut la préface de son *Essai analytique*, Bonnet justifie la nécessité de l'âme: « Ce n'est point parce que je crois l'Âme un Être plus excellent que la Matière, que j'attribuë une Âme à l'Homme: c'est uniquement, parce que je ne puis attribuer à la Matière tous les Phénomènes de l'Homme » [xxiv]. C'est la nature immatérielle de l'âme qui amène Bonnet à lui consacrer une place dans son ontologie. Son existence est en outre « fondé[e] sur l'opposition qui est entre la simplicité du sentiment & la composition de la Matière » [3]. L'âme, mieux que tout autre chose, explique cette simplicité du sentiment:

« C'est pour satisfaire à ce Sentiment du *Moi*, toujours *un*, toujours *simple*, toujours *indivisible*, que nous recourrons à l'existence de cette Substance *immatérielle* que nous nommons l'Âme » [297]. Elle procure également au corps une force motrice interne et aide Bonnet à esquiver commodément toute association avec le matérialisme qui heurterait ses convictions religieuses [EA 86, 296; EP VII f].

Si l'apport de l'âme dans l'équation épistémologique résout quelques problèmes, il en soulève de nouveaux. Un des non moins épineux sera celui de la nature de cette âme. Dans l'*Essai de psychologie*, Bonnet tente d'esquiver le sujet en se déclarant d'une totale ignorance en ce domaine [EP 2]. C'est une attitude qu'il avait également adoptée face à d'autres sujets, notamment dans la façon dont le mouvement d'une fibre fait naître une idée dans l'âme, ou la nature du mouvement et des autres forces dans la matière [EP 105, 118]. Bonnet ne tente pas plus de situer ou d'identifier le siège de l'âme mais recourt à des métaphores mécaniques pour le décrire, telles le clavecin, l'orgue ou l'horloge [EP 13].

Une forme de définition relative de l'âme finit pourtant par transparaître dans les écrits de Bonnet, dérivant de ce qu'il appelle la nature mixte de l'homme et la loi de l'union. Dans l'*Essai de psychologie*, il écrit, à propos de la nature mixte des êtres humains: « l'Homme est de sa Nature un être *mixte*, un être composé nécessairement de deux substances, l'une spirituelle, l'autre corporelle » [EP 3]. Ce n'est pas avant un autre ouvrage de la même période, *Principes philosophiques sur la cause première et sur son effet*, que Bonnet approfondit ses observations sur notre nature mixte et tente d'élucider sa complexité³. Bien qu'il entoure l'union des deux substances d'une « épaisse nuit » et d'un profond mystère [EP 123, 168] — les nœuds qui les unissent ne sont connus que de leur créateur — une loi gouvernant l'union du corps et de l'âme peut être énoncée: « La Loi Fondamentale de cette Union est, qu'à l'occasion des *Mouvements* qui s'excitent dans le Corps, l'Âme est *modifiée*; & qu'à l'occasion des *modifications* de l'Âme, le Corps est *mû* » [PP 298-99; EA 29]. À chaque mouvement corporel correspond une modification de l'âme, et à chaque modification de l'âme correspond un mouvement corporel. Les substances matérielles et immatérielles sont en état de mutuelle interdépendance, l'une ne pouvant se définir sans l'autre.

Les affirmations de Bonnet concernant notre nature mixte et la loi de l'union sont à l'origine de son sensualisme et de sa préoccupation pour le monde physique. Si l'accent qu'il porte à la physiologie humaine le rallie toujours davantage à un point de vue sensualiste, il le différencie néanmoins considérablement de Condillac et d'Helvétius qui s'abstiennent généralement de toute référence aux parties anatomiques du système nerveux. En un mot, il est davantage neuro-physicien que métaphysicien. Dans un même passage de sa préface à l'*Essai analytique*, il s'attribue le statut d'investigateur en matière d'économie de notre être, rappelle les deux précédentes assertions relatives au corps et à l'âme, et fait présager une approche résolument sensualiste du sujet.

J'ai mis dans mon Livre beaucoup de Physique, & assez peu de Métaphysique: mais, en vérité, que pouvois-je dire de l'Âme considérée en elle-même ? Nous la connoissons si peu. L'Homme est un Être *mixte*; il n'a des Idées que par l'intervention des sens, & ses Notions les plus abstraites dérivent encore des Sens. C'est sur son Corps, & par son Corps que l'Âme agit. Il faut donc toujours en revenir au Physique, comme à la première origine de tout ce que l'Âme éprouve [xiii].

Le physique influe sur toutes les opérations de l'âme [12]. Bien qu'il nous avertisse de prendre au sens figuré certains des termes physiques qu'il utilise, du fait de la pauvreté du vocabulaire propre à l'esprit quelle que soit la langue, Bonnet attribue une toute puissance à cet aspect matériel de notre être [85-86]. Il servira en réalité à expliquer l'autre aspect.

Pour appréhender la méthode de Bonnet, il faut procéder analytiquement, comme lui, en simplifiant et décomposant par degrés et successivement, du connu vers l'inconnu, du simple vers le composé [EA 1-2, 7, 65]⁴. En ce qui concerne le monde physique, une telle approche associe constamment le corps — ses sensations, ses organes et ses fibres — à des facultés d'ordre supérieur. Il en résulte une hiérarchie épistémologique. Bonnet a lui-même recours à une terminologie de domination dans un système vraisemblablement régi par la sagesse du divin auteur de la nature qui a « subordonné l'Activité de l'Âme à sa Sensibilité; sa sensibilité au Jeu des Fibres; le Jeu des Fibres à l'Action des Objets » [86-87, 92]. Il est implicite que les idées « dans leur première origine » ne sont que « les mouvemens imprimés par les Objets aux Fibres des Sens » [40]. La liberté sera subordonnée à la volonté, qui à son tour sera subordonnée à la faculté de sentir ou de

savoir et ainsi de suite [116]. L'ordre du mouvement est donc le suivant: objets, organes (fibres), sensations ou perceptions, volonté, liberté. Si Bonnet choisit d'y revenir aussi fréquemment [86-87, 115-116, 258, 287], c'est que cet ordre ou hiérarchie constitue la « Base de toute la Science de nôtre Être » [288].

À plusieurs reprises dans l'*Essai analytique*, Bonnet réitère l'importance de la succession dans la cognition humaine. L'idée est en réalité étroitement liée à celle de continuité et de gradation développée dans ses autres ouvrages⁵. Après que la statue découvre pour la première fois la sensation d'une odeur, celle de la rose, cette sensation ne se dissipe que « *par degrés* » ou « *par gradations* » [32]. La temporalité même est définie en termes de succession d'idées [72]. L'imagination reproduira les idées dans un ordre grandement influencé par celui dans lequel elles se sont initialement succédées [157]. La succession des êtres permet à l'esprit d'appréhender la notion de priorité et de postériorité [171]. En un mot, notre existence même est successive.

Au fil de sa démarche analytique, Bonnet n'établit rien de moins qu'un enchaînement cognitif d'événements dont l'essentielle spécificité se trouve être leur nature successive. Selon Bonnet, « le véritable ornement d'une Analyse consiste dans la vérité, la netteté & l'enchaînement des Idées » [xii]. Les « idées » mises en rapport dans l'analyse de Bonnet représentent les étapes d'un processus cognitif qui conduit ironiquement aux idées dont il essaie précisément de retrouver l'origine dans l'âme. Les procédés de la nature qui n'avance pas « *par sauts* » mais « *par degrés* » deviennent également ses procédés d'analyse [30].

L'exposé précédent prépare le moment crucial où deux sensations se succèdent chez la statue. Au chapitre XXI — qui devait à l'origine conclure l'*Essai analytique*⁶ — Bonnet se voit entraîné assez loin par sa méthode analytique et se résigne volontiers à reconnaître « que deux Sensations suffisoient à mettre en jeu toutes les Facultés de l'Âme de ma Statuë » [355]. La surprise de Bonnet comme auteur lorsqu'il évalue rétrospectivement la distance parcourue est encore plus vive chez le lecteur. C'est le lecteur qui doit faire marche arrière et réorganiser les diverses articulations de l'argument en tenant compte de l'éclaircissement apporté dans le contexte d'une réévocation spécifique de l'économie de notre être. En fin de compte, l'économie de notre être, que Bonnet déclare prendre

comme sujet de ses recherches, est en étroite corrélation avec la succession des sensations qui dans un esprit sensualiste la définit en grande partie. Bonnet élabore cette économie principalement au niveau des deux premières sensations éprouvées par la statue. À partir de celles-ci, il expliquera non seulement le fonctionnement d'un certain nombre de facultés, attributs et sentiments humains tels la mémoire, la personnalité, l'imagination, le plaisir et la douleur, l'attention, la volonté, la liberté et le désir, mais également l'évolution des idées⁷. Un coup d'œil à l'exposé de Bonnet sur les états initiaux chez la statue s'avère ici utile.

Bonnet examine tout d'abord la statue avant qu'elle n'ait commencé à sentir et parvient à cette conclusion sensualiste qu'en l'absence de sensations, elle n'a point d'idées [13]. Lorsque la statue commence à sentir, Bonnet, suivant l'exemple de Condillac, lui fait exercer en premier le sens olfactif du fait que c'est le sens le plus simple et le mieux approprié pour sa méthode analytique [25]. Il examine ensuite sa statue après la première sensation, qui est bien sûr l'odeur d'une rose, reconnaissant que le rappel des idées sous-entend des relations avec d'autres idées et que, par conséquent, un cerveau doté d'une seule idée ne peut la rappeler [35].

La mémoire pourtant, comme toutes les autres facultés dans l'ouvrage de Bonnet, est liée au corps et peut donc recevoir une explication physiologique [39]. Avant même d'éprouver la seconde sensation, la statue a déjà, dans une certaine mesure, fait l'expérience de l'économie de son être, qui est exprimée en termes mathématiques et tangibles de perte et de gain: « L'état *primitif* des Fibres sur lesquelles ces Corpuscules ont agi pendant un certain tems a été *modifié*, & cette *modification* est l'expression *physique* de la *différence* qui est entre l'état *actuel* de nôtre Statuë & celui qui avait précédé la *Sensation* » [43]. Ce n'est toutefois qu'avec la succession des sensations les unes après les autres que l'économie de l'être de la statue se dégage ostensiblement et que son existence est réaffirmée, car sentir est indispensable à un être sentant. En l'absence de sensibilité ou de faculté de sentir, il ne peut en aucun cas exister [44]. Bonnet va jusqu'à poser cette question rhétorique: « la *vie* de l'Âme est-elle autre chose que la succession de ces idées rappellées les unes par les autres? » [45].

En se faisant succéder les sensations chez la statue, Bonnet vise à répondre à une importante question relative à la mémoire

et la réciprocité des actions entre les fibres de différentes natures; pour être précis: « l'odeur de l'*Oeillet* rappellera-t-elle à nôtre Statuë celle de la *Rose*? » [54]. Bien que l'on soit tenté de donner une réponse négative à cette question, l'expérience nous fournit des faits qui corroborent la réciprocité d'action [55]. La « condition essentielle » au rappel des sensations est « que les Fibres sur lesquelles d'autres Fibres agissent aient été *muës* auparavant par les *Objets* » [56]. La réminiscence consiste en l'impression de sentir à nouveau une modification que l'âme a déjà sentie [59, 346]. Son effet est d'« instruire l'Âme de l'*identité*, ou de la *diversité* de ses modifications » [62]. Bonnet remarque que cela constitue « un des points les plus importants de l'œconomie de nôtre Être, mais qu'il n'est pas tems encore de discuter » [*ibid.*]. Il n'examinera l'économie de notre être que plus tard, mais l'on peut affirmer rétrospectivement que la réminiscence indique à l'âme — si la modification dont il est l'objet génère un sentiment d'identité ou de différence —, le résultat d'un gain ou d'une perte. La réminiscence permet en outre à la statue de sentir « la *nouveauté* de sa situation » lorsqu'une seconde odeur lui est présentée [*ibid.*]. La première sensation d'odeur de rose est en quelque sorte un point de repère auquel seront comparées les sensations subséquentes.

Dans sa démarche qui relève à la fois de la physiologie et du sensualisme, Bonnet explique la réminiscence en termes de fibres. C'est le corps et non l'âme qui rend la réminiscence possible: « La *Mémoire*, par laquelle nous retenons les Idées des Choses, a été attachée au *Corps* » [39]. L'âme peut sentir mais « c'est toujours le Corps qui *fait sentir* » [64]. Les liens qui unissent les idées aux sensations par l'entremise de la réminiscence — et l'esprit au corps — sont resserrés: « Les *Idées* n'étant dans leur *première* origine que les mouvemens imprimés par les Objets aux Fibres des *Sens*, il s'ensuit que la *conservation* des Idées par la *Mémoire* dépend en dernier ressort de la *disposition* qu'ont les Fibres des *Sens* à *se prêter* à ces mouvemens & à les *répéter* » [40]. Bonnet progresse d'allusions générales et indirectes à propos du corps (sensations), vers des allusions anatomiques et physiques de plus en plus spécifiques (fibres, molécules, sucs nutritifs et atomes [64-69]).

De même qu'il existe une économie de notre être, ainsi existe-t-il une économie des fibres qui conservent toute configuration que leur ont imprimé les objets [64f]. Dans l'une des rares

références positives à l'*Essai de Psychologie* — il s'agit ici d'une citation — Bonnet déclare: « La répétition fréquente du même mouvement dans la même Fibre change jusqu'à un certain point l'état primitif de cette Fibre » [EA 69-70; EP 206]. Les fibres gardent donc une empreinte physique et peuvent retransmettre à l'âme le souvenir d'une impression qu'un objet a laissée sur les sens [EA 74, 383-84, 442]. Alors que le souvenir d'une impression et la sensation originale ont la même source (la fibre), il est plus faible que la sensation [366]. Mais il n'y aurait point de réminiscence chez un être qui éprouverait toute sa vie la même sensation au même degré puisque la réminiscence « suppose dans l'Âme un changement d'état, une succession de modifications » [71-72].

Une telle définition de la réminiscence peut porter à croire que les fibres, une fois organisées selon une certaine configuration, se maintiennent ainsi à jamais. De nombreuses forces telles « les mouvements intestins » et les « petites impulsions étrangères aux Objets & à l'Âme » ainsi que les effets des systèmes circulatoires et nutritifs « concourent à chaque instant à changer l'état actuel des Fibres des Sens » [75]. De même que les fibres sont formées pour conserver la réminiscence, elles « [s']effaceront » aussi, soit par dégénérescence ou usage, ainsi qu'il en va dans tout corps animal, soit sous l'effet d'impulsions étrangères perturbatrices [75-76]. Une économie de croissance peut faire place à une économie de perte. Quoi qu'il en soit, chaque économie joue un rôle important dans la constitution de notre être. Le total de ces diverses modifications par addition ou soustraction influence largement, voire même dicte en réalité la structure de notre personnalité.

La personnalité prend son fondement dans la mémoire qui, ainsi que le montre Bonnet, prend elle-même son fondement dans la succession des sensations au coeur de l'économie de notre être. Lorsqu'il s'apprête à conclure le chapitre IX [59-83] qui contient son « *Essai d'une Théorie de la Réminiscence* » Bonnet écrit: « Lors donc que l'Âme éprouve l'impression d'un Objet, & qu'elle se rappelle en même tems une, ou plusieurs autres impressions, elle *s'identifie* avec toutes; & cette *identification* est le fondement de la *Personnalité* » [80]. Bonnet distingue toutefois deux formes différentes de personnalité: une première qui pourrait s'appliquer aux animaux puisqu'elle « résulte simplement de la *liaison* que la *Réminiscence* met entre les *Sensations antécédentes* & les *Sensations subséquentes*, en vertu de laquelle l'Âme a le sentiment des changements d'état par lesquels elle passe »;

une seconde qui est réfléchie et « consiste dans ce retour de l'Âme sur elle-même, par lequel séparant en quelque sorte de *soi* ses propres Sensations, elle *réfléchit* que c'est *elle* qui les *éprouve*, ou qui les *a éprouvé* » [80-81]. Il existe bien entendu une différence entre réflexion et sensation⁸. La réflexion suppose l'usage de signes, dans le cas présent le mot « Moi » qui est étranger à la statue; d'où l'ignorance totale de son Moi [81].

Bonnet résout le problème de l'existence simultanée dans l'âme de diverses sensations ou idées par son approche de la réminiscence et de la personnalité. Sans la réminiscence, la même sensation dans l'âme « paraîtrait aussi *nouvelle* que si elle ne lui eût jamais été *présente* » [139-40]. Plusieurs sensations doivent pouvoir coexister dans l'âme. La réminiscence organise ce qui ne serait sinon qu'une succession désordonnée de sensations disparates en un Moi unifié sans lequel il n'y aurait point de personnalité [140]. Par conséquent, une « perte totale de la *Mémoire*, emporterait donc la destruction de la *Personnalité* » [458]. L'acquisition ou la perte des idées, qui sont des processus normaux dans l'économie de notre être, ne « dénaturent » pas pour autant l'être; chacun d'eux « ne fer[a] que rendre la *Personnalité* plus ou moins *composée* » [460].

Dans la mécanique de ses opérations, l'imagination procède de même que la mémoire à laquelle Bonnet l'identifie presque [134]. À l'instar de la mémoire, la faculté d'imagination reproduit pour l'âme les idées d'objets absents [155]. Même s'il commence par une affirmation métaphysique, Bonnet s'empresse inmanquablement d'impliquer le physique, alliant par ce moyen le mental au sensoriel et renforçant sa position sensualiste. Cet enchaînement d'étapes physiologiques qui mène du corps à l'âme mérite d'être repris. Les idées correspondent aux mouvements des fibres sensorielles au sein d'un organe, cela est applicable au sens olfactif qui fait appel à des fibres spécialisées pour détecter le jeu des corpuscules émanant de l'objet, ici une rose ou un œillet [47, 52, 155]. L'imagination fonctionne en demandant au cerveau de répéter les mêmes mouvements initiaux. Dans le cas d'une idée composée qui émane de la confluence soit de deux ou plusieurs ordres de fibres d'un même sens, soit d'ordres de deux ou plusieurs sens affectés simultanément, l'imagination la reproduit grâce à « une *communication* secrète entre les *différens* Ordres de *Fibres* qui concourent à la production de cette *Idée* » [152, 156]. L'ordre dans lequel se succèdent initialement les idées simples ou concrètes influencera et déterminera bien entendu la manière dont l'imagination

les reproduira [157]. Quelles que soient les fluctuations des produits de l'imagination et de la mémoire — nous imaginons ou nous rappelons plus ou moins au fil du temps dans l'économie de notre être — suffisamment de continuité est néanmoins préservée dans ces facultés pour nous donner le sentiment de notre personnalité.

Bien que la statue éprouve d'abord une impression de plaisir dans les degrés successifs de sa première sensation, ce phénomène devient « plus saillant » lorsque la statue a connu successivement deux sensations différentes [33-34]. Le plaisir et la douleur dérivent tous deux de la comparaison entre deux états distincts. Pour renforcer cette impression particulière de bien-être, Bonnet va même jusqu'à créer les néologismes « mieux-être » et « moins-bien-être » [33, 84]. Des implications grammaticales et économiques sont réunies dans ces termes qui évoquent très à propos les états changeants de notre être. Du point de vue grammatical, c'est le comparatif exprimé effectivement par les mots « mieux » ou « moins » qui reproduit le mieux les additions et soustractions appliquées à l'économie de notre être dont Bonnet tente tout au long de son ouvrage d'établir la nature davantage physique que métaphysique. La grammaire et plus particulièrement l'économie fournissent au sujet de notre être des explications moins éphémères, et donc pour Bonnet davantage plausibles que ne le fait la métaphysique.

Bonnet définit le plaisir et la douleur en termes de mouvement qui sert également de catalyseur à la sensation⁹: « Nous sçavons seulement que toute Sensation tient à un *mouvement*, & qu'un mouvement *plus* ou *moins* fort, plus ou moins accéléré fait naître la Douleur ou le Plaisir » [87]. Plus le mouvement est marqué, plus le plaisir qui en dérive est vif. Il y a pourtant des limites à l'intensité de mouvement qui peut être tolérée. Ce qui s'annonce comme une expérience agréable peut s'avérer pénible. Bonnet, on s'y attend, recourt au physique pour décrire le processus: « la même Fibre qui produit le Plaisir lorsque ses vibrations sont accélérées dans un *certain* degré, fait naître la douleur lorsque ces vibrations sont accélérées au point de *séparer* trop les unes des autres les *Molécules* de la Fibre » [87].

Le plaisir et la douleur jouent un rôle important dans l'économie de la statue. À mesure que son être se développe grâce à l'intervention d'organes nouveaux, elle en vient surtout à apprécier son existence au travers d'activités qui lui procurent

du plaisir [453-55]. La statue est heureuse de sentir et d'agir, du moment qu'elle peut le faire agréablement [*ibid.*]. Elle enrichit son existence en multipliant les successions de sensations agréables [456-57]. Si, d'une part, l'accumulation de sensations agréables favorise la conscience du Moi, la douleur, d'autre part, « avertit l'Individu de ce qui touche à la destruction de son Être » [89]. Le plaisir et la douleur se révèlent donc être des facteurs décisifs non seulement du développement mais encore de la préservation de l'économie de notre être. Leurs agents, les sensations, bien que guidant peut-être parfois l'homme vers la perfection, ont pour fonction première sa conservation [EP 48; EA 316].

La réaction de l'âme au plaisir, qui lui fait préférer une sensation plutôt qu'une autre, est appelée attention [33-34, 101-02]. Dans la suite des sensations sur lesquelles l'âme porte son attention, il ne faut pas non plus perdre de vue les deux formes possibles de sensations qui sont également applicables à l'attention: sensations radicalement différentes ou « différens degrés dans la même Sensation » [33]. Mais c'est à dessein que Bonnet reporte la « discussion délicate » à propos de l'attention, du plaisir et du désir jusqu'à ce que la statue connaisse deux sensations différentes et que le lecteur soit « placé assez avantageusement » pour saisir les nombreuses nuances du processus [34].

Bonnet dirige finalement le débat sur l'attention vers la question suivante: « *que résulte-t-il dans l'Âme de nôtre Statuë du plus ou du moins de Plaisir que deux Sensations différentes lui font éprouver ?* » [103]. La réponse simple, énoncée à la suite d'un important préambule, est la notion de préférence, fondamentale à l'attention. Le facteur décisif en ce qui concerne l'attention consiste donc en la préférence que l'âme donne à la sensation qui l'affecte le « *plus agréablement* » [*ibid.*]. La réponse de Bonnet met l'accent, ainsi que le fait la question, sur la quantité et la qualité des deux sensations dont la statue fait l'expérience: l'odeur d'une rose et celle d'un œillet. Elle insiste davantage sur l'importance de l'activité impliquée dans la préférence de la statue: « Cette préférence que la Statuë donne à la Sensation qui lui plaît le plus, est une *action* que la Statuë exerce sur cette Sensation. *Préférer* n'est pas *Sentir*, c'est *se déterminer*, c'est *agir*. La préférence ne peut être une *modification* de la *Faculté de sentir*: les modifications de cette Faculté ne sont que des *Sensations*, & des *degrés* de Sensations » [104, 279]. Il est clair que l'attention n'est pas une sensation, mais à quel

moment intervient-elle¹⁰ ? L'étude de Bonnet mène précisément à cette question, qui, en dépit du fait qu'elle ne soit jamais véritablement posée, reçoit pourtant une réponse: « L'Attention est donc une *modification* de l'*Activité* de l'Âme; ou, pour m'exprimer en d'autres termes, elle est un *certain exercice* de la *Force motrice* de l'Âme sur les Fibres de son Cerveau » [105].

À première vue, une telle explication paraît contredire la position sensualiste de Bonnet concernant la subordination des activités de l'âme à la sensibilité [87, 99]. Bonnet semble insinuer que dans l'acte d'attention l'âme agit indépendamment de la faculté de sentir. L'examen minutieux de son argument révèle toutefois la cohérence de son sensualisme. Chez Bonnet, l'équivoque dans l'analyse des actions de l'âme sur le corps est levée par son hypothèse que « l'Âme *modifie* l'état *actuel* de son Corps » [99]. Mais cet état actuel qui précède une action est une perception ou sensation d'un certain degré de plaisir ou de douleur: « Un Être *Sentant* ne peut être *déterminé* à agir qu'en vertu d'une *Perception*, ou d'une *Sensation* agréable, ou désagréable dont il est affecté » [101]. Lorsque l'âme agit, elle le fait uniquement en réponse aux sensations déjà présentes dans le corps et n'agit pas indépendamment d'elles. En ce sens, son activité est indéniablement subordonnée à la sensibilité.

Bonnet sauvegarde son sensualisme en même temps qu'il fait valoir le rôle actif de l'âme. Parmi les trois grands sensualistes, Condillac, Helvétius et Bonnet, ce dernier est le seul qui s'attache sérieusement au problème de la passivité de l'esprit inhérent à la thèse épistémologique. Sans abandonner sa position fondamentalement sensualiste qui lie l'esprit et le corps en une union indissoluble, Bonnet s'élève contre le concept d'un être humain tout juste capable de refléter, tel un miroir, l'image d'objets extérieurs et qui éprouve et rappelle les sensations sur un plan strictement physique indépendamment de l'âme [86,104]. La nature active de l'âme se manifeste tout particulièrement dans l'acte d'attention¹¹.

Son étude d'une faculté cognitive aussi importante que l'attention est enchâssée, on s'y attendra, dans une analyse de l'économie de notre être. Ainsi que je l'ai souligné tout à l'heure, la question sur l'attention est posée en termes quantitatifs: la statue tire « plus ou moins » de plaisir des sensations olfactives qui résultent de son interaction avec la rose et l'œillet. Bonnet incite même le lecteur à faire l'expérience de l'économie de

son être en fixant des yeux un quelconque objet puis en les détournant. Alors qu'il « affaibli[t] » ou diminue l'impression des objets environnants quand il s'en détourne et y fait moins attention, en accordant plus d'attention à un seul objet, par contre, il « tend » ou intensifie son regard sur lui [105].

L'explication mécanique de l'attention étaye et corrobore l'idée d'une économie dynamique à l'œuvre dans notre être. L'insistance de Bonnet sur l'aspect physique de l'attention met d'autant plus en valeur sa nature « économique ». Dans l'acte d'attention, l'âme n'agit pas sur la sensation proprement dite, « puisque cette Sensation n'est que l'Âme elle-même *modifiée* d'une certaine manière, » mais « sur les Fibres dont le *mouvement* produit la *Sensation* » [106]. Le lecteur doit reconnaître ce que quiconque tire pour leçon des « Faits » quotidiens de l'expérience sensorielle: « que l'Attention augmente l'*intensité* des mouvemens imprimés par les Objets » [107]. Une certaine fluctuation dans la précision des perceptions est accompagnée d'une fluctuation du fluide nerveux. Bonnet écrit: « À mesure que la Perception de l'Objet devient *plus vive* par l'Attention les Perceptions des Objets *voisins s'affaiblissent* » [110]. Si l'intensité d'une perception s'accroît, celle d'une autre diminue. Sur le plan physiologique, l'attention accélère le mouvement des fibres concernées, qui par conséquent consomment une plus grande quantité d'esprits ou de fluide aux dépens des fibres avoisinantes [110-11]. À proprement parler, ce qu'une fibre gagne en fluide une autre la perd. Les descriptions que fait Bonnet des opérations mentales et de leurs activités physiques concomitantes visent à faire naître une vivante image de l'économie de notre être.

En relation étroite avec la faculté d'attention qui établit la nature active de l'âme, se trouvent les facultés de volonté et de liberté. La statue commence déjà à les exploiter dès la seconde sensation [114]. À l'instar de l'attention, la volonté est basée sur une préférence accordée par l'être à ce qui lui fait du bien plutôt que du mal: « *VOULOIR* est cet acte d'un Être *sentant* ou *intelligent*; par lequel il *préfère* entre plusieurs *manières d'être* celle qui lui procure le *plus de bien*, ou le *moins de mal* » [114-15, 278]. Puisque la statue a besoin de connaître et de sentir plus d'une sensation ou d'états d'être avant de manifester une préférence, la « Volonté est donc subordonnée à la Faculté de *sentir*, ou de *connoître* » [115]. Le motif indispensable pour vouloir produire une action est « *toujours une Sensation, une Idée* » [287].

Bonnet élargit son analyse sensualiste de la volonté lorsqu'il déclare que la raison nécessaire à toute volonté peut se trouver « dans l'ébranlement des Fibres sensibles, d'où résulte cette Modification de la Faculté de Sentir, qu'on nomme Sensation, Idée » [299]. Dans les deux citations précédentes, Bonnet place sensations en apposition à idées, ainsi qu'il avait antérieurement mis en parallèle connaître et sentir en parlant de la subordination de la volonté, et qu'il le fait à nouveau à la même page dans le passage suivant: « La Volonté suppose donc la connoissance ou le Sentiment de différentes manières d'être » [115]. Les deux termes ne sont de toute évidence pas exactement synonymes, mais dans l'esprit des sensualistes, et selon eux dans nos esprits, il existe un rapport continu et donc causal entre ces opérations. Le refrain sensualiste selon lequel tout savoir provient des sens est repris maintes fois au cours de ces pages. Qui plus est, les sens et la sensibilité en viennent à concerner et façonner l'ensemble des facultés.

Lorsque Bonnet définit ainsi la faculté de liberté: « la Faculté par laquelle l'Âme exécute sa Volonté » [116] ou « le Pouvoir d'exécuter sa Volonté » [287], il la soumet chaque fois à la même hiérarchie dans laquelle vont s'ordonner toutes les autres facultés. Puisque de nouveaux éléments y ont été introduits, l'ordre mérite d'être repris: « la Liberté est subordonnée à la Volonté comme la Volonté l'est à la Faculté de Sentir » qui, à son tour, est subordonnée à « l'action des Organes » résultant de « celle des Objets » [116]. Les pouvoirs des facultés supérieures sont systématiquement assujettis à ceux de la sensibilité; chez les êtres sentants, l'action dépend des qualités agréables ou désagréables des sensations [430]. L'exemple fourni par Bonnet pour prouver la théorie sensualiste selon laquelle la sensibilité est le centre de rayonnement des activités de la statue est révélateur. Si son âme choisit de passer directement d'une sensation A à une sensation F selon une séquence dont la statue a déjà fait l'expérience, toutes les sensations intermédiaires doivent « lui [être] moins agréables » [*ibid.*]. Plus loin dans l'essai, Bonnet résume la même leçon en une phrase concise: « La Loi du Plaisir, est donc la Loi de la Volonté » [299]. Bien qu'il prenne ici en considération les plaisirs moraux éprouvés par les êtres doués de réflexion, l'autorité de la sensibilité dans la détermination des actions et volontés humaines reste intacte.

À propos de la liberté, Bonnet désapprouve la définition que Condillac donne de cette faculté. Alors que chez Condillac la liberté est « *le Pouvoir de faire ce qu'on ne fait pas* » ou celui « *de ne pas faire ce qu'on fait* », chez Bonnet, son essence réside dans l'action et « *le Pouvoir de faire ce que l'on fait* » [122-23]. Bonnet propose un exemple emprunté à la *Dissertation sur la liberté* de Condillac. Dans l'un des passages typiquement rationalistes, Condillac insiste sur la délibération ou capacité de délibérer qui doit précéder tout acte libre. En réalité, Bonnet en tant que sensualiste s'engage plus fermement que Condillac sur cette question et souligne le libre choix impliqué chez l'être dans l'acte de faire « *ce qui lui plaît* » [125]. Pour Bonnet, un acte qui s'accommode à notre volonté, principalement déterminée par notre sensibilité, est toujours un acte libre [280-81]. La liberté réside en l'exécution de la volonté: « On est donc *libre* toutes les fois que l'on fait ce que l'on *veut* » [284-85]. Dans sa conception de la volonté, Bonnet maintient donc encore le rôle central des sens.

Il devient aisé de discerner aussi le désir lorsque la statue a deux sensations à comparer. Lorsqu'elle ne sent qu'une seule et même odeur de rose, la statue représente le niveau le plus bas sur l'échelle de l'animalité et n'éprouve aucun désir qui « suppose la *connaissance* d'un état *différent* de l'état actuel, & qu'on lui *compare* » [31]. Une prise de conscience du désir nécessite donc une progression dans l'échelle ou la chaîne des êtres, ce qui met en œuvre certaines des facultés grâce auxquelles les êtres humains peuvent se différencier des autres matières et des autres formes de vie. La comparaison entre différents degrés, ne serait-ce que d'une seule et même sensation, nous fait éprouver, par rapport à l'expérience antérieure, une impression de mieux-être ou de moins-bien-être. Plaisir, attention et désir se rejoignent en cet instant qui marque la naissance d'un nouvel être: « La *Connaissance* d'un *mieux-être* est inséparable du *désir* de la *continuation* du *mieux-être*; & l'effet de ce désir est l'*Attention* » [33]. Le lecteur comprendra l'importance d'une convergence aussi riche de facultés et d'activités à un stade similaire mais ultérieur dans le développement de la statue, lorsqu'elle aura éprouvé deux sensations distinctes. Bonnet ne peut pourtant pas s'empêcher de faire allusion à l'impressionnant éventail de capacités cognitives qui restent à découvrir à la statue: « je ne pouvois me dispenser d'indiquer tout ce qui étoit renfermé dans ce premier état de nôtre Statuë » [34].

Ce premier état est indubitablement pour Bonnet une phase féconde. L'état primitif de la statue donnera en effet naissance aux facultés supérieures de la même façon que les germes contenus dans nos corps donneront naissance à des formes d'être plus parfaites lors de la résurrection des morts, selon la vision élaborée que se fait Bonnet de l'au-delà. Bonnet y réunit des éléments de religions orientales et occidentales; après avoir mentionné la résurrection des morts, il progresse tard dans l'essai vers une théorie de la réincarnation: « Une Saine Philosophie nous apprend à penser, qu'il n'est point dans la Nature de vraie *Génération*; mais, que les Corps qui nous paroissent être *engendrés*, ne font que *se développer*, parce qu'ils existaient déjà tout formés en petit, dans des *Germes* » [485]. De ce qui à l'origine apparaît trompeusement petit et simple jaillit à un stade plus avancé du développement une forme glorieuse en puissance.

En tant qu'entomologiste, Bonnet était bien entendu familiarisé avec les changements phénoménaux subis par la chenille au cours de sa métamorphose en papillon. Il n'hésite pas à citer l'exemple de la chenille pour illustrer la marche progressive de la nature [481]. On commence de ce fait à comprendre le dynamisme de sa méthode qui fait coïncider la continuité du monde naturel avec celle du processus cognitif. Ce que dit Bonnet à propos de la chenille est applicable à son étude de l'âme: « La marche de la Nature ne se fait point par Sauts. Elle prépare de loin, & dans une obscurité impénétrable, les Productions qu'elle expose ensuite au grand jour » [130, 481]. Comme la chenille, la statue possède les germes de sa perfection, si invisibles soient-ils aux yeux inexperts. Dans sa propre anticipation des activités prospectives de l'âme, Bonnet agit, pour ainsi dire, comme un futur parent qui ne peut s'empêcher d'imaginer et de faire partager à ses amis (ici les lecteurs) ce que nous réserve l'avenir.

Par la dégradation du mouvement dans les fibres sensibles et par extension dans l'économie de notre être, Bonnet établit enfin le lien entre désir, plaisir et attention qu'il n'avait fait que suggérer précédemment dans un élan d'intuition. Par « dégradation » Bonnet entend la diminution graduelle ou l'affaiblissement du mouvement que les objets occasionnent sur les fibres sensibles d'un organe [32-33; 129]. Toute sensation a ses répercussions, la plus remarquable étant peut-être celle dont on fait l'expérience en fermant les yeux après avoir fixé le soleil [EP 69-70]. Après que la statue a senti l'odeur d'œillet

qu'elle préfère à celle de la rose en raison du plaisir accru que lui procure cette nouvelle sensation, son attention est engagée. Par conséquent, elle suit et ressent d'autant plus profondément la dégradation du mouvement qui était à l'origine de la sensation [131-32]. Le désir résulte donc de l'affaiblissement graduel mais perceptible d'une sensation qui a procuré du plaisir; il augmente à mesure que la sensation agréable diminue [132]. Dans l'économie de notre être, l'intensité du désir s'accroît à mesure que s'accroît la différence ou l'écart entre la situation actuelle et un moment de bien-être passé auquel on accorde la préférence et que la mémoire rappelle à l'esprit [132-33]. L'imagination ne sert bien entendu qu'à attiser le désir en créant un simulacre de la sensation agréable, qui, pour autant qu'il ressemble au moment original désiré, s'en distingue tout de même sensiblement [134-35]. Pour Bonnet, le désir constitue en fin de compte l'activité la plus fréquente chez l'être sentant: « plus on [sent et donc] connoît, plus l'on désire » [495]. Du point de vue de son sensualisme, sentir, savoir et désirer sont en étroite corrélation, comme le fait valoir l'analyse des idées.

Bien que Bonnet « abandonne » [145] momentanément le sujet de la statue lorsqu'il se tourne vers celui de l'évolution des idées, son point de départ reste le même, à savoir les deux premières sensations de la statue. Sa méthode analytique l'oblige à « épuise[r] tout ce qui [en] découle nécessairement » [144]. En ce qui concerne la logique sensualiste, bien peu de choses coulent de source dans la façon dont les idées découlent des sensations: « Toutes nos idées dérivent donc originairement des *sens* » [13]. Bonnet définit d'abord grossièrement une idée comme « toute *manière d'être* de l'Âme dont elle a la *conscience* ou le *sentiment* » [13-14]. Toutefois, dans sa théorie générale des idées, il raffine la définition précédente qui s'appliquait à « l'Origine de toute Idée » en faisant remarquer que:

les *manières d'être* de l'Âme *varient* comme les degrés de sa *Perfection*. Le mot *Idée* reçoit donc différentes déterminations suivant les *manières d'être* que l'Âme revêt.

Tantôt il n'exprime que de pures *Sensations* tantôt il désigne des *Notions*. Il s'applique ainsi au *Sentiment* & à la *Réflexion*. [145].

Bonnet adopte dans ce passage un ton manifestement lockéen qu'il reprendra plus tard lorsqu'il affirmera de façon étonnamment vague et désinvolte: « l'on dit que nos Idées ont deux sources,

les *Sens & la Réflexion* » [173]. Ce que « l'on dit » (*on* étant évidemment une référence impersonnelle surtout pour Locke) ne correspond cependant pas à ce que dit Bonnet¹².

La lecture des chapitres XIV à XVI donne de prime abord l'impression qu'en abandonnant momentanément la statue, Bonnet abandonne aussi son sensualisme. Cette entorse dans la continuité de son discours sur la statue semble succéder à une entorse dans ce qui a été jusqu'ici chez Bonnet une ferme adhérence aux doctrines sensualistes. Certes, « l'état d'un Être purement Sentant diffère beaucoup de l'état d'un Être intelligent » ainsi qu'il le fait remarquer plus tard en justifiant cette section de l'essai [355]. Mais en fin de compte, Bonnet ne sera pas plus disposé à accepter une rupture dans la chaîne du processus cognitif qu'il ne le sera à en accepter une dans la chaîne des êtres. Il reste plutôt fervent partisan de sa méthode analytique qui insiste sur la continuité avant tout¹³. Le sensualisme de Bonnet découle précisément de sa méthode analytique qui garantit la continuité. Le *continuum* de la nature qui, postule Bonnet, englobe les minéraux et l'homme, est homologue à celui de la cognition qui englobe d'un même élan sensations et idées. Les points transitoires essentiels qui rallient les sensations aux idées sont appelés les idées sensibles. Pour appréhender la chaîne cognitive de Bonnet, nous devons retrouver les éléments qui partent de ces points ou y aboutissent.

D'après Bonnet, les idées sensibles, composées d'idées simples et d'idées concrètes, proviennent de « l'Action des Objets sur les Sens » [152]. Il les oppose à celles « dont la formation tient à quelque Opération de l'Esprit » [*ibid.*]¹⁴. Les idées simples ne peuvent être décomposées par l'âme en d'autres idées, « parce qu'elles répondent à une Impression qui est une & simple » [148]. Ce sont, par exemple, des sensations qui ont trait à toutes les formes de perception (comme les odeurs, les goûts, les sons, les couleurs, le froid et la chaleur); perceptions de l'étendue, de la solidité, de la force d'inertie et du mouvement; ainsi que la perception des effets de forces physiques et intellectuelles irréductibles [148-50]. Bonnet distingue les sensations des perceptions par le degré d'ébranlement des fibres sensibles qui n'est pas aussi marqué pour les secondes que pour les premières. Une perception qui dénote « la simple appréhension de l'Objet » peut devenir une sensation si toutefois l'ébranlement des fibres est suffisamment accru pour déclencher le plaisir ou la douleur qui accompagne toujours une sensation [145-46].

Les idées concrètes ou composées diffèrent des idées simples par le nombre d'ordres de fibres affectés. Elles interviennent dans les cas où « deux ou plusieurs *Ordres* de Fibres d'un même *Sens*, ou que des *Ordres* de Fibres de deux ou de plusieurs *Sens* sont ébranlés à la fois par un *Objet* » [152]. Se rangent dans cette catégorie d'idées tous les corps que nous percevons dans notre environnement [*ibid.*]. Grâce au pouvoir d'abstraction sensorielle qui est « un Acte de l'*Attention* », l'âme peut décomposer ces idées [153-54]. À cet égard, l'activité de l'âme pourrait sembler indiquer un processus totalement rationnel, dénué de tout contact avec les sens, si l'on faisait abstraction du fait que Bonnet subordonne toutes ses activités à la sensibilité¹⁵. En effet, afin de préserver la cohérence au sein de son argument, Bonnet se doit d'affirmer que: « l'*Idée abstraite* n'est qu'une *Idée sensible* détachée par l'*Attention* du *Tout* dont elle faisoit partie » [154].

Lorsque Bonnet fait progressivement évoluer sa discussion du langage vers des abstractions complexes apparemment toutes aussi étrangères à l'univers sensible, il souligne néanmoins le rapport avec les sens: « Les *Idées* que nous recevons par les *Sens*, nous les revêtons de *Signes*, ou de *Termes* qui les représentent » [158]. Bien que les objets puissent être absents ou ne plus être accessibles à nos sens, les signes ont une « présence » physique que les yeux ou les oreilles sont capables d'intercepter et qui « réveille l'*Idée* qui leur a été attachée » [159]. Les signes eux-mêmes servent pour ainsi dire d'objets sensibles qui rappellent d'autres objets à l'esprit. En vertu de ce pouvoir, ils « multiplie[nt] les *Liens* qui unissent nos *Idées*, » augmentant le nombre des « *Liaisons naturelles* qui résultent de la manière dont [les idées] ont été excitées par les *Objets*, & de l'*Analogie* des *Objets* entr'eux » [160]. De plus, les signes contribuent à créer une nouvelle forme d'abstraction qui, en décomposant et séparant les idées sensibles, conduit à son tour à une plus vaste généralisation et classification des idées [161-62]. Le mouvement s'éloigne de la nature et de ses objets pour s'orienter vers un système artificiel et arbitraire de signes: « Ces *Abstractions* par lesquelles l'Âme généralise ses *Idées* tiennent moins à ce qui est dans la Nature, que n'y tiennent les *Abstractions sensibles*. À mesure que l'*Abstraction* est poussée plus loin par l'intervention des *Signes*, les *Idées* qui en naissent s'éloignent d'avantage des *Idées purement sensibles* » [163-64].

La logique sensualiste qui, à maintes reprises, cède du terrain pour refaire triomphalement surface, est mise une dernière

fois à l'épreuve lorsqu'est abordé le sujet des abstractions intellectuelles génératrices des notions et de la réflexion. Les abstractions intellectuelles donnent naissance aux idées générales ou notions telles celle du « *Chêne en général* » qui bien sûr n'existe pas dans la nature [165]. La rupture entre le corps et l'esprit se fait apparente lorsque Bonnet distingue d'un côté l'interaction du monde extérieur et des sens — une des principales activités de l'âme — et d'un autre côté l'activité de l'esprit: « La *Notion* n'est donc pas une *Perception*: elle ne résulte pas simplement de l'*Action* de l'*Objet* sur les *Sens*; elle suppose encore une opération de l'*Esprit* sur cette *Action* » [*ibid.*]. Pour un sensualiste comme Bonnet qui s'acharne à prouver la nature mixte ou l'indivisibilité du corps, de l'âme et de l'esprit, ceci représente un point extrêmement délicat où l'union entre ces éléments constitutifs peut réussir ou manquer¹⁶. Bonnet n'utilise plus alors l'âme mais l'esprit pour indiquer les mécanismes internes responsables de la production de ces nouvelles idées ou notions. Du fait que la hiérarchie de Bonnet subordonne uniquement les activités de l'âme à la sensibilité, il apparaît que l'esprit pourrait agir indépendamment des sens pour générer les abstractions intellectuelles appelées notions.

Ce n'est pas avant le chapitre suivant, quelques huit pages plus loin dans l'essai, que Bonnet réaffirme son sensualisme en clarifiant l'interdépendance du corps, de l'âme et de l'esprit. Au tout début de ce chapitre, il déclare brusquement (étant donné le hiatus de huit pages) et sans ambages: « C'est donc en opérant sur les *Idées sensibles* que l'*Esprit* acquiert des *Notions*. Cette opération porte le nom de *Réflexion* » [173]. Les renvois spécifiques dans le texte de Bonnet au passage cité plus haut nous permettent d'aborder la partie précédente dans une perspective nouvelle¹⁷. Les expressions « pas simplement » et « encore » (encore pris dans le sens de « en plus » ou « toujours ») confirment plus qu'elles ne dénigrent le rôle des sens, même en ce qui concerne les facultés cognitives supérieures, et indiquent un niveau d'activité qui coïncide partiellement avec les sens plutôt que d'en être séparé. La réflexion ou l'opération par laquelle l'esprit acquiert des notions sous-entend l'existence, à un stade antérieur, d'idées sensibles.

Bonnet en revient aux sens, par la voie des idées sensibles, afin de montrer ce qu'est la réflexion qui, selon ses termes, résulte: « de l'*Attention* que l'*Esprit* donne aux *Idées sensibles*, qu'il compare, & qu'il revêt de *Signes*, ou de *Termes* qui les représentent » [174]. L'esprit proprement dit ne peut s'élever

d'un bond du néant à des idées hautement abstraites ou « réfléchies ». Les sens sont impliqués à chacun des niveaux intermédiaires y compris les plus élevés. Si l'on en croit Bonnet, l'image même de Dieu est basée sur les sens: « Nos Idées les plus *abstraites*, les plus *spiritualisées*, si je puis employer ce mot, dérivent donc des Idées *sensibles*, comme de leur source naturelle. L'Idée de DIEU, par exemple, la plus spiritualisée de toutes nos Idées, tient manifestement aux *Sens* » [174-75].

Afin de résoudre la question des sources de nos idées, Bonnet se place dans la lignée de Locke en les attribuant aux sens et à la réflexion. Mais dans le schéma sensualiste des choses que trace Bonnet, la réflexion ne peut être entièrement isolée des sens. Malgré certaines hésitations passagères de la part de Bonnet, la continuité entre sens et réflexion devient nette à mesure qu'il avance dans son analyse. Quoique Bonnet implique une relation entre idées « concrètes » et idées « générales » dans le passage sur le langage des signes, au chapitre XV, ce n'est qu'au chapitre suivant qu'il en discute explicitement. Il ne se borne pas alors à de franches affirmations telles que « Nous l'avons vû: L'Esprit tire ses *Notions* des Idées *sensibles* » mais il renvoie également à des passages du chapitre précédent qui lui ont permis de construire son argument [184].

En vertu du rapport continu qu'il établit entre les sens et les idées, Bonnet suggère aussi l'existence d'un lien entre diverses formes de vie, à savoir, l'homme et l'animal. Ces deux classes d'êtres sont en effet extrêmement proches l'une de l'autre, ainsi que le démontre Bonnet avec sa statue. La première forme de personnalité qu'elle développe s'applique « également aux *Animaux*, & même à ceux qui sont le moins élevés dans l'Échelle » [81]. Bonnet nous rappelle même que l'état actuel et primitif de sa statue, bien que celle-ci soit de constitution humaine [8, 208], « représente celui d'un Animal qui n'auroit qu'un seul *Sens*, & dont tous les besoins & tous les mouvements seroient relatifs à l'exercice de ce Sens » [500]. Si la sensibilité des animaux qui, comme nous, ont des idées sensibles, les place au-dessus des plantes dans l'échelle des êtres, l'homme se distingue des animaux par sa capacité à généraliser des idées dans l'abstrait au moyen de signes artificiels [180, 500, 523]. Bonnet n'exclut pas pour autant la possibilité que les animaux ou les êtres qui leur sont égaux puissent un jour développer leur entendement [EP 178; EA 180-81]. Sa chaîne des êtres et son concept de « germes » rendent possible cette progression sur l'échelle. Fort de cette explication sur

l'évolution des idées, Bonnet ne franchit finalement le pas qui sépare un être purement sentant d'un être intelligent que pour montrer le lien qui les unit en dépit de leurs différences majeures¹⁸.

Pour conclure, en se limitant à deux sensations chez sa statue, Bonnet attire notre attention sur la nature dynamique et successive de notre être. Grâce à elles, il peut non seulement expliquer les facultés de l'âme et la formation des idées, mais encore apporter la preuve de son profond attachement au sensualisme et à sa méthode analytique qui sont inséparables dans son ouvrage. Dans l'enchaînement d'idées que Bonnet s'évertue à obtenir grâce à une analyse dont la pierre angulaire est la succession, une idée basée sur des faits mène à une autre de façon à former une chaîne. Sa formation professionnelle de scientifique dispose favorablement Bonnet envers le monde physique et la fiabilité des informations qu'il procure. Il ne sépare jamais vraiment le scientifique ou le physique de la métaphysique; d'où son choix de parler d'une économie plutôt que d'une métaphysique de notre être: « En un mot, la Science de l'Âme, comme celle des Corps, repose également sur l'Observation & l'Expérience » qui étudie la nature et non les abstractions [xvii]. À l'image de la nature, la forme d'analyse choisie par Bonnet ne néglige aucun maillon de la chaîne pas plus qu'elle ne procède par bonds. Elle progresse de manière ininterrompue depuis le monde observable de l'expérience sensorielle dans laquelle elle puise son autorité. Sa méthode met en parallèle une vision continue de la nature et une vision similaire de la connaissance humaine. L'Échelle des Êtres trouve sa contrepartie épistémologique dans les étapes successives du processus cognitif. En suivant « le Fil analytique » [ix] qu'il prétend innocemment observer avec ses yeux, se laissant guider par l'enseignement de l'expérience, Bonnet retrouve naturellement la source des idées dans les sens. Pour un observateur qui, comme Bonnet, insiste sur la primauté du monde physique que l'on appréhende uniquement par les sens, l'analyse appliquée à l'épistémologie conduit inévitablement au sensualisme. Sa méthode corrobore donc essentiellement son message. Dans l'économie de notre être, la « dépendance réciproque » [355] des facultés est à la fois démontrée et renforcée par la méthode analytique de Bonnet, ainsi que l'est, en fin de compte, la continuité entre les sensations et les idées, et entre le corps et l'esprit.

NOTES

1. Charles Bonnet, *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, (Copenhague, 1760); réédition Hildesheim et New York: Olms, 1973, pp. 10-11. Sauf indications contraires, toutes les références de pages se rapportent à cet ouvrage — rappelé par la suite sous l'abréviation *EA*, lorsque cela s'avérera nécessaire par mesure de clarté — et sont faites au fil du texte, ainsi qu'il en est des références à ses autres œuvres. Les majuscules, la ponctuation et les italiques dans les citations sont de Bonnet.

Pour une étude comparative des statues de Condillac et de Bonnet, voir Albert Lemoine, *Charles Bonnet de Genève, Philosophe et naturaliste* (Paris: A. Durand, 1850), pp. 116-47. Lemoine félicite Bonnet de sa méthode patiente et rigoureuse mais lui reproche de n'avoir pas amené sa statue, comme le fait Condillac, jusqu'au niveau d'un homme dont tous les sens sont opérationnels.

2. Charles Bonnet, *Essai de psychologie; ou considérations sur les opérations de l'âme, sur l'habitude et sur l'éducation* (Londres, 1755); Hildesheim et New York: Olms, 1978, voir notamment pp. 153-54. Les références empruntées à cette oeuvre sont indiquées par l'abréviation *EP*. Rédigé sur un ton très timide, l'*Essai de psychologie* paraphrase les arguments d'autres philosophes et fait de nombreuses conjectures et propositions hypothétiques. Apparemment, Bonnet n'a pas encore trouvé ni sa voix authentique ni sa propre méthode. En contraste frappant avec le rythme de l'*Essai analytique* dont Bonnet consacre la plupart des pages aux deux sensations, cet ouvrage progresse rapidement, en tout juste vingt-sept pages, de la conception du fœtus jusqu'aux idées du bien et du mal, pp. 5-32.
3. Charles Bonnet, *Principes philosophiques sur la cause première et sur son effet* (Londres, 1755); réédition, Hildesheim et New York: Olms, 1978, pp. 296-98. À l'édition originale de 1754 et à celle de 1755 de l'*Essai de Psychologie*, Bonnet ajouta cette autre partie distincte. Cet ouvrage sera mentionné ci-après par l'abréviation *PP*.
4. La méthode de Bonnet est ici comparable à celle qu'il approuve dans l'*Essai de psychologie* [244] concernant l'éducation du jeune Architas doté du sens de la mécanique. Le mouvement du connu vers l'inconnu est doublé d'un mouvement du simple vers le complexe. Le processus par lequel nous apprenons doit toutefois être parfois inversé pour expliquer l'état actuel de notre être. En décrivant sa méthode analytique pour la première fois, Bonnet utilise l'expression « du composé au simple » [*EA* 1]. Mais lorsqu'il développe ce qu'il entend par là [2] et récapitule sa méthode [65], il est clair qu'il procède du simple au composé.
5. Continuité, gradation et plénitude sont les principes sous-jacents à la vision de l'univers comme une Chaîne des Êtres, vision qui

prévaut au dix-huitième siècle. Du fait de son insistance sur la continuité de la Chaîne, Bonnet contribue grandement à renforcer cette vision. Voir Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (1936); réédition Cambridge, Mass. et Londres: Harvard University Press, 1978, pp. 183-287, notamment pp. 230-31, 235, 275, 283. Lovejoy cite *La Contemplation de la nature* de Bonnet (1764-65) et remarque que l'auteur est prompt à associer l'homme et le singe dans la Chaîne continue des Êtres.

6. Bien qu'au chapitre XXI et au-delà il continue à présenter d'autres sensations olfactives à la statue et finit par lui « ouvrir » les oreilles [507], sa méthode reste essentiellement inchangée. Son analyse approfondie de l'odorat « peut s'appliquer facilement aux autres sens » [538].
7. Aux facultés de mémoire, imagination, volonté et liberté, j'ai ajouté attributs ou sentiments, personnalité, plaisir et douleur, et désir, du fait que Bonnet traite de ces facultés en ces termes ou bien les regroupe.
8. Ainsi que je suis sur le point de le démontrer, cette différence n'est pas une division discontinue.
9. C'est seulement plus loin dans l'*Essai* [145] que Bonnet reconnaît que les sensations entretiennent une relation particulière avec le plaisir et la douleur. Toute sensation est invariablement accompagnée de l'un ou de l'autre. Voir également les pages 96 et 97 suivantes.
10. Bonnet se borne à rechercher les « faits » qui consistent en grande partie à « connaître l'*Ordre* dans lequel les Choses se succèdent » plutôt que leurs causes dont bon nombre nous restent inconnues [93-95].
11. La représentation que se fait Bonnet de l'âme en tant que force active remonte à Leibniz. Voir Georges Bonnet, *Charles Bonnet (1720-1793)*, Paris: M. Lac, 1929, p. 87.
12. Dans sa thèse, Lemoine remarque les différentes manières dont Locke et Bonnet conçoivent la réflexion. Bonnet n'en fait qu'une forme supérieure de la sensibilité; alors que pour Locke, elle est « synonyme de la conscience et s'oppose à la sensation; la réflexion de Bonnet est synonyme de l'attention et s'oppose à l'exercice involontaire de la sensibilité et de l'intelligence ». Voir Albert Lemoine, *Charles Bonnet de Genève, Philosophe et naturaliste*, p. 116.
13. En dépit de sa vaste expérience avec les plantes et les animaux, Bonnet maintient la notion d'un *continuum* artificiel de la matière inorganique vers la matière organique. Voir Lorin Anderson, « Charles Bonnet's Taxonomy and Chain of Being », *Journal of the History of Ideas*, 37, 1976, 45-58. Anderson explique le « zèle » avec lequel Bonnet s'intéresse à la ressemblance entre l'homme et le singe dans une perspective qui ne situe plus les connections dans le

- temps, comme le fera l'évolutionnisme au dix-neuvième siècle, mais dans un « arrangement statique » [45-46; 54-55].
14. Il n'est pas inutile de répéter que les opérations de l'esprit, si différentes soient-elles de celles du corps n'en sont pas séparées selon le point de vue sensualiste de Bonnet. Bonnet n'explicite clairement ce sujet que plus tard dans son essai.
 15. Voir ma discussion sur l'attention ci-dessus pp. 98-99.
 16. Avec l'acquisition et la dégradation des sensations, l'économie de notre être s'apparente à l'économie de l'argument de Bonnet dans lequel les témoignages en faveur de la primauté des sens dans la détermination des idées sont d'abord accumulés puis dispersés parmi les diverses facultés. Le contenu et la forme se complètent.
 17. Dans l'*Essai analytique*, Bonnet utilise un système élaboré de renvois numérotés, basé sur les diverses parties d'un chapitre donné. Un chiffre est placé au début de chaque partie et repris par la suite entre parenthèses pour renvoyer à la partie correspondante.
 18. Selon Lester G. Crocker, dans l'intérêt que Bonnet porte au *continuum* corps-esprit, il suit la théorie de l'association d'idées de David Hartley. Voir son article sur Bonnet dans *The Encyclopedia of Philosophy*, New York et Londres: Macmillan and the Free Press, 1967, t. 1, p. 345.

Philosophiques

philosophiques

Alain Boutot, *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, Paris, Presses Universitaires de France, (Philosophie d'aujourd'hui), 1987, 350 p.

Georges Leroux

Volume 19, numéro 1, printemps 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027175ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027175ar>

[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

Leroux, G. (1992). Alain Boutot, *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, Paris, Presses Universitaires de France, (Philosophie d'aujourd'hui), 1987, 350 p. *Philosophiques*, 19 (1), 113–122. <https://doi.org/10.7202/027175ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1992

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/>

ÉTUDES CRITIQUES

ALAIN BOUTOT, *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, Paris, Presses Universitaires de France, (Philosophie d'aujourd'hui), 1987. 350 p.

par Georges Leroux

L'intérêt de Heidegger pour l'histoire de la philosophie n'est pas un caractère accidentel de sa pensée. Il ne l'aborde pas comme l'objet d'un savoir historiographique, mais il la produit comme le cœur même de son entreprise. Pas un instant, il ne doute de la possibilité d'avoir un accès immédiat au texte, et cela hors de la distance et des médiations qui résulteraient de l'éclairage par une discipline auxiliaire. L'érudition des philologues, dont le développement fut très important chez ses contemporains, ne l'intéresse guère. Cet accès direct au texte est, bien au contraire, l'exigence la plus forte de sa pensée dans le milieu même de l'histoire de la philosophie, sans qu'il soit besoin de faire intervenir quelque savoir de cette histoire et de ses objets. Si on compare cette attitude à celle de Hegel, on peut voir mieux néanmoins où Heidegger a voulu placer la limite. Là où Hegel a cherché à produire une réincorporation effective de l'histoire de l'esprit, dont l'effet le plus définitif est l'accomplissement de cette histoire dans une fin de la philosophie, Heidegger accepte le développement d'une histoire différenciée qu'il ne récapitule pas et dont il n'est qu'un relais, peut-être rédempteur. Cette différence insistante est celle qui sépare tout effort dialectique de la tâche de l'interprétation. Pour l'histoire de la philosophie pratiquée par Heidegger, c'est l'interprétation qui est constitutive. Si elle doit être libre de la science historique, dans son accès sans médiation à l'impensé de la métaphysique, elle ne peut être libre de toute contrainte historique.

Cette herméneutique a été abondamment moquée. Sa vulnérabilité lui vient de ce qu'elle expose sans défense le rapport de l'interprétation à des thèses sur l'histoire de l'être, dont l'herméneutique est la méthode même. Il n'est pas indifférent en effet à la pensée de Heidegger que les présocratiques soient disposés comme le recueil de cette

pensée qui sera oubliée à compter de Platon. La proposition sur l'oubli est doublement constitutive: d'une part, elle s'élabore elle-même comme la forme originaire du nihilisme, mais elle est aussi bien, d'autre part, le motif de l'appel qui rend possible l'exercice de la pensée dans le travail contemporain de l'interprétation. La pensée doit être vigilance et mémoire de la philosophie. Dit autrement, comme le fil de l'interprétation est gardé vivant, puisqu'il est engagé dans la manifestation de l'être, l'herméneutique ne peut être identifiée à une simple méthode de travail historique sur un objet découpé par le temps, délimité dans un temps absous de sa modernité; elle est travail sur le temps de l'interprétation vivante et en cela elle s'expose à partir de la pensée qui la commande. La proposition sur l'oubli n'est donc pas une thèse quelconque d'histoire de la philosophie, c'est la proposition centrale de la doctrine de l'histoire de l'être.

Voici un livre qui se donne pour tâche d'éclairer avec la plus grande rigueur possible le rapport constitutif de Heidegger à Platon. Il s'agit d'un livre important pour deux raisons principales. Insistons d'abord sur le fait que l'auteur n'a pas de travers anti-heideggerien et qu'il n'est pas non plus un épigone lyrique d'une œuvre difficile à commenter. Il a cherché à tenir une position juste et ouverte, dont le postulat est que l'interprétation de Platon par Heidegger est soumise à une rigueur et à une cohérence qui ne sauraient être déstabilisées par le seul exercice de quelque moquerie philologique. Ce postulat le porte à une attitude d'exposé ouvert qui tranche avec l'hostilité ou le fétichisme qu'on rencontre habituellement, mais il n'empêche pas l'auteur de discuter les critiques les plus importantes, notamment celle de V. Goldschmidt. Il faut ensuite faire remarquer qu'il s'agit du premier ouvrage qui prend en compte la totalité des passages platoniciens disséminés dans l'œuvre publiée de Heidegger, avec le souci d'en restituer la genèse et la progression. Chaque morceau est analysé dans le détail, sa contribution au mouvement d'ensemble est exposée et mise en perspective, et ainsi s'opère un magnifique travail de lecture au terme duquel ce n'est pas tant la métaphysique platonicienne qui se trouve mieux éclairée que son rôle constitutif dans l'histoire de l'être. Platon y apparaît comme une figure focale, qui irradie tout le reste.

Les lacunes et les limites de l'interprétation heideggerienne ne sont pas marquées, dans la mesure où cet effort nous convie précisément à une critique centrée sur le rôle d'une philosophie pour une autre philosophie; l'histoire de la philosophie change en quelque sorte de sens, elle assume une destination herméneutique qui la prive de ses illusions d'objectivité et elle se révèle imprégnée de part en part par la proposition du nihilisme. En cela, l'auteur a raison d'y insister, Heidegger répète paradoxalement le geste de Nietzsche. Il adopte un biais qui est constitutif de sa pensée et qu'il ne sert à rien de désigner comme biais, la question n'étant pas de savoir si Heidegger a raison de représenter Platon comme il le fait, mais

bien de saisir le rôle de cette représentation dans la doctrine de l'histoire de l'être.

Le thème central par lequel se marque la position de Platon dans l'histoire de l'être est celui du déclin. Une analyse exhaustive du commentaire de la métaphysique platonicienne chez Heidegger doit donc tendre à exposer la signification de ce déclin, à en mesurer les raisons, à jeter toute la lumière possible sur une interprétation de l'histoire de la pensée qui se détermine par l'oubli. Même si les textes consacrés à Platon sont peu nombreux, l'inventaire de l'enseignement de Heidegger révèle une préoccupation quasi constante à travers le questionnement sur le nihilisme. Toujours Platon réintervient obliquement, notamment dans la réflexion sur Nietzsche. De même, très peu de textes cardinaux de Platon semblent avoir sollicité Heidegger: l'allégorie de la Caverne, le passage sur le Bien, quelques passages du *Sophiste*. Mais cela ne doit pas abuser. Une seule thèse platonicienne engage, dans sa récurrence, l'interprétation du déclin, et elle constitue pour Heidegger l'épitomé du platonisme, le geste par lequel Platon dénature l'effort philosophique originel: la position de l'être en tant qu'*étantité* (*Seiendheit*). Se détournant de la vérité de l'être, de l'être en tant qu'être, Platon limite la philosophie à la seule considération de l'essence de l'étant. C'est sur le fond de cette proposition originaire de l'interprétation de Heidegger qu'il faut replacer le sens primitif du nihilisme: le nihilisme, c'est d'abord et avant tout l'oubli de l'être.

C'est donc cette thèse centrale qui est retournée de toutes les façons dans tous les textes où la pensée de Platon est convoquée. Dans le geste fondateur de la métaphysique, Heidegger cherche à dégager le contenu impensé qui a marqué de son empreinte la suite de la philosophie. L'accès à cette loi cachée ne peut s'effectuer sans violence, l'interprétation doit en effet « forcer » l'oubli et le nihilisme dans la pensée de la présence et de l'idée, elle doit en révéler le pouvoir de négation et d'absence. Il ne faut pas se surprendre, même si on peut le déplorer, de ce que Heidegger revienne toujours aux mêmes motifs du platonisme: ce n'est pas l'ensemble de la pensée de Platon qui le sollicite, mais seulement le détour fondateur du nihilisme. Si donc cette interprétation doit être analysée, ce doit être sur le fond de son propre *télos*. À ce précepte, le livre de Alain Boutot souscrit entièrement; pour lui, la rigueur et la cohérence de l'approche heideggerienne ne sauraient être mesurés à des critères étrangers au projet de saisie du nihilisme. C'est la portée même de la question de Heidegger qui engage la validité de l'interprétation, même au prix de la violence. Sauf à retirer à une philosophie le droit de l'incorporation de l'autre, ce précepte ne peut être démis. La vérité de l'histoire de la philosophie n'appartient plus aux doctrines philosophiques prises en elles-mêmes, elle appartient à l'élaboration de l'impensé qui s'effectue dans l'interprétation de l'histoire de l'être. Cette élaboration se donne à nous comme une appropriation dont le destin est un dépassement et un salut.

Le livre se divise en deux parties. La première expose la lecture de Platon chez Heidegger. Dans un premier moment, l'auteur analyse les présupposés de l'idéalisme platonicien, notamment l'identité de l'être et de la présence constante. De cette identité, Platon tire l'exigence de l'idée. Un deuxième moment est consacré à l'idéalisme platonicien proprement dit; on peut le caractériser comme une identification de l'être et de *l'a priori*, mais aussi comme l'onto-théologie du Bien. Un troisième moment décrit les conséquences de cet idéalisme sur la logique (la question de la vérité), la physique (la question de la *chôra*) et l'esthétique. La deuxième partie, beaucoup plus courte, analyse la postérité du platonisme: la métaphysique n'est-elle que la répétition historique du platonisme? On cherche à montrer ici comment la condition de possibilité kantienne et la valeur nietzschéenne constituent de telles répétitions. Le livre se clôt par une réflexion sur l'enjeu, pour Heidegger, de la dénonciation de l'histoire du platonisme comme histoire de l'oubli de l'être.

Ce parcours représente certainement la nécessité la plus interne du platonisme: de l'exigence de la présence constante, Heidegger passe à la position de l'essence éternelle de l'étant comme idée. La question: « qu'est-ce que l'étant? » manifeste son caractère déterminant dans toute l'œuvre platonicienne, puisqu'elle conduit inéluctablement à la séparation de l'être et de l'étant et plus profondément à la négation du caractère d'être de l'étant: l'étant sensible est privé du privilège ontologique, puisque la philosophie recherche seulement ce qui est « étamment étant » (c'est ainsi que Heidegger traduit *ontôs on*). Sur ce point, le livre de Alain Boutot montre une évolution importante dans l'attitude de Heidegger à l'égard de Platon: à l'époque de *Être et Temps*, Platon apparaît comme celui qui a posé dans le *Sophiste* la question du « sens d'être » et Heidegger ne peut que le répéter, tout en montrant les insuffisances de son élaboration quant à la question de la compréhension de l'être par le *Dasein*. Plus tard cependant, à l'époque de « La doctrine platonicienne de la vérité », Platon est rejeté: la question sur l'étant est oubliieuse de l'être, elle s'abolit dans la détermination métaphysique de l'essence, de l'*ousia*. C'est cette thèse qui est centrale, citons-la telle que l'expose l'auteur:

L'*ousia* n'est pas l'être comme tel, mais l'être pensé relativement à l'étant comme étantité commune à tout étant. En pensant l'être comme *ousia*, Platon inaugure en quelque sorte l'histoire de l'oubli de l'être (p. 53).

Dans cette présentation, dont l'énoncé est récurrent, l'importance du « comme tel » ne doit pas être mésestimée; on laisse entendre en effet que d'une certaine façon, qui ouvre sur le nihilisme mais qui néanmoins demeure une pensée, l'*ousia* dit quelque chose de l'être, mais non pas comme tel. La préséance du « comme tel » sur toute autre forme d'appréhension est déjà le signe du privilège des présocratiques qui, ignorant la différence ontologique, ont accès à une appréhension non sédimentée.

De cette première détermination on passe à la position de l'horizon du temps: l'être signifie être présent constamment, et l'*ousia* devient donc *parousia*. L'idée est éternelle et Heidegger insiste sur le rapport problématique de cette éternité au temps de la compréhension; cette critique l'amène à juger sévèrement la conception platonicienne de la temporalité de l'être, dans la mesure où elle demeure prisonnière d'une représentation cosmologique et mathématique du temps du « maintenant », injustement oublieuse d'une temporalité originaire à laquelle faisait signe le concept du *kaîros*.

Il appartient au concept de l'idée (*eidos, idea*) de consommer ce qui n'était jusque là que présupposés. Alain Boutot montre nettement les différences entre l'idée platonicienne et l'idée moderne: il ne s'agit pas de représentations, ayant leur lieu dans un sujet. Pour Platon, et les Grecs en général, Heidegger le répète souvent, « l'homme n'est absolument pas sujet ». L'idée est identique à l'*eidos*: elle exprime l'aspect des choses sous le rapport de leur quiddité. Heidegger se montre donc attentif à ce qui se joue dans la langue de la métaphore de l'aspect visible: « On n'en a pas fini avec l'extraordinaire... » écrit-il au sujet de ce paradoxe de l'aspect invisible de la chose. Bien étrangère à la représentation, l'idée platonicienne trouve ici son interprétation comme « auto-présentation de l'étant lui-même ». Boutot insiste à juste titre sur la coupure qu'instaure cette interprétation avec le néo-kantisme dominant à son époque. En-deça de la condition de possibilité de la pensée, Heidegger veut redécouvrir chez Platon la manifestation.

Comment la détermination de l'idée est-elle la cause du déclin? La réponse se tient dans l'écart qui la sépare de la *physis*, « mot fondamental » (*Grundwort*) de la pensée grecque des origines. Boutot consacre une belle section de son ouvrage à exposer l'interprétation heideggerienne de ce terme originaire, dans lequel se condensent toutes les significations primitives de l'être: l'*éclosion à partir de soi-même, le paraître s'épanouissant*. Dans quelle mesure l'idée qui procède de la *physis* en vient-elle à produire la séparation constitutive de la métaphysique? Heidegger n'écrit-il pas, à plusieurs reprises, que Platon ne rompt point avec le premier commencement de la pensée? Le déclin s'annonce quand l'idée prend la place de l'essence originaire, quand elle se substitue à la *physis* au lieu d'en demeurer le déploiement: « Ce qui reste décisif, écrit Heidegger, ce n'est pas que la *physis* ait été caractérisée comme *idea*, c'est que l'*idea* s'installe comme l'interprétation unique et déterminante de l'être ». Ou encore: « Le visage que fait la chose est maintenant décisif, non plus la chose elle-même » [*Einführung in die Metaphysik, Gesamtausgabe, Bd 40*, p. 191 et p. 192; trad. fr., pp. 186-87]. Comme toute la signification de ce déplacement n'apparaît que dans le rapport de l'idée à ce qu'elle vient occulter, l'interprétation de Heidegger demeure suspendue à la doctrine de l'être. On verra que le livre de Boutot ne cherche pas à élucider ce rapport, dont

l'indétermination énigmatique appellerait un deuxième temps de sa critique.

Il est important de bien préciser à ce stade la signification du nihilisme: la chose qui s'épanouissait dans la présence se trouve maintenant niée, elle n'est plus rien et elle est reléguée derrière son aspect eidétique. Cette première version du nihilisme peut donc se présenter ainsi: « Tout idéalisme à vrai dire, dans la mesure où il accorde la préséance à l'idéal et à l'idéal sur le réel, sur la *res*, est d'une certaine façon "nihiliste". Platon, le premier idéaliste, est aussi et corrélativement le premier nihiliste » (p. 132). Cette interprétation, en apparence paradoxale, n'est pas remise en cause par Boutot, qui s'applique plutôt à en montrer la fécondité pour une histoire de l'être. Elle se confirme par l'analyse de *l'a priori*: l'être apparaît depuis Platon comme ce qui est antérieur (anté-cédent, *Vorherige*) à l'étant, il est le premier (*proteron*). En abandonnant l'être à ce statut apriorique, la métaphysique renonce à le penser *comme tel*; elle s'accommode de sa séparation et ainsi se trouve renforcé le nihilisme de l'idée.

Cette interprétation ne serait pas achevée si elle se révélait incapable d'intégrer dans le nihilisme ce qui semble d'emblée en constituer la réfutation: l'idée du Bien. Comment concilier en effet le nihilisme avec l'affirmation positive du livre VI de la *République*? Quelle est, dit autrement, la négativité du Bien quand on cherche à en situer l'effet dans l'histoire de l'être? Quel être est nié par le Bien? Heidegger en situe l'approche au niveau de ce qui est « apte » (*das Taugliche*): le bien, c'est posséder une aptitude déterminée. On se trouve dès lors au-delà de toutes les connotations morales et théologiques de l'interprétation chrétienne de ce passage célèbre. Est-ce suffisant pour comprendre l'essence « agathoïde » de l'*idea* platonicienne? En quel sens, notamment, ne satisfait-elle pas aux exigences d'au-delà dans lesquelles Heidegger invite à reconnaître la pensée de l'être? Boutot montre qu'en fait Heidegger refuse à la transcendance du Bien le dépassement du plan ontique: elle demeure en effet une idée, elle ne permet aucune ouverture sur un au-delà de l'étantité. Il reviendra à Plotin de proposer une interprétation du Bien qui puisse être compatible avec la requête de Heidegger. Mais celui-ci, peut-être en raison des rapports étroits entre le néoplatonisme et le christianisme, n'a jamais considéré l'Un plotinien comme un dépassement des apories de *l'ousia*.

Sur ce point central de son interprétation, Heidegger semble avoir beaucoup hésité et un des mérites de cette section du livre est de le montrer avec netteté. On peut distinguer avec l'auteur trois variantes: en 1929, dans *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger voit la transcendance du Bien comme une préfiguration de la transcendance du *Dasein*; en 1935, dans *L'Introduction à la métaphysique*, Heidegger insiste sur la transcendance du devoir sur l'être et enfin, en 1940, dans *Le nihilisme européen*, la transcendance de l'essence sur ce dont elle est l'essence. Ici réside l'enjeu de l'ensemble de l'interpré-

tation, puisque pour Heidegger il est essentiel d'accentuer le caractère d'idée de l'idée du Bien, au détriment de son caractère exceptionnel de cause transcendante. Plusieurs textes témoignent de ce travail intensif sur le Bien comme ce qui rend apte l'étant à être étant: « Être se montre dans le caractère du rendre possible et du conditionner. Ici est effectué le pas décisif pour toute métaphysique par quoi le caractère "*a priori*" de l'être reçoit du même coup la vertu d'être condition » [Nietzsche, II, p. 226; trad. fr., p. 180]. Cette lecture laisse de côté non seulement les métaphores de la causalité (paternité, fécondité), mais encore les expressions mimétiques (trace, empreinte, participation) qui engagent si fortement la métaphysique platonicienne vers les solutions monistes qui interviendront après. On aurait tort cependant de croire que la critique de Heidegger s'exerce à l'endroit du dualisme qui caractérise les thèses de la causalité; dans ce dualisme, ce n'est pas tant l'écart ou la séparation qui fait obstacle à la pensée de l'être, puisque celle-ci est toujours déjà intriquée dans le jeu de la différence, mais l'oubli de cette différence dans le privilège exorbitant de l'*ousia*.

Même si l'auteur garde ici la réserve qu'il s'est donnée pour consigne de lecture, on ne peut s'empêcher de noter à quelles limites extrêmes l'interprétation du Bien comme « condition » tend le concept du nihilisme; dans la proposition de l'onto-théologie, en effet, il s'en faut de peu que l'ensemble du modèle n'éclate. Ce n'est plus seulement l'étantité de l'essence qui « annule » ou « néantise » l'être, en ruinant l'indissociable unité originelle de la manifestation de la *physis*; ce n'est plus le caractère a priorique et idéal de l'idée, mais c'est le surcroît même que Platon a voulu conférer au monde des Formes intelligibles qui se trouve réinterprété dans la conceptualité kantienne de la condition de possibilité. Le néo-kantisme qui avait été rejeté sur le plan de l'idée reçue comme aspect et non comme représentation fait ici retour de manière non critique.

Cela est-il acceptable? Il faut peut-être sur ce point briser avec la neutralité de l'auteur: ce qui peut être entendu de l'idée ne saurait l'être en général du Bien, au risque de parvenir à une torsion inadmissible. En effet, si le Bien est pure condition de possibilité, on devra accepter qu'il finisse par s'effacer derrière l'étant, satisfaisant ainsi au thème de l'oubli. L'être comme bien devient donc selon Heidegger pur supplément, « ce qui au regard de la prépondérance de l'étant est simplement toléré en tant que condition de possibilité de l'étant » [Nietzsche, II, p. 229; trad. fr., p. 182]. Cette conclusion est incompatible avec tout ce qui est central dans la *République*.

Deux choses frappent à ce stade de notre lecture: d'abord, il est remarquable que des prémisses de lecture assez rigoureuses se montrent fécondes pour faire valoir la lecture que fait Heidegger de la thèse platonicienne des Formes intelligibles (c'est ainsi, selon les suggestions répétées de Cherniss et de Brisson qu'il faudrait

toujours qualifier l'*eidōs*) et que ces mêmes prémisses produisent des absurdités lorsqu'on les applique à la thèse métaphysique du Bien. Cette question, mal débrouillée dans l'ouvrage, semble tributaire de la rémanence des concepts néo-kantiens dans les textes qui gravitent autour du commentaire de Nietzsche. Ce n'est pas n'importe quelle différence entre l'être et l'étant qui peut être rendue responsable de l'avènement du nihilisme; et plus profondément, peut-on accepter de penser comme nihilisme, même dans le sens que donne Heidegger à ce terme, la thèse même par laquelle Platon a cherché à dépasser le simple dualisme ontologique des idées en lui donnant un fondement? Là où il y aurait une ouverture pour montrer les déplacements opérés par Heidegger et évaluer leurs conséquences, Boutot se limite à un exposé dont l'abstention est sans doute conforme au principe de sa lecture, mais sur ce point central, il faut le déplorer.

La présentation de la constitution de l'onto-théologie laisse en effet loin derrière la question du nihilisme, quelle que soit la version qu'on en adopte. Il y a ici, pour ainsi dire, un abîme sur lequel l'interprétation de Platon s'est développée et qui ne saurait être simplement assujéti au nihilisme ontologique. Même si on accepte de laisser de côté tous les aspects constitutifs de la pensée de Platon qui sont nécessaires à une interprétation cohérente, comme c'est le cas par exemple de l'âme, véritable acteur du drame platonicien, mais absolument absent ici, on ne peut, pour suivre Heidegger, replier toute la différence ontologique induite par une doctrine des formes sur une interprétation qui doit se soutenir du néo-kantisme pour en maintenir le nihilisme. L'âme n'est que le plus central des éléments mis dans la marge, il faudrait aussi prendre en compte les aspects narratifs de la *République* dont l'interprétation de la causalité dépend plus qu'on ne le croit d'ordinaire. Ces éléments prennent encore plus de relief quand on les associe au *Phèdre* et au *Timée*.

Dans la deuxième partie de l'ouvrage, l'auteur étend à la considération de l'ensemble de l'histoire de la métaphysique les analyses qui ont précédé. C'est l'ensemble de la métaphysique qui vient à servir la catégorie du nihilisme: toute la philosophie est ancrée dans l'histoire de l'oubli de l'être, à proportion précisément qu'elle n'a fait que poursuivre le geste de Platon. Essentiellement, Heidegger renvoie ici à Kant et Nietzsche. La défaillance ou la défection de l'être se perpétue dans la différence des conditions de possibilité de l'expérience et de l'objet de l'expérience, dans la différence de la valeur et de la vie. « Dans chacun de ces couples, qui représentent autant d'étapes décisives dans l'enfouissement de la première pensée grecque, la vérité de l'être comme tel reste absente » (p. 261). La question soulevée par ce « comme tel » est insistante, mais elle ne trouverait sa résolution que dans un développement sur l'être absent. Même la proposition néoplatonicienne d'une hénologie ne saurait être rapprochée de la visée de Heidegger et l'auteur, à juste titre, fait ici état des réserves de Pierre Hadot.

C'est la figure de Nietzsche qui reçoit l'éclairage le plus important, dans la mesure où elle semble avoir inspiré la lecture de Heidegger. Les différences d'approche se montrent finalement plus importantes que les similitudes. Au-delà de leur commune détermination du platonisme comme nihilisme et au-delà de leur admiration des présocratiques, Heidegger ne voit chez Nietzsche qu'épuisement et achèvement du nihilisme. L'oubli de l'oubli de l'être se consomme dans l'illusoire renversement des valeurs, dans l'illusoire renversement du platonisme. Cette inversion demeure prisonnière de la différence et en ce sens le nihilisme de Nietzsche ne peut être identifié au nihilisme que retrace Heidegger depuis Platon, l'oubli de l'être. Plus profondément, Nietzsche n'a pas vu la signification du nihilisme platonicien en tant que « demeurer manquant de l'être ». En conséquence, il s'est rabattu sur une négation banale de l'étant. En remontant aux fondements ontologiques de l'interprétation nietzschéenne de la métaphysique, Heidegger en demeure-t-il tributaire? La réponse de Boudot demeure ici très approximative: il hésite à trancher entre la différence instituée par l'interprétation du nihilisme et les ressemblances dans le rapport à la pensée grecque. Cette hésitation constitue de fait la matière d'une autre recherche.

Si l'attitude de Nietzsche peut être dépassée, ce ne peut être que par le travail de l'interprétation comme remémoration; contre l'oubli institué par le platonisme, oubli qui se redouble dans le fait qu'il est lui-même occulté par le seul souci de l'étant, l'interprétation doit chercher à produire des effets de reconnaissance. Heidegger en parle comme d'une tâche: délaisser le platonisme, se remettre à l'écoute de ce qui a été oublié. Dans la visée de cette tâche se trouve réintroduit le dévoilement, c'est-à-dire la positivité de ce qui a été nié par la doctrine platonicienne de la vérité. Le platonisme n'apparaît finalement comme époque de l'histoire de l'être que pour être renversé et dépassé. L'importance de son interprétation vient donc de ce qu'il constitue la pure négativité de la pensée de l'être. Ce que le délaissement de cette négativité permet de penser, seule une interprétation de l'être heideggerien permettrait de le formuler. Le livre d'Alain Boudot s'achève sur cette perspective, il lui suspend toute sa lecture du platonisme, mais il demeure sur le seuil d'une élaboration qui, délaissant Platon, ferait son chemin dans l'œuvre de Heidegger.

Malgré des réserves qui ont trait fondamentalement aux principes de l'herméneutique heideggerienne, ce livre accomplit un travail qui s'imposait depuis longtemps: mettre à nu l'extraordinaire réappropriation de la métaphysique platonicienne accomplie par Heidegger, au titre même de la constitution de l'interprétation. La violence faite aux textes s'efface dès lors qu'on admet les principes de cette réappropriation: l'herméneutique se constitue de cette violence, elle instaure un dialogue avec le texte ancien dont la légitimité ne provient pas des protagonistes. Ni l'interprète, ni l'interprété ne se donnent

comme dépositaires d'une vérité qu'il s'agirait d'exhumer. Bien plutôt, le mouvement d'avancée et de retrait, jusque dans la dissimulation, que Heidegger prédique de l'être semble commander le jeu même de la philosophie; c'est à lui, en ce sens, qu'appartiennent l'appel et la convocation dont l'interprète cherche à restituer l'écoute. La doctrine de l'être circonvient donc entièrement le projet interprétatif et interdit de le mesurer autrement. Le livre d'Alain Boudot se montre parfaitement fidèle à cette situation de l'interprétation. Il fait voir l'inutilité d'entreprises de critique se réclamant de critères étrangers à cette herméneutique, en même temps qu'il éclaire la rigueur et la cohérence de cette herméneutique prise en elle-même. En quittant ce livre, la polarité de l'interprétation de l'œuvre platonicienne se fige, en se condensant dans la double figure de Plotin et de Heidegger: dans l'exercice d'une même violence, Plotin a produit l'interprétation qui allait soutenir philosophiquement le christianisme et Heidegger a voulu achever la déconstruction qui ouvrirait la possibilité d'une autre pensée, encore à venir.

*Département de philosophie
Université du Québec à Montréal*

Philosophiques

philosophiques

Christian Atias, *Savoir des juges et savoir des juristes. Mes premiers regards sur la culture juridique québécoise*, Montréal, Centre de recherche en droit privé et comparé du Québec, 1990.

Robert Hébert

Volume 19, numéro 1, printemps 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027176ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027176ar>

[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

Hébert, R. (1992). Christian Atias, *Savoir des juges et savoir des juristes. Mes premiers regards sur la culture juridique québécoise*, Montréal, Centre de recherche en droit privé et comparé du Québec, 1990. *Philosophiques*, 19 (1), 123–129. <https://doi.org/10.7202/027176ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1992

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/>

CHRISTIAN ATLAS, *Savoir des juges et savoir des juristes. Mes premiers regards sur la culture juridique québécoise*, Montréal, Centre de recherche en droit privé et comparé du Québec, 1990.

par Robert Hébert

D'aucuns le savent: il existe depuis quinze ans dans la province de Québec une extraordinaire renaissance intellectuelle, renaissance qui ne passe plus par les chemins de la littérature ou des sciences humaines, encore moins par la philosophie officielle, suffisante bien que frileuse à son stade olympique, mais par la recherche et l'enseignement du droit. Plusieurs facteurs expliquent cette renaissance. Ce n'est pas le lieu ici de développer d'autant plus que cette pensée juridique qui renaît, produit et s'écrit n'est pas incompatible avec une certaine crise de fond « sociétale », comme nous le verrons peut-être au prochain Sommet de la Justice, en février 1992, à l'heure où le nouveau Code civil vient d'être adopté, non sans pénibles contorsions.

À cela s'ajoute une dimension de longue durée qui détermine les conditions globales et quotidiennes de la recherche du droit: contrairement aux neuf autres provinces du Canada, le droit québécois est un droit mixte dont la source événementielle est la Cession diplomatique de l'an 1763. En gros, depuis l'Acte de Québec (1774) qui réservait le « *property and civil rights* » à la coutume de Paris jusqu'à l'entreprise du Code civil du Bas-Canada (1866) inspiré du Code Napoléon de 1804 et incorporé à l'AANB. Droit civil de la famille romano-germanique greffé sur une *common law* qui l'a marqué par la procédure, enclavé à l'intérieur d'un droit public et d'un droit criminel anglais¹. Cette particularité de mixture se retrouve aussi en Louisiane, en Écosse, en Afrique du Sud; autrement aux Philippines, au Ceylan, à Porto-Rico. Fascinés, beaucoup d'observateurs et de juristes étrangers ont travaillé là certaines problématiques classiques de droit comparé (réception du droit étranger, « *legal transplants* », histoire des administrations coloniales...). Ce métissage juridique, civilisé (pour ne pas parler de l'autre en Nouvelle-France, joyeusement sauvage) est donc une pratique vieille de deux siècles et quart.

C'est de ces grandes eaux qu'émerge un livre extrêmement stimulant de Christian Atlas, professeur à l'Université d'Aix-Marseille et avocat à la Cour d'appel d'Aix-en-Provence, Boulton Senior Fellow de l'Université

McGill. En 1987, cet ouvrage était annoncé comme paru sous le titre suivant: *Premiers regards sur la culture juridique québécoise*. Je me suis mis sur la piste d'autant que je m'intéressais au procès Guibord (1870: entre droit canonique, intégrisme et premier Code civil) et que la culture juridique des hommes du XIXe siècle m'interrogeait, celle par exemple de Maximilien Bibaud, auteur d'un *Essai de logique judiciaire* (1852) ou de l'avocat Joseph Doutre. En fait le livre est paru l'année dernière sous un titre plus explicite. De quoi s'agit-il donc? Atias est le promoteur en France, « en contemplation du seul droit français », de ce qu'il appelle l'épistémologie juridique descriptive dont l'objet est la connaissance du droit en tant qu'elle diffère de celle du législateur et du juge. Elle tend à décrire les attitudes intellectuelles de ceux et celles qui sont censés connaître le droit (notaires, avocats, professeurs de droit, auteurs de doctrine...) et espère approfondir l'analyse du raisonnement juridique qui ultimement concerne le juste. Dans la mesure où le droit québécois dans son ensemble fait cohabiter droit civil codifié et *common law*, les hiérarchies des sources du droit se renversent elles-mêmes, les traditions savantes ne s'orientent plus de la même manière. Atias voit là un test, une épreuve pour ses hypothèses. Qu'est-ce que l'épistémologie juridique descriptive peut apporter à ceux et celles qui s'occupent du droit?

L'ouvrage est divisé en trois chapitres. Le premier chapitre « Une certaine image de la culture juridique québécoise » remplit près de la moitié et donne le motif stratégique de l'auteur: une fine analyse des avatars de l'adage anglais « *our judges are our jurists* ». Contre les témoignages québécois qui se plaignent d'un manque de doctrine et de théories juridiques, contre un « auto-scepticisme intellectuel », Atias veut revenir à l'origine de cet adage, ce symbole chargé de significations auréolées mais nébuleuses. À première vue, l'adage s'identifie à la *common law*, *judge-made law* par excellence, et ne serait que le corollaire de la règle du précédent; cependant il faut relativiser parce que la *common law* n'a jamais méconnu l'influence des rapporteurs, des grands commentateurs. Au fond, la traduction canadienne-française « nos juges sont nos juristes » depuis l'époque militante d'un juge Mignault — rappelons que ce dernier fut professeur de droit à l'Université McGill avant sa nomination à la Cour Suprême du Canada en 1918 — et autres est essentiellement le symbole d'une culture sur la défensive, historiquement conglomérée à son corps défendant. Sans trop s'arrêter là-dessus, sans vouloir recenser trahisons et déviations, Atias préfère penser cette culture *originale* québécoise en rappelant le génie propre du droit civil, génie qui — à l'opposé du génie inductif anglais — tient à la cohérence interne et à la synthèse normative qu'il permet d'opérer avec un même code. Suit alors, sur le mode d'une mimésis argumentée, une double interprétation de ce symbole qui en démontre l'ambiguïté. Dans une interprétation positiviste, la formule « nos juges sont nos juristes » renvoie au pouvoir institutionnel des juges. C'est parce qu'il agit comme détenteur de l'autorité judiciaire et dans l'exercice de ses fonctions que le

juge exprimerait nécessairement le droit. Il n'y aurait rien d'autre que les juges qui donneraient une réponse décisive, unique à chaque cas-litige. Dans une interprétation non-positiviste cependant, le droit n'est intéressant que pour ses justifications. L'autorité d'une décision tient à la qualité de l'argumentation étayée par les juges, à leur capacité de bien exposer une *ratio decidendi*; par exemple, et malgré le débat, la publication des opinions dissidentes sur le banc peut faire progresser la justice dans une meilleure compréhension des questions-litiges. Le juge ici serait au moins également juriste.

Porte-étendard flottant à tout vent, le symbole doit amener à la connaissance du droit dans sa réalité. Somme toute, les juristes n'ont pas à souffrir d'un complexe d'inutilité! Le deuxième chapitre donne les grandes lignes de l'épistémologie juridique fondée sur la distinction capitale entre savoir judiciaire et savoir juridique. Distinction qui ne répète pas celle de connaissance inférieure/supérieure ni rupture de type connaissance immédiate-commune/scientifique. En fait, juges et juristes ont des fonctions respectives. D'une part, le juge dit le droit (*dicere jus*) dans des conditions procédurales précises où il est en position de tiers impartial; la controverse judiciaire aboutit à une décision exécutoire; en l'espèce, elle doit se terminer; la nature du procès et la prohibition du déni de justice l'imposent. D'autre part, la controverse juridique parle du droit pour des espèces à venir; elle est interminable, fait proliférer anciennes notions et nouveaux problèmes, et le temps participe à la qualité de la réflexion théorique. Juges et juristes, avec leur formations intellectuelles, leurs spécialités, leurs convictions sociales travaillent, critiquent, argumentent ensemble, maintiennent la recherche du juste à l'intérieur du droit. Le savoir juridique forme donc un ordre savant traditionnel pour lequel Atias développe une sorte de phénoménologie de la sédimentation via le langage juridique. Tous les mots-clés du langage juridique sont indéfiniment ouverts, et déjà transportés par l'histoire économique et politique, la sociologie, les techno-sciences, la littérature, la philosophie.

Enfin, le troisième chapitre est une enquête sur l'argumentation juridique au Québec à partir d'un corpus de 108 décisions rendues par la Cour d'Appel en 1985. Après tant d'autres, Atias est frappé par le style des jugements. Contrairement aux juges français — non recrutés parmi les membres d'un barreau comme au Canada —, magistrats de carrière qui livrent des arrêts uniformes et sobres, les juges québécois pratiquent le ton personnel, découvrent plus leur opinion que l'argument lié à des principes, complexifient leur leçon. À l'anglaise, ils citent davantage la jurisprudence que la doctrine, étalent même dangereusement leurs doutes, (leur patinage hybride entre *common law* et tradition civiliste) et s'adonnent à l'art périlleux de la re-définition. Suit alors une analyse comparative du rôle et de la portée des définitions légales. En conclusion, un peu abrupte: la mission des juges et juristes en Amérique du Nord comme partout

ailleurs est de sauvegarder une culture juridique, à cette condition expresse que l'on distingue les uns des autres.

Voilà, je crains de ne pas donner ici un juste aperçu sur la richesse interne de l'ouvrage où il est mentionné, cité, discuté parfois de Kant, Bergson, Bachelard, Meyerson, Kuhn, Kalinowski, Hayek, Ricœur sans oublier une foule de juristes anglo-américains et français... Ne prétendant pas à la critique politique ni même au statut ancillaire d'une science, l'épistémologie juridique rebrasse autrement la question des sources du droit: législation, doctrine, jurisprudence — qu'Atias appelle plus précisément sources d'information sur le droit. Parfait. Ma seule réserve concerne l'arrière-plan canadien de cet adage « nos juges sont nos juristes » qui en fournit le prétexte et le sous-titre. La période à laquelle il est fait allusion est celle des années 1920/1930. Une entre-deux Guerres troublée par la récession économique et le renouveau nationaliste avant et après le statut de Westminster, avec déjà des mœurs américaines et où par ailleurs les rapports entre la France et le Canada français étaient plus ou moins « normalisés » (exotisme culturel et politique, archives, échanges académiques...), ne serait-ce qu'à l'occasion du *best-seller* anamnésique *Maria Chapdelaine*, réimprimé à Paris en 1921. Atias ne fait pas cette histoire sociale des idées ni ne mentionne que la question du pouvoir des juges était un *topos* classique à cette époque, comme on peut le voir avec le livre toujours en circulation de Mr. Justice Cardozo (*The Nature of the Judicial Process*, New Haven, Yale Univ. Press, 1921), faisant même le pont avec les juristes continentaux Gény et Ehrlich. Il est étonnant qu'il ne fasse pas aussi le lien avec Antoinette Maurin, *Le rôle créateur du juge dans les jurisprudences canadienne et française comparées*, Paris, A. Rousseau, 1938 — publiée il y a cinquante ans dans la collection de l'Institut de droit comparé (Paris) dirigée par Lévy-Ullmann qui avait déjà écrit spécialement pour la québécoise *Revue du droit* un article intitulé « De l'utilité des études comparatives », I (mai 1923), pp. 385-398. Revue importante à dépouiller systématiquement pour y décoder les tensions entre les « intégristes » du Code civil et de l'âme canadienne-française de la vieille France, les philosophes néothomistes qui s'aventuraient dans le droit naturel via le droit canonique et les esprits libéraux ouverts aux législations sociales (syndicats, municipalités, assurances, épineuse question du divorce) et donc au droit dit statutaire.

Allons plus loin. La cyclothymique (je préfère ce terme médical à celui de « dialectique ») optimisme/pessimisme entourant la valeur du Code civil s'expose là où on attendrait le moins de détails: un souvenir atlantique en porte-à-faux. Nos juristes sont plutôt prudes sur la chose. Mises à part les festivités diplomatiques et sentimentales du 400^e anniversaire de la découverte du Canada par Jacques Cartier où la France via le Comité France-Amérique avait délégué « ses plus éminents juristes, messieurs Capitant, Josserand et Demogue »

à l'occasion des Journées du *Droit civil Français* (cf. *Livre-souvenir...*, Montréal-Paris, Barreau de Montréal et Librairie du Recueil Sirey, 1936), il faut dépouiller le monumental deuxième *Congrès de la langue française*, entre autres les *Mémoires*, t. II, Québec, Action catholique, 1938. Le programme est impressionnant: Demogue de l'Université de Paris, Perrault, Tellier sur l'esprit français (dans la jurisprudence, le droit commercial, le droit municipal), La Durantaye, juge Fabre-Surveyer, Morin sur les difficultés de la langue française (textes législatifs, plaidoiries...), Mignault sur la « Méthode d'interprétation de nos lois (*stare decisis*) », sept communications sur le statut juridique du français au Canada, en Louisiane et en Nouvelle-Angleterre, juge Rivard sur la dualité de la législation (empiètements, dangers)... Dans la liste des vœux adoptés en assemblée générale, on peut lire ceci: « Que dans l'interprétation de nos lois, les décisions de nos tribunaux reconnaissent le système juridique français basé sur la doctrine et refusent aux arrêts une importance prépondérante et une autorité décisive ». Étonnant malentendu, la doctrine n'ayant jamais ce poids décisif en France! Il y aurait tout un travail à faire sur ce militantisme exotique. Or donc, au mois d'août 1939, s'ouvrait à Québec et à Montréal le *Premier Congrès international de l'Association Henri Capitant* pour la culture juridique française, Montréal, Imprimerie Desmarais, 1940; entre la Grèce, Haïti, Liban et Syrie, Japon, Pologne, Yougoslavie et l'Hexagone élargie, six grandes contributions au nom du Canada (Province de Québec): dans la section « De l'abus du droit dans la responsabilité », Mlle Maurin à côté de l'ancien juge Mignault alors âgé de 85 ans!

Christian Atias semble opérer un transfert de mission des épaules du juge aux épaules du juriste en forçant une distinction essentielle mais néanmoins surannée. Est-ce un même et autre enjeu historique, à son tour de rôle? Dans la *wilderness* bas-canadienne 1920/1930, nos avocats-et-juges-également-juristes chevauchaient tradition continentale et *common law* ayant conscience à distance que les vieilles perruques du Conseil privé de Londres détenaient l'ultime clé de leur interprétation. Mais ce sont eux qui ont aussi accéléré la souveraineté judiciaire du Canada, définitivement acquise en 1949! Aucun juriste français ou américain n'a pu expérimenter cela en connaissance de cause. Écrivant et pensant comme des législateurs, ils cherchaient des alliés pour contrer l'indicible rapport de forces en deçà du droit². Dans la bibliothèque, au prétoire, dans l'aréna politico-culturel, ils étaient la réponse contemporaine « canadienne ou québécoise » au *topos* sociologique du pouvoir des juges; ils constituaient l'épine dorsale et l'épistémologie vivante du droit moins comparé que comparant.

Mise à part cette réserve qui n'est pas de fond mais d'information et de forme quasi cinématographique, *Savoir des juges et savoir des juristes. Mes premiers regards sur la culture juridique québécoise* est un ouvrage inspirant, rempli d'idées, participant à cette renaissance

intellectuelle dont je parlais au début. Effervescence contemporaine d'ailleurs, tant en France qu'aux États-Unis bien que les enjeux ou les combats théoriques prennent une figure très différente³. Je ne sais pas comment civilistes bilingues et *common lawyers* vont recevoir ou voudront bien se servir de cette contribution à la connaissance du droit. Mais à bien des égards, il renforce ma conviction qu'il serait extrêmement utile, intéressant voire agréable pour la « clientèle » cégépienne d'introduire dans le *curriculum* philosophique des éléments de philosophie du droit et de la jurisprudence, à partir des travaux, des publications de tous les juristes œuvrant au Québec. La qualité de la réflexion juridique dans les revues académique ou celles des barreaux est étonnante. Et quoi de plus vivifiant pour l'esprit qu'un bon commentaire d'arrêt, à partir d'un litige un peu « surréaliste ». Quoi de plus territorial, déterminé et déterminant que la pensée d'un droit commun dans un espace que l'on souhaite civil. Logique, théorie de la définition et de l'argumentation, histoire des idées, philosophie de la culture, éthique, philosophie politique, ces domaines de travail pourraient recevoir une inflexion juridique qui est absente au collégial, en fait, même dans le programme des Techniques auxiliaires de la Justice, étrangement axées sur les matières criminelles et l'organisation tic au tac de la police.

Je ne sais trop quelle philosophie du droit l'usage d'une épistémologie juridique descriptive pourrait promouvoir à l'université, mis à part un retour aux sources standards des méthodes, analytiques et continentales. La philosophie officielle pourra-elle un jour nous éclairer sur la chose? Dans la province de Québec, la renaissance intellectuelle via le chemin obligé du Droit a été saisie tout d'abord par les sociologues. Rien de plus significatif que la confession voilée de Guy Rocher, depuis longtemps près des officines des institutions et de l'État, « Le sociologue et la sociologie dans l'administration publique et l'exercice du pouvoir politique », *Sociologie et sociétés*, XII (octobre 1980), p. 45-63. Comme les sociologues ont détrôné les philosophes scolastico-thomistes dans l'*aggiornamento* de Vatican II et de la Révolution tranquille, ainsi les juristes et conseillers juridiques déclasseraient les sociologues de l'après-Référendum? Je lance l'idée. Mais les guerres frontalières de départements (criminologie, science politique, sociologie) face à l'empire du Droit nous laissent sur notre faim. Nous n'avons pas encore une sociologie *historique* du droit qui créerait au nord du 45^e parallèle ses concepts et ses catégories à l'intérieur d'une philosophie du droit mixte. Ou d'une philosophie hybride du droit, dernière énigme d'une culture philosophique québécoise, notre marque de commerce? Entretemps, il est reposant de faire son miel avec les *premiers* numéros spéciaux de *McGill Law Journal* sur l'histoire du droit au Québec (32, n° 3, 1987) et *Anthropologie et sociétés* sur le pluralisme juridique des cultures (13, n° 1, 1989) — cf. l'article de David Howes « La domestication de la pensée juridique québécoise » dont la généralisation des hypothèses (à partir de l'anthropologue

Jack Goody et du cas québécois) devrait piquer les civilistes de tous pays et de toutes nationalités.

*Département de Philosophie
Collège de Maisonneuve*

NOTES

1. Louis Beaudoin, juriste français professeur à l'Université McGill depuis 1947, « La réception du droit étranger en droit privé québécois », in *Quelques aspects du droit de la province de Québec*, préf. de Julliot de la Morandière, Paris, Éditions Cujas, 1963, pp. 3-70. Surtout l'introduction énergique de Maurice Tancelin à F. P. Walton, *Le domaine et l'interprétation du Code civil du Bas-Canada* (1904), Toronto, Butterworths, 1980, « Comment un droit peut-il être mixte ? », pp. 1-33 avec une épigraphe de Montesquieu « Comment peut-on être Persan ? ». Dans une direction un peu différente, cf. R. A. Macdonald, « Understanding Civil Law Scholarship in Quebec », *Osgoode Hall Law Journal*, 23 (1985), pp. 573-608.
2. Relire les éclatantes interventions « *whig* » (anti-tradition politico-juridique française) de Edmund Burke au Bill de Québec (1774), sans oublier l'interprétation philosophique de la Conquête par Raynal, cf. mon anthologie, *L'Amérique française devant l'opinion étrangère 1756-1960*, Montréal, Hexagone, 1989. Nos juristes avaient peut-être traduit et annoté avec ironie le grand juriste Sir Frederick Pollock, *The Genius of the Common Law*, New York, Columbia University Press, 1912, ch. VI « Alliance and Conquest ».
3. Cf. Christian Atias, « Culture juridique américaine et ordre savant traditionnel », *Revue Juridique Thémis*, 20 (1986), pp. 149-167; dans la mesure où il traduit ses découvertes et sa recherche, compléter avec l'autre son de cloche effrayé de M. Krauss, « Nihilisme et interprétation des lois », *ibid.*, pp. 125-134, qui témoigne de la pénétration et de l'expansion polymorphe du derridisme aux USA. À quand l'équivalent québécois de la floridienne revue *Law and Philosophy* fondée en 1981 et imprimée aux Pays-Bas?

Philosophiques

philosophiques

Jean-François Mattéi, (Éditeur), *La naissance de la raison en Grèce*. [Actes du Congrès de Nice, Mai 1987], Paris, Presses Universitaires de France, 1990, 438 pages.

Georges Leroux

Volume 19, numéro 1, printemps 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027177ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027177ar>

[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

Leroux, G. (1992). Compte rendu de [Jean-François Mattéi, (Éditeur), *La naissance de la raison en Grèce*. [Actes du Congrès de Nice, Mai 1987], Paris, Presses Universitaires de France, 1990, 438 pages.] *Philosophiques*, 19 (1), 131–134. <https://doi.org/10.7202/027177ar>

COMPTES RENDUS

Jean-François MATTÉI, (Éditeur), *La naissance de la raison en Grèce*. [Actes du Congrès de Nice, Mai 1987], Paris, Presses Universitaires de France, 1990, 438 pages.

par Georges Leroux

Généalogie, archéologie de la raison: sur cette question quadrillée en tous sens, la philologie du vingtième siècle a fini par rejoindre les préoccupations philosophiques de ceux, plus nombreux qu'auparavant peut-être, que sollicite le destin de la rationalité moderne. Dans un premier moment, qui fut celui de la redécouverte du mythe comme pensée, la philologie, surtout allemande, attacha beaucoup d'importance à mesurer la continuité et la discontinuité entre les formes épiques et tragiques du mythe et la forme philosophique nouvelle. On pense ici aux livres importants de Werner Jaeger, de Hermann Fränkel et de Wilhelm Nestle: ces ouvrages étaient en quelque sorte fascinés par l'évidence. Si la raison grecque devait manifester une origine, ce ne pouvait être que dans une filiation aussi directe qu'éprouvée avec la pensée du mythe. Au-delà de ces premières formulations, l'origine se perd hors langage. Mais il était devenu impensable d'accentuer la coupure entre la mythologie et la philosophie. De ce présupposé, les travaux de Francis M. Cornford en Angleterre et de Pierre-Maxime Schuhl en France se firent l'écho en montrant tout ce que les concepts philosophiques devaient à leurs premières figurations mythiques. Le second moment important de cette philologie fut l'avènement de l'école sociologique française, représentée surtout par les grands travaux de Jean-Pierre Vernant et de Pierre Vidal-Naquet. Leur intuition était riche et profonde: la raison grecque constituait au premier chef, dans son développement comme dans ses formes les plus achevées, le modèle symbolique de l'expérience socio-politique. Cette approche donna lieu à un grand nombre de travaux et sa fécondité fut aussi réelle dans l'étude des textes philosophiques, en particulier Platon, que dans l'analyse du mythe grec. Le nom de Marcel Detienne se trouve au centre de cette entreprise, à laquelle il s'associa très rapidement.

Par l'une comme par l'autre entreprise de la philologie contemporaine, la question de l'origine de la raison fut délestée de son caractère abstrait et spéculatif. Il ne fut plus question de « miracle » grec, la

raison ne naissait pas de rien, son origine n'était radicale que pour ceux qui voulaient demeurer aveugles à la continuité, à la fois symbolique et socio-politique, de l'expérience grecque. En reprenant cette question, les participants du Congrès de Nice ont surtout contribué à montrer où nous en sommes de la démonstration des grandes hypothèses philologiques de notre siècle. Aucune, parmi la trentaine de contributions recueillies dans ce livre, ne cherche à se situer hors du paradigme philologique moderne; un grand nombre par contre le complètent sur des points importants, et notamment sur la question de l'interprétation à proprement parler philosophique du rapport *muthos-logos*. Mais cette interprétation paraît limitée par la difficulté actuelle de situer l'interprétation dans un cadre philosophique particulier (par exemple, dans la pensée de Heidegger). Dit autrement, aucun univers philosophique ne semble imposer son cadre à ces questions de l'origine, élargissant de la sorte les possibilités ouvertes à la philologie. Quelques unes enfin montrent le chemin que doit suivre désormais la philologie, en s'interrogeant sur la multiplicité des interprétations. On peut regretter l'absence dans ces actes de toute réflexion sur la philologie elle-même et sur sa contribution au développement de ces questions de généalogie: la philologie ne constitue pas seulement une science historique, elle s'attache à l'étude des conditions de l'interprétation et son rapport à l'histoire de la philosophie est d'autant plus irréductible que cette histoire cesse d'être commandée par un cadre particulier. Trop d'interprétations philosophiques de ces difficiles textes des origines prolifèrent en se répétant, sans élucider les conditions philologiques de leur propre production. L'histoire de l'interprétation contemporaine, que je n'ai fait qu'esquisser, montre cependant que ces conditions sont déterminantes.

L'éditeur a divisé cet ensemble très riche en cinq parties. D'abord, une partie consacrée à « Parole et raison: une généalogie commune ». On y trouve, entre autres, une réflexion intéressante de Rémi Brague sur les récits du commencement; le motif en est la structure originellement narrative de la causalité. Également dans cette partie, un travail de Luc Brisson sur le rôle de l'écriture; l'auteur s'y montre toujours aussi sensible à la discussion des problèmes posés par l'abandon de l'oralité. La deuxième partie est consacrée à la rationalité mathématique et technique; elle contient notamment une étude originale de Richard Bodeüs sur le jugement des Grecs des premières formes de civilisation. La troisième partie porte sur la théorie de la connaissance et le passage du *logos* à la *noësis*. Cette section est plus composite que les autres, mais on y trouvera une réflexion très riche de Jean Bollack sur les interprétations du *logos* d'Héraclite. Jean Bollack est certainement le meilleur spécialiste de cette méta-philologie, il vient encore de le montrer dans son remarquable travail sur *l'Œdipe roi* (Presses Universitaires de Lille, 1991) et son travail de systématisation herméneutique montre la voie de la philologie à venir. La quatrième partie est également assez composite et on regrettera de ne pas y

trouver plus de travaux inspirés des approches de Vernant et Vidal-Naquet: les rapports de la raison pratique et de la Cité, si on met de côté la contribution remarquable de Pierre Judet de la Combe sur les *Euménides*, méritaient d'être posés d'une manière qui tienne davantage compte d'une approche socio-politique. La cinquième et dernière partie est consacrée à la dialectique platonicienne, forme exemplaire et achevée de la rationalité. Toutes les contributions de cette partie mériteraient qu'on les présente. Livio Rossetti propose un travail sur l'importance des gestes de Socrate dans l'interprétation de la dialectique. La dramatisation de la raison est certainement un des thèmes les plus actifs dans la réinterprétation philosophique actuelle et Rossetti a raison de chercher à y réinscrire la question de l'éloquence gestuelle. Yvon Lafrance expose de front les critiques de la théorie des Idées qui empruntent leurs arguments à une forme de dénonciation de ses composantes mythiques ou archaïques; dans la mesure où il travaille à comparer des interprétations et à les objectiver, ce travail appartient aussi à la méta-philologie et il se situe sur un chemin très prometteur. La contribution de Stanley Rosen constitue une reprise de la question du statut de la poésie; il s'agit d'un texte assez personnel, qui évalue l'argument platonicien. On trouve ensuite un texte du regretté Henri Joly, à qui la publication de ces actes est dédiée; il s'agit d'une des contributions les plus neuves de ce recueil. Joly s'attache à analyser les opérations de classification et de prescription relatives aux étrangers chez Platon. La production de typologies et les discriminations auxquelles elles aboutissent ne sont-elles pas une des caractéristiques les plus récurrentes de la rationalité? Ne constituent-elles pas par ailleurs l'objet privilégié d'une étude des réseaux de rationalités, multiples et divergentes, qui se tiennent derrière l'exercice d'une rationalité grecque peut-être fictive? On retrouvera ici la richesse de perspective qui faisait de son livre *Le renversement platonicien* (Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974), une des lectures les plus originales du logos platonicien. Charles Griswold et Francis Jacques proposent enfin des réflexions sur la raison dialogique.

On s'en voudrait de ne pas mentionner comment le responsable de la publication a voulu ouvrir et fermer ce recueil: l'ouverture a été confiée à Jean Grondin, qui propose une réflexion sur la renaissance de la raison grecque chez Kant. De la conception objective et théologique d'un ordre rationnel du cosmos, qui caractérisait la pensée grecque à la conception subjective et déthéologisée de la raison moderne, un développement qu'on peut interpréter comme une perte et une réduction a conduit au désespoir contemporain de la raison. Jean Grondin montre chez Kant plusieurs points de résistance à cette réduction moderniste et il fait voir comment cette résistance constitue un retour explicite à la conception grecque. Sur la question du fondement de la raison, sur celle de la vocation pratique de la rationalité et sur celle encore de la reconquête de l'idéal de la sagesse, Kant aura voulu recueillir l'héritage grec. Pierre Aubenque donne au

recueil son texte de conclusion; il s'agit d'une réflexion qui, en désamorçant l'idée même de naissance, cherche à montrer la conscience que les grecs avaient des limites intrinsèques de la rationalité. Ces limites sont inscrites dans le projet philosophique lui-même, tel qu'il s'accomplit dans la recherche de la causalité de l'essence, mais aussi tel qu'il se détermine par rapport à l'être fini. À ce projet, l'infini est destiné à échapper et il ne peut donc y avoir d'infinité de la recherche et du progrès, contrairement à ce qui se dispose dans l'ambition moderne du pensable. Le recueil se clôt donc sur ce qui dans l'interprétation de Heidegger permettait un clivage entre l'acceptation et le refus du thème grec de la raison: la position, diversement placée, d'une limite du *logos*.

Département de philosophie

Université du Québec à Montréal



B. Cassin, (Éditrice), *Positions de la sophistique*, Paris, Vrin, 1986, 338 pages.

Louis-André Dorion

Volume 19, numéro 1, printemps 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027178ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027178ar>

[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

Dorion, L.-A. (1992). Compte rendu de [B. Cassin, (Éditrice), *Positions de la sophistique*, Paris, Vrin, 1986, 338 pages.] *Philosophiques*, 19 (1), 134–139.
<https://doi.org/10.7202/027178ar>

B. CASSIN, (Éditrice), *Positions de la sophistique*, Paris, Vrin, 1986, 338 pages.

par Louis-André Dorion

Ce volume rassemble plusieurs communications présentées à l'occasion de colloque sur la sophistique qui s'est tenu à Cerisy en 1984. Nous avons déjà traité (cf. *Dialogue*, vol. 26, n°1, 1987, pp. 196-199) du recueil *Le plaisir de parler*, lequel réunissait celles des communications de ce colloque qui s'intéressaient davantage à la postérité et aux avatars du discours sophistique qu'à la sophistique proprement dite. La très grande majorité des dix-huit études qui constituent le présent recueil se penchent principalement sur la « première sophistique », soit celle qui connut son apogée dans le dernier quart du V^e siècle avant J.C.

G. B. Kerferd, le maître actuel des études sur la sophistique, insiste sur le fait que Platon ne désavoue pas totalement les procédés mis au point par les sophistes. Ainsi en est-il, notamment, de l'*antilogike tekhne*, dont la principale constituante est le fameux *elenchos* (« réfutation »). Platon reconnaît sans peine que l'*elenchos*, dont la principale vertu est de mettre à jour une contradiction dans l'argumentation de l'adversaire, est un outil indispensable pour qui veut « déblayer le terrain »; mais il reproche aux sophistes de s'en tenir uniquement au moment négatif de l'*elenchos* et de ne pas mettre en œuvre les ressources dialectiques qui permettent d'atteindre la vérité (« Le sophiste vu par Platon: un philosophe imparfait » 13-25).

Auteur de traductions remarquées du *Gorgias* et de l'*Euthydème*, M. Canto signe ici une étude d'une rare densité sur les réfutations sophistique et philosophique (« Politiques de la réfutation. Entre chien et loup: le philosophe et le sophiste », 27-51). À l'instar de Kerferd, Canto rappelle que la réfutation est commune au sophiste et au philosophe; mais alors que, pour Kerferd, le dialecticien qui maîtrise la pratique de l'*elenchos* peut très bien se passer du sophiste, Canto croit au contraire que les pratiques sophistiques et philosophiques sont intimement liées dans la mesure où le discours philosophique ne peut avoir un effet réel qu'en se démarquant du sophiste, mais que, pour ce faire, il doit précisément utiliser la méthode de l'*elenchos*, qui est la marque de commerce du sophiste. D'où le constat de ce paradoxe: « En dehors de la réfutation, commune au sophiste et au philosophe, il n'y a donc pas moyen de séparer l'un de l'autre » (34). On reprochera à Canto de n'être pas très sensible aux différentes valeurs du terme *elenchos*; c'est en effet une erreur de croire que ce terme a toujours le sens de « réfutation ». Ainsi l'expression *elenchos tou biou* (45) n'aurait pas le sens de « réfutation de la vie »; cf. aussi *Lois* (X, 890e6-891a2); *Lysias* (II, 47), *Démosthène* (IV, 15). De plus, le traitement du rapport entre l'*elenchos* et le sentiment de honte (48-49) comporte une importante lacune en ce qu'il omet de signaler que le sens homérique d'*elenchos* est précisément « honte » (*Illiade*, XI, 313). Faut-il, dans ces conditions, considérer le rapport explicite que Platon établit entre l'*elenchos* et la honte (cf. *Sophiste* 230b-d) comme le vestige d'une conception ancienne, ou bien ne faut-il y voir rien de plus qu'une pure coïncidence? La question demeure ouverte.

Selon A. Soulez, la dimension pragmatique du discours sophistique n'avait pas échappé à Platon; et, paradoxalement, c'est afin de la mieux combattre que Platon, dans ses dialogues, accorde la parole à la pragmatique sophistique (« Le dire comme acte du sophiste ou: intervention et répudiation par Platon de la pragmatique sophistique », 53-73).

Auteur d'un intéressant commentaire de l'*Euthydème* (*Le philosophe et son double*, Paris, Vrin, 1984), M. Narcy s'emploie à montrer, à partir de trois textes (*Théétète*, *Sophiste* et *Métaphysique* Γ), comment Platon et Aristote se sont efforcés de rendre inopérant le discours sophistique, dont la figure emblématique est Protagoras (« À qui la parole? Platon et Aristote face à Protagoras », 75-90). L'analyse la plus convaincante est sans contredit celle de *Mét.* Γ: la « stratégie » mise en œuvre par Aristote contre le discours sophistique repose tout entière sur la « contrainte » de la signification, ou, en d'autres mots, sur l'équivalence établie entre « dire quelque chose » et « signifier quelque chose ».

Pour R. Sprague, les apories qui avaient pour conséquence de nier l'existence de certains processus, tels l'apprentissage, le mouvement et le changement, ont agi sur Platon et Aristote comme de

véritables *stimuli*, en ce sens qu'elles les ont incités à mettre au point des doctrines qui permettent de rendre compte plus finement de ces mêmes processus (« Apories sophistiques et description du processus », 91-104). Ainsi la doctrine de l'acte et de la puissance est-elle la réponse d'Aristote à plusieurs de ces apories dont l'inspiration est vraisemblablement éléatique, mais dont la mise en forme, elle, est sans doute le fait des Mégariques.

Dans le dernier chapitre des *Réfutations Sophistiques*, Aristote raille l'enseignement de ses prédécesseurs, dont Gorgias, et il s'attribue, non sans emphase, tout le mérite d'avoir jeté le premier les bases d'une authentique *tekhnē* dialectique. Mais en quoi consistent au juste les *logoi* enseignés par Gorgias? Au terme de fort instructifs recoupements avec des textes de Platon, Isocrate et Alcidas, C. Nathali est en mesure d'affirmer que ces *logoi* n'étaient pas des discours destinés à être appris par cœur, mais bien des *loci communes*, c'est-à-dire des arguments qu'il était possible d'utiliser en plusieurs occasions (« Aristote et les méthodes d'enseignement de Gorgias. *Réfutations sophistiques* 34, 183b36-184a8 », 105-116).

Neuf chercheurs du Centre de Recherche Philologique de l'Université de Lille procèdent à un réexamen de la pensée du présumé fondateur de l'école cynique à partir des témoignages d'Aristote et de Diogène Laërce, « qui sont les seuls à exposer la pensée d'un Antisthène explicitement nommé, d'une manière cohérente et structurée » (118). (« Antisthène: sophistique et cynisme », 117-147). Le témoignage d'Aristote (*Mét.* Δ 29 et Z 3) concerne exclusivement la conception antisthénienne du langage, alors que la « Vie d'Antisthène » de Diogène Laërce met surtout l'accent sur l'éthique. La grande originalité de cette longue étude, à laquelle un résumé de quelques lignes ne saurait rendre justice, consiste à montrer que la pratique farouche de l'autarcie et de l'individualisme est la conséquence obligée d'une pensée pour laquelle le langage débouche inévitablement sur l'incommunicabilité.

Donnant leur congé aux lieux communs qui font de tous les sophistes des sceptiques, et vice versa, F. Caujolle-Zaslavsky examine à nouveaux frais la question du parallèle entre la sophistique et le scepticisme; mais comme un examen exhaustif déborderait largement le cadre d'un article, l'auteur limite son propos à l'étude du témoignage de Sextus Empiricus sur Protagoras (« Sophistique et scepticisme: l'image de Protagoras dans l'oeuvre de Sextus Empiricus », 149-165). L'examen de l'interprétation que donne Sextus de la fameuse sentence « l'homme est la mesure de toutes choses » fournit à l'auteur l'occasion de dégager, avec beaucoup de finesse, les principaux points de convergence entre Protagoras et le scepticisme. Sextus se sépare toutefois de Protagoras et des sophistes sur de nombreux points, entre autres en ce qui touche la dialectique, à laquelle il ne reconnaît aucune utilité.

A. Capizzi propose une stimulante interprétation sociologique de la grande vogue que connurent les sophistes à la fin du Ve siècle. (« La confluence des sophistes à Athènes après la mort de Périclès et ses connexions avec les transformations de la société attique », 167-177). La mort de Périclès, en 429, mit fin à la mainmise des familles aristocratiques sur les institutions démocratiques. Les nouveaux riches, grands et petits, se coalisèrent alors pour faire main basse sur les partis politiques; mais il manquait à ces parvenus la maîtrise de la parole, maîtrise qui n'avait pas peu contribué à assurer la suprématie de l'aristocratie. Ces nouveaux riches avaient les moyens de s'offrir les cours dispensés par les sophistes, dont l'arrivée à Athènes coïncide précisément avec la mort de Périclès.

L'attitude des sophistes envers la démocratie ne fut certes pas monolithique. Certains d'entre eux, dont Calliclès et Critias, apparaissent en effet comme les fossoyeurs du régime démocratique, alors que d'autres, tel Protagoras, en furent au contraire les chantres. Dans « Sophistique et démocratie » (179-193), R. Müller, membre de l'Académie des Sciences de la R.D.A., ne s'intéresse qu'aux doctrines sophistiques « qui trahissent une attitude positive envers la démocratie et qui, même, ont contribué à motiver et à justifier la démocratie théoriquement et *idéologiquement* » (180; nos italiques). Les sophistes, idéologues? On ne peut suivre Müller sur ce terrain que si l'on accepte d'emblée cette théorie hautement discutable — et qu'en bon marxiste Müller nous assène comme une vérité établie — selon laquelle la pensée politique des sophistes « est le *reflet intellectuel* des conflits sociaux ou politiques des Ve et IVe siècles » (180; nos italiques). Nous ne sommes pas très friand de ce type d'étude où les « contradictions sociales » et les « intérêts de classe » (189) sont présentés comme les ressorts et les motivations ultimes de la pensée.

Avec « La certitude subjective inébranlable » (195-208), L. Rosetti tente de montrer qu'un relativisme épistémologique, tel que celui professé par Protagoras, présente l'avantage, considérable, de respecter *a priori* toute certitude subjective fondée sur les expériences propres à chacun, sans pour autant déboucher sur une impasse, ou encore un pessimisme épistémologique. Cette étude est davantage une réflexion *à partir* des positions attribuées à Protagoras, qu'une analyse historique portant *sur* les fragments du célèbre sophiste d'Abdère.

Dans un article dont la lecture laisse pour le moins perplexe, G. Caserno soutient que la conception gorgienne de « logos » vise à conduire l'homme vers « la conscience pleine de ce qu'il est » (213), car « c'est cette *pleine conscience* seule qui constitue l'être *authentique* de l'homme » (214; nos italiques). En un raccourci révélateur, Caserno affirme que l'ambition de Gorgias est en somme de « sortir l'homme du train-train quotidien pour rejoindre la conscience authentique »

(214). Qui ne voit que ces affirmations reviennent à faire de Gorgias un précurseur de l'existentialisme? C'est un anachronisme auquel nous ne pouvons évidemment pas souscrire (« L'amour entre *logos* et *pathos*. Quelques considérations sur l'Hélène de Gorgias », 211-220).

Les fragments de Prodicos sont des plus disparates: certains se rapportent à la synonymique, d'autres à l'étude de la nature, et d'autres encore à l'enseignement de la vertu. Cette apparente diversité rend malaisé, sinon impossible, le projet de reconstruire une vision d'ensemble de l'œuvre de Prodicos. Selon J.-P. Dumont (« Prodicos: de la méthode au système », 221-232), une telle reconstitution exige au préalable que l'on ne confonde pas ce qui relève du système, soit les thèmes abordés (nature, éthique), et ce qui ressortit à la méthode employée (synonymique). L'on retiendra de cette étude que Prodicos ne fut pas un théoricien du langage, mais un praticien.

Pour G. W. Most, la grande nouveauté de l'enseignement sophistique est que « certains sophistes ont assigné une position centrale à l'interprétation des textes littéraires » (237; « Sophistique et herméneutique », 233-245). Mais si les avancées sophistiques, dans le domaine herméneutique, sont restés sans fruits, c'est qu'elles « ont été systématiquement bloquées par Platon, qui leur opposait une philosophie essentiellement anti-herméneutique » (241). Most s'efforce en effet de prouver que Platon nie aux textes littéraires la capacité d'enseigner la vérité sur quelque sujet que ce soit. Aussi séduisants soient-ils, les arguments de Most ne l'autorisent cependant pas à conclure que la position de Platon « minera les fondements de toute herméneutique pendant plusieurs siècles » (244). Il n'y a rien dans la démonstration de Most qui puisse étayer un jugement aussi préemptoire.

Les trois dernières contributions de ce recueil ne concernent pas directement la première sophistique et ont, pour cette raison, été groupés dans une section intitulée: « Postérité de la sophistique ». Dans la première de ces contributions, C. Lanier propose une analyse, dont nous avons grandement apprécié la finesse et la clarté, de l'*Éloge de Rome* composé par Ælius Aristide, l'un des plus illustres représentants de la seconde sophistique (« Le problème de la constitution mixte chez Ælius Aristide », 247-265). On voit difficilement en quoi l'étude de C. MacDonald, consacrée au rôle de la pensée analogique et associative chez Diderot, constitue une illustration d'un avatar de la sophistique (« L'heuristique de la philosophie. Les inventions de Diderot », 267-290). Les quelques rapprochements maladroits que MacDonald effectue avec la sophistique sont, sinon complètement artificiels, du moins tout à fait accessoires et inessentiels. Dans sa seconde contribution à ce recueil, M. Nancy tente de cerner le statut que L. Strauss a réservé à la sophistique (« La sophistique de Léo Strauss », 291-300). Ce grand contempteur de la Modernité critique vivement tous ceux qui ont rapproché les

doctrines sophistiques de l'historicisme et du libéralisme modernes. Et pourtant, la réfutation straussienne de l'historicisme n'est pas sans rappeler les objections qu'Aristote, déjà, élevait contre le relativisme sophistique. Se refusant à comprendre la différence entre les sophistes et les philosophes autrement que les Anciens ne l'ont eux-mêmes comprise, Strauss, à la suite d'Aristote, affirme que la caractéristique essentielle des sophistes est leur *proairésis tou biou*, leur « choix d'un mode de vie ». Ce choix consiste à accorder plus de prix au prestige qui accompagne la sagesse qu'à la sagesse elle-même.

Enfin une étude bibliographique de la seconde sophistique a été préparée par G. Rocca-Serra (301-314). Bien que ce dernier n'ait pas la prétention d'être exhaustif, nous nous expliquons mal l'absence, sous la rubrique « Galien », du livre de R.-B. Edlow, *Galien on Language and Ambiguity*, Leiden: Brill, 1977). Ce livre est en effet du plus haut intérêt pour quiconque s'intéresse à l'analyse des sophismes et à la façon dont l'Antiquité tardive à compris les *Réfutations sophistiques* d'Aristote.

Le chercheur se félicitera des deux index (auteurs anciens, auteurs et ouvrages modernes) qui complètent ce volume. Plus fondamentalement, nous nous réjouissons de ce que des publications comme *Positions de la sophistique* et *Le plaisir de parler*, sans oublier les autres travaux des Cassin, Canto et Nancy, viennent définitivement sonner le glas de l'indifférence que, pendant de trop nombreuses années, la recherche française a témoignée à l'endroit des sophistes et de la sophistique.

Département de philosophie
Université de Montréal

Philosophiques

philosophiques

Pierre Gravel, *Politiques, femmes, pouvoir — Éléments pour une théorie de l'otage (Essai sur le théâtre de Jean Racine)*, Montréal, VLB éd., 189 pages

Ginette Pelland

Volume 19, numéro 1, printemps 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027179ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027179ar>

[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

Pelland, G. (1992). Compte rendu de [Pierre Gravel, *Politiques, femmes, pouvoir — Éléments pour une théorie de l'otage (Essai sur le théâtre de Jean Racine)*, Montréal, VLB éd., 189 pages]. *Philosophiques*, 19 (1), 139–141.
<https://doi.org/10.7202/027179ar>

Pierre GRAVEL, *Politiques, femmes, pouvoir—Éléments pour une théorie de l'otage (Essai sur le théâtre de Jean Racine)*, Montréal, VLB éd., 189 pages.

par Ginette Pelland

Le théâtre de Racine met en scène la vie au XVII^e siècle. C'est l'époque de Louis XIV, celle de René Descartes. Théâtre, politique, philosophie: chacun à sa manière, ces trois lieux du discours couvrent un champ analogue: celui de la fonction, d'un type de déploiement de l'être de l'homme obéissant aux règles d'une mécanique où la singularité spécifique de chacun s'évanouit. Au siècle de la suprématie sociale des gens de qualité, la qualité se perd. Quand Louis commence à régner, Racine écrit. Des pièces de théâtre où les personnages évoluent suivant la fonction qui les définit et commande leurs déplacements sur l'échiquier politique, amoureux.

Dans le théâtre, politique, de Racine beaucoup de rôles importants sont féminins. Des figures de femmes interviennent pour montrer à quel point l'espace politique est celui de la représentation comme « pure structure de renvoi ». Elles agitent l'espace, le lieu du pouvoir, l'insécurisant, le renvoyant à la condition de sa mise en place, montrant la possibilité de sa chute. Quand elles n'occupent pas le lieu même du pouvoir, elles font ressortir l'influence qu'elles y exercent.

La *Thébaïde* présente ainsi Jocaste qui ne distingue nullement entre le corps de l'État et son corps propre, pas plus qu'elle ne statue quant à celui de ses deux fils qui doit occuper le lieu du pouvoir. C'est la fonction qui lui est départie, celle de veiller à l'oscillation de l'occupation du lieu du pouvoir, par l'un ou l'autre de ses fils, chacun en alternance. C'est ce qu'a en effet édicté la loi d'Œdipe dont Jocaste est la dépositaire, l'exécutrice testamentaire. L'analyse des pièces qui suivent la *Thébaïde* montrera surtout des femmes captives. Selon Gravel, on verra dans cette situation de captivité « une des conditions du désir racinien » : l'objet d'amour est d'abord captif, la déclaration d'amour n'ayant lieu qu'une fois la captivité établie. Ainsi Alexandre sera-t-il amoureux de Cléophile qui n'entend cependant pas être conquise au même titre que les nombreux territoires soumis par Alexandre. Quant à lui, ce ne serait qu'à elle qu'il pense « en courant aux combats », confondant son désir d'impérialisme politique avec celui de la maîtrise amoureuse du corps de sa captive aimée. Or en posant ses conditions, Cléophile se trouve à insécuriser cette confusion du politique et de l'amoureux. Andromaque, elle-même captive de Pyrrhus, le prendra cependant dans les filets de la fidélité aveugle qu'elle voue à son Hector. Pyrrhus perdra, politiquement, pour l'amour d'Andromaque qui mine son pouvoir. Dans *Britannicus*, Agrippine, mère jocastienne, manipulera à distance les ficelles du pouvoir dont elle dispose à son gré. Son fils Néron, curieusement, ne commencera de se dégager de ses machinations qu'au moment où il prendra lui-même Junie en otage.

Mais Racine peut aussi changer les rôles : ainsi dans *Bajazet et Mithridate*, le lieu du pouvoir est occupé par une figure féminine. Et Phèdre jouera, au lieu même du pouvoir, le rôle de la captive de son amour. Le théâtre de Racine, c'est en fait nombre de « figures habituelles du pouvoir accessibles à la pensée politique du XVII^e siècle ». Selon Gravel, son génie particulier consiste à faire correspondre ses personnages à un certain nombre de fonctions neutres nécessaires au déploiement de la forme moderne de l'État. La fonction occupée dépouille l'individualité qualitative du personnage qui n'existe qu'au strict titre de son rôle à jouer au lieu du pouvoir. Louis XIV n'agissait pas autrement. Au lieu du pouvoir, il s'entourait de personnages essentiellement définis par la fonction

qu'il leur fait occuper. À cet égard, peu importe à Louis que Colbert ne soit que le fils d'un marchand de draps de Rouen.

Au XVII^e siècle, la notion de fonction apparaît nécessaire pour comprendre la vie sociale dans son ensemble. Ainsi, par exemple, le costume de tout un chacun renseigne-t-il immédiatement sur le rang, la fonction, le rôle social de celui qui le porte. Il y aurait une « littérale disparition de l'individu » dans le costume. C'est bel et bien ce que donnerait à penser le célèbre « je vois des chapeaux et des manteaux » de Descartes qui présenterait, dans sa deuxième *Méditation*, ce que le XVII^e siècle donnait effectivement à voir.

Montréal



Philosophiques

philosophiques

Jean Grondin, *Kant. Avant/après*, [Collection La Création de l'Esprit], Paris, Criterion, 1990, 204 pages.

Mario Dufour

Volume 19, numéro 1, printemps 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027180ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027180ar>

[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

Dufour, M. (1992). Compte rendu de [Jean Grondin, *Kant. Avant/après*, [Collection La Création de l'Esprit], Paris, Criterion, 1990, 204 pages.] *Philosophiques*, 19 (1), 141–144. <https://doi.org/10.7202/027180ar>

Jean GRONDIN, *Kant. Avant/après*, [Collection La Création de l'Esprit], Paris, Criterion, 1990, 204 pages.

par Mario Dufour

Jean Grondin, bien connu pour ses recherches en philosophie allemande, notamment *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger* (P.U.F., 1987) et *Kant et le problème de la philosophie: l'a priori* (Vrin, 1989), propose ici un ouvrage d'introduction à la pensée et à l'œuvre de Kant. L'intention d'introduire est menée avec brio par une lecture d'ensemble de l'œuvre de Kant et de l'entreprise qui s'y dessine: l'ouvrage est clairement organisé, l'exposé est riche, élégant et convaincant, le style précis, les citations remarquablement choisies et interprétées, l'information abondante et la connaissance de l'œuvre de première main. Il offre aux non-initiés une lecture riche et fidèle de l'entreprise de Kant au sein de l'histoire de la philosophie, et aux initiés une réflexion sur la destination de la philosophie qui rappellera l'actualité et le caractère décisif du projet kantien. L'ouvrage s'ordonne en trois chapitres qui respectent une séquence temporelle et historique: avant Kant; Kant; après Kant. Ce découpage permet de saisir l'essentiel de l'entreprise de Kant: contrairement au « préjugé courant » (32) qui fait de Kant le fossoyeur de la métaphysique et l'annonciateur du thème de la « mort de Dieu », il convient de rappeler que l'intention de Kant est de ménager un nouvel avenir à la métaphysique qui passe, selon l'expression de l'auteur, par un « tournant méthodologique » de la raison théorique à la raison pratique et donc par une « réinvention de l'éthique » (99).

Le premier chapitre « Avant Kant » traite de l'état et du devenir de la philosophie à l'époque de Kant. À l'époque de Kant, l'empirisme et la méthode expérimentale a déjà fait son œuvre et l'émancipation des sciences contraint la métaphysique à une position d'arrière-garde que la philosophie garde encore aujourd'hui.

La philosophie — entendue comme métaphysique ou science (termes équivalents des Grecs jusqu'à Hegel), recherche rigoureuse du pourquoi, des « *principes premiers* » (ou derniers), des *a priori* (universaux et nécessaires) qui transcendent le cadre de notre expérience — perd de son autorité et oscille dans un *double-bind*: ou bien elle se mue en science expérimentale (empirisme) ou bien elle ressasse des tautologies creuses et abstraites (rationalisme) qu'elle prend pour des réalités (dogmatismes de toutes sortes: de la superstition au matérialisme qui prétend *établir* que Dieu n'existe pas). L'« Avant Kant » est marqué par cette « perte de crédibilité de la philosophie » (36) qui se traduira pour le Kant de la *Critique de la Raison pure* en un double défi à relever: celui de la validité objective de nos concepts (à laquelle l'empirisme et le scepticisme ne peuvent répondre) et celui de savoir si la métaphysique est possible à titre de science (la soif trop humaine d'absolu ne saurait être passion inutile). La notion énigmatique de connaissance synthétique *a priori*, qui déjoue les partages de l'empirisme et du rationalisme, du synthétique *a posteriori* et de l'analytique *a priori* offre le chemin d'une solution à ces deux problèmes et devient alors la question « destinale » de la philosophie (41). On voit bien à quoi cela peut ressembler en physique (tout phénomène a une cause) ou en géométrie (le plus court chemin entre deux points est une ligne droite), mais lorsqu'il s'agit de métaphysique (l'âme est immortelle, il y a une causalité de liberté, Dieu existe) ne sommes-nous pas au-delà des limites raisonnables de l'expérience? On peut constater mais ne peut dissoudre l'impasse métaphysique. Kant s'efforce d'en asseoir la légitimité, à titre de disposition naturelle et inévitable, bien qu'impuissante à constituer effectivement son objet, au sein d'un agir moral qui permet de sauver les visées capitales de la métaphysique spéciale (psychologie, cosmologie, théologie).

Le chapitre « Kant » est, comme il se doit, deux fois plus long que les autres. Dans un cadre restaurateur il brosse un tableau de la philosophie et de l'œuvre de Kant (qui n'est pas un système, 130-132) dans ses aspects épistémologiques, éthiques, historiques et politiques. L'auteur commence bien sûr par une analyse de *La Critique de la raison pure*. Il extrait avec soins les principales facettes, tout en insistant sur ses obscurités, ressortissant à sa première partie « La théorie transcendantale des éléments de la connaissance pure »: schématisation du donné phénoménal dispersif (phénoménalisme) par les intuitions pures du temps et l'espace (*Esthétique transcendantale*), et par les structures catégoriales et conceptuelles de l'entendement ressortissant à une logique du vrai basée sur le jugement (*Analytique*, Première partie de la Logique); exercice naturel de la raison dans le syllogisme qui instancie la tendance d'une remontée du conditionné vers l'inconditionné (la raison dans son usage logique cherche la majeure, la règle générale, la condition universelle) dont traite la *Dialectique* (Deuxième partie de la Logique) comme logique du faux qui dénonce impitoyablement la subjugation de la

métaphysique par l'apparence transcendantale et par la prétention de *connaître* le non-sensible.

Mais il s'agit là, on était prévenu, d'un détour (41), créant, il est vrai, « de toutes pièces l'épistémologie » (42), vers un examen des conditions de possibilité de la métaphysique que Kant relance, non plus du côté des spéculations de la raison pure, mais du côté de « l'efficace » d'un usage légitime d'une raison pratique morale. Si la *Dialectique* dévoile une raison épuisée, déchirée par l'antinomie entre sa soif d'absolu et son souci de scientificité, la deuxième section de l'ouvrage (« Théorie de la méthode »), et surtout la section « Le Canon », contourne l'impasse métaphysique en un « tournant méthodologique vers la raison pratique ». Selon le *Canon*, l'usage légitime de la raison pure, « les commentateurs de Kant on eu l'ingénuité de ne pas l'apercevoir », concerne non pas « l'usage spéculatif mais l'usage pratique de la raison » (97). Le cas de la troisième antinomie, « de loin le plus déterminant » (91), « qui oppose à la causalité mécanique de la nature l'idée d'une causalité par liberté », apparemment sans issue, distingue des registres bien différents: le phénoménal et l'en soi. L'Idée n'est pas le Concept, ni la pensée, la connaissance.

Il en va d'une métaphysique de la liberté (« clé de voûte, dit la *Préface à la Critique de la raison pratique*, de tout l'édifice d'un système de la raison pure »). L'être humain peut s'élever au-dessus de sa condition sensible (animale, égoïste et particularisante) et agir en fonction d'un impératif ou d'une loi (« qui dit ce qui *doit* arriver bien que cela peut-être n'arrive jamais ») où chacun est traité comme une fin (liberté pour autrui). L'irruption de la liberté (113), l'indépendance de la volonté, le pouvoir de commencer de soi-même un état (91, 112) relève de la sublimité (*Erhabenheit*, 115, 130) de l'homme et de sa participation à un monde trans-empirique à même d'influer sur le sensible. La destination morale de l'humanité et l'inscription de la Liberté dans la Nature est invérifiable, mais au moins est-elle suggérée par le progrès dans l'ordre légal ou juridique (146) et présentée, nostalgiquement dans l'Idée du Beau (116-132). Aussi, la rationalité pour un être fini (sans intuition intellectuelle) est-elle nécessairement pratique précaire, ouverte et donc historique. Selon la remarque de Foucault, Kant inaugure au XVIII^e siècle, la première époque à réfléchir sur sa propre historicité, une « ontologie du temps présent » (141), ce qui serait le trait marquant de la modernité (143). L'homme kantien est, dans la suite du cartésianisme, la source ultime de toute légitimation, mais ce que l'homme doit faire de lui-même (se rendre libre et autonome en s'élevant à l'universel) s'actualise non dans une *philosophia perennis*, mais dans un devenir historique n'autorisant qu'un espoir de finalité rationnelle.

Le dernier chapitre « Après Kant » montre comment l'œuvre de Kant décide de l'avenir de la philosophie. Selon l'auteur, « le projet kantien d'une métaphysique de la nature [à vrai dire « laissé

dans ses tiroirs », p. 104] et des mœurs remplace, terme pour terme, le doublet classique d'une métaphysique générale (qui soit ontologie) et spéciale » (156). Les premiers héritiers de Kant préoccupés par la question du système ont d'abord essayé de colmater la brèche laissée ouverte entre Nature et Liberté: « l'idée kantienne d'une philosophie cosmique qui ne serait jamais réalisée *in concreto* n'a pas satisfait l'appétit spéculatif de ses premiers héritiers ».

De la législation originaire du Moi de Fichte, en passant par Schelling et la clôture hégélienne, l'absolu prend la finitude pour son contraire, et rend absurde toute morale qui ne soit pas effective: on extrapole le sujet autonome hors des limites que Kant lui assignait. Comme vont en ce sens les développements intéressants que consacre l'auteur à Reinhold (lui-même salué par Kant), à Heidegger (à qui manque au moins deux moments kantien essentiels à l'éthique: l'exigence d'universalité et l'idée connexe d'une obligation intersubjective) et par suite à Gadamer, Lévinas, Habermas (qui ne saisit pas toute la radicalité de l'impératif catégorique de Kant), etc., la réflexion philosophique post-kantienne, avec les hégéliens de gauche (Marx, Kieggerard, Schopenhauer, voire Nietzsche), est orientée par la reprise de la métaphysique spéciale et conduit à la réhabilitation de la philosophie pratique. Elle est une « éthique, le plus souvent greffée sur une philosophie de l'histoire » (156). D'autre part, le phénoménalisme selon lequel on ne connaît que les objets de l'expérience, (une tautologie, mais seulement depuis Kant, 134) qui ruine l'ontologie traditionnelle (au moins jusqu'à Heidegger, 154), et qui conduit au programme plus modeste d'une analytique de l'entendement pur se contentant de formuler les conditions de possibilité de l'expérience et de sa pénétration scientifique, le phénoménisme, donc, a pour legs les théories des sciences et l'épistémologie: positivisme néo-kantien (175), sciences humaines (*Geisteswissenschaften*, Dilthey, 176), Popper (177), analyse du langage comme *a priori* de toute expérience, voire phénoménologie transcendantale de Husserl (179-180), et plus curieusement le déconstructivisme et les penseurs post-modernes qui poursuivraient l'entreprise de critique kantienne de la métaphysique mais sans se soucier du tournant kantien vers la raison pratique (53, 190).

On peut ne pas partager toutes les directions que cet ouvrage propose. Mais il provoque des rapprochements stimulants qui mettent au jour toute la richesse et l'historicité de l'œuvre de Kant, et, surtout, le sauvetage des visées capitales de la métaphysique spéciale (immortalité de l'âme, liberté, Dieu) par la cohérence interne de sa philosophie pratique.

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal



Philosophiques

philosophiques

Paul-Henri Thiry D'Holbach, *Le Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral*, éd. Fayard, 1990, 2 t., 387 pages et 448 pages. Texte revu et notice par Josiane Boulad-Ayoub.

Madeleine Ferland

Volume 19, numéro 1, printemps 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027181ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027181ar>

[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

Ferland, M. (1992). Compte rendu de [Paul-Henri Thiry D'Holbach, *Le Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral*, éd. Fayard, 1990, 2 t., 387 pages et 448 pages. Texte revu et notice par Josiane Boulad-Ayoub.] *Philosophiques*, 19 (1), 145–146. <https://doi.org/10.7202/027181ar>

Paul-Henri Thiry D'HOLBACH, *Le Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral*, éd. Fayard, 1990, 2 t., 387 pages et 448 pages. Texte revu et notice par Josiane Boulad-Ayoub.

par Madeleine Ferland

Personne ne s'attendra dans un compte rendu à une présentation de l'œuvre du baron d'Holbach, publiée pour la première fois en 1770. L'on saluera pourtant la réédition d'un ouvrage publié en français pour la dernière fois en 1822, devenu introuvable aujourd'hui et dont l'intérêt historique et théorique exige, tout au moins, l'accessibilité.

La réédition du *Système de la nature* de d'Holbach, à laquelle pourrait se joindre dans un proche avenir celle du *Système social* et de la *Politique naturelle*, s'inscrit dans la vaste entreprise du *Corpus des œuvres philosophiques de langue française*, sous la direction de Michel Serres.

Suivant le choix du *Corpus* d'éditer les œuvres en prenant pour référence la dernière édition publiée du vivant de l'auteur, Josiane Boulad-Ayoub, responsable de l'édition des œuvres du baron d'Holbach, a suivi l'édition de 1781 (Londres) pour l'établissement du texte. Cette édition a l'avantage de comporter le *Réquisitoire* du chancelier Séguier sur lequel intervint l'arrêt du Parlement du 18 août 1770, qui condamna le *Système de la nature* à être brûlé. Mme Boulad-Ayoub a de plus ajouté à la nouvelle édition deux textes holbachiens assez rares: le *Discours préliminaire* que l'on retrouve dans la première édition de 1770 et qui pourrait être de Nageon, ainsi que la *Réplique au Réquisitoire sur le Système de la nature* composée, par un inconnu, de passages empruntés à Meslier et au *Système Social* et qui apparaît dans l'édition de 1780.

Hormis une brève notice d'introduction, les textes du *Corpus* sont publiés sans notes ni appareil critique, de façon à ne pas ralentir le rythme ni augmenter les coûts de publication. On peut déplorer cet état de fait dans le cas particulier du *Système de la nature* de d'Holbach puisqu'il n'existe, à l'heure actuelle, aucune édition critique de cet ouvrage.

Cependant, la revue *Corpus* permet heureusement de pallier à l'absence d'appareil critique des textes réédités; elle accompagne la publication des ouvrages en présentant, sous forme d'articles, des informations sur les particularités de l'œuvre, son contexte historique et son intérêt théorique. L'on complétera donc avantageusement sa relecture du *Système de la nature* avec le numéro spécial de la revue *Corpus* sur d'Holbach, sous la direction de Josiane-Boulad-Ayoub, qui paraîtra sous peu. Soulignons que la formule de la revue présente l'intérêt d'ouvrir un lieu de diffusion à des études récentes et variées sur des ouvrages dont la relecture peut modifier notre horizon philosophique.

La mise à l'ombre de l'œuvre de d'Holbach dès le début du XIXe siècle, est à ce titre exemplaire d'une carte philosophique traversée d'enjeux idéologiques spécifiques; de même le fait que ses seules traductions au XXe siècle proviennent des pays de l'Est.

On sera bien aise maintenant de redécouvrir chez d'Holbach un exemple accompli du sensualisme matérialiste au siècle des Lumières, doublé d'un athéisme militant, sur lequel sera fondée une morale politique axée sur le principe d'utilité sociale; on saura de même interroger l'enthousiaste détermination dans le discours social propre aux Lumières qui, encore aujourd'hui, vient hanter les rêves déçus de la fin de la modernité.

*Département de philosophie,
Cégep Montmorency*



Hugo Ott, *Martin Heidegger : Éléments pour une biographie*.
Traduit de l'allemand par J.-M. Beloeil. Paris Payot 1990.

Pierre Gravel

Volume 19, numéro 1, printemps 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027182ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027182ar>

[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

Gravel, P. (1992). Compte rendu de [Hugo Ott, *Martin Heidegger : Éléments pour une biographie*. Traduit de l'allemand par J.-M. Beloeil. Paris Payot 1990.] *Philosophiques*, 19 (1), 146–150. <https://doi.org/10.7202/027182ar>

Hugo OTT, *Martin Heidegger: Éléments pour une biographie*. Traduit de l'allemand par J.-M. Belœil. Paris, Payot 1990.

par Pierre Gravel

L'individu, où qu'il soit, ne vaut rien. Le destin de notre peuple dans son État vaut tout.

Heidegger, dans une lettre de décembre 1933.

Disons pour commencer que je tiens le nazisme, cette variante allemande du fascisme européen, pour l'un des phénomènes majeurs de notre époque, plus inquiétant, en tous les cas, parce que plus difficilement pensable, que le totalitarisme si souvent analysé. Alors, en effet, que ce dernier pouvait reposer sur la coercition ou l'intrigant phénomène de la domination, voire d'un désir de domination, dans la ligne de ce que donnait à penser La Boétie, le nazisme, quant à lui, au moins en ses débuts, reposait au contraire sur une adhésion volontaire, voire désirante. En ses débuts, disions-nous, soit donc en Allemagne dans les années trente.

On connaît aussi, dans la mare de l'indifférence culturelle française, le pavé qui a été lancé par la révélation de M. Farias sur *Heidegger et la nazisme*¹. Quoi donc? Heidegger aurait été nazi? Tout le monde prétendait s'en être douté, ou le savoir, surtout pendant la période qui entourait le rectorat: impossible, en effet, sous le régime nazi, d'être recteur sans être membre du parti, et le parti n'était pas une auberge espagnole. C'était la version disons « officielle », inspirée

1. Farias B., *Heidegger et le nazisme*,. Morale et Politique, Paris, Verdier 1987.

principalement de Jean Beaufret, celle qu'on m'avait rapportée dans les années soixante: Heidegger aurait été nazi, en quelque sorte, par pudeur; il aurait accepté pour ainsi dire malgré lui de porter la croix gammée, tentant naïvement de protéger un îlot de pensée libre. En un seul livre, Farias jetait par terre ce pieux édifice condescendant d'une édification soignée en produisant des « faits » et en fournissant des documents. Impossible de les contourner: Heidegger a effectivement prononcé de nombreux discours d'inspiration carrément nazie dans les termes de sa propre philosophie. Que l'on en juge: « *Le dasein* du peuple allemand réside dans la personne du Führer qui *est* sa réalité ». Par ailleurs, Farias révélait aussi que Heidegger a maintenu, ce qui n'était pas nécessaire, son adhésion au parti jusqu'à sa dissolution en 1945, à la fin donc de l'écrasement de l'Allemagne.

On le savait, on s'en doutait, certes, mais pas jusque là, d'où la prolifération de textes en cette année-là (1989), souvent avec photos à l'appui, pour prendre parti dans ce qu'il est convenu d'appeler l'affaire Heidegger: des journaux: *Le Monde*, *La Croix*, *Le Figaro*, des magazines: *L'Express*, *Le Point*, *Le Nouvel Observateur*, des revues prestigieuses: *Le Débat*, etc... bref, de Derrida à Bourdieu, de Lacoue-Labarthe à Lyotard, d'Aubenque à Granel, chacun y allait de son chapelet d'invectives ou de protestations. Le cas Heidegger était ouvert et la vertu, de mise, du moins sa mise en valeur.

Or voici qu'un nouveau livre vient de paraître sur la question; *Martin Heidegger: Éléments pour une biographie*. Ce livre est le fait d'un historien de métier, M. Hugo Ott. Dire qu'il s'agit du travail d'un historien implique aussitôt un certain nombre de précisions sur la méthode utilisée, et donc sur la détermination de la pré-compréhension et de la « valeur » du « contenu » ou du genre de thèses que l'on peut en attendre. Une méthode historique, au sens strict du terme, implique donc une vision empirique, au sens noble cette fois du terme: dans un premier temps, on s'assure de pouvoir recueillir un maximum d'informations sur le domaine considéré, lesquelles informations permettront d'établir ce que l'on considérera être des « faits » — on s'interdit donc de parler lorsque les « faits » manquent: ce sera le cas ici, et c'est dommage, de la correspondance de Heidegger et de son étudiante juive Hannah Arendt. Et, dans un deuxième temps, entre les « faits » ainsi rassemblés, on tentera de tisser des réseaux de relations qui permettront d'en construire une théorie ou de proposer les questions que ces réseaux soulèvent. Sur ces deux plans des faits et des réseaux, le travail de Hugo Ott remporte l'adhésion.

Par rapport à ce que Farias avait d'abord apporté, du moins quant aux informations et aux « faits » dont nous avons déjà parlé, le livre de Ott paraît ne pas apporter grand chose de neuf. Le tissu informatif, en effet demeure le même dans les deux cas, toutefois, avec Ott, il s'agit d'un tout autre livre, plus calme, pondéré, soucieux

de vouloir comprendre, prudent. Bref, il s'agit d'un livre établi comme l'esprit historique qui l'animait le présupposait.

Thèse, car il y a bel et bien une thèse qui se dégage de ce livre et que j'aimerais présenter en ces termes: il y a eu une profonde confluence, disons mieux: une profonde *congruence* de la pensée heideggerienne de l'époque, dans le prolongement direct donc de *Sein und Zeit* qui date, on le sait, de 1927 — et lisant Ott, on ne peut pas ne pas penser aux pages de *SuZ* sur l'être-pour-la-mort —, et le mouvement nazi tel qu'il s'affirmera après la prise du pouvoir. Et remarquons qu'à l'époque on ne parlait pas du nazisme comme d'un parti, le parti c'était le parti national socialiste, le NSDAP, le nazisme qualifiait toujours un mouvement. Nous ne disons donc pas que Heidegger aurait été ou aurait voulu être le penseur du nazisme — un mouvement de ce genre se passait fort bien d'un accompagnement philosophique. Nous disons que Heidegger a vu dans le nazisme quelque chose avec quoi sa propre pensée était en symbiose parfaite, et cela, pourrait-on dire, malgré tout et jusqu'à la fin, c'est-à-dire jusqu'à l'effondrement de l'Allemagne.

Cette thèse sur la profonde congruence de la pensée de Heidegger et du mouvement nazi, tous deux de l'époque, que nous tirons du livre de M. Ott est la seule, à notre connaissance, qui permette de comprendre un certain nombre de phénomènes autres difficilement compréhensibles. D'abord Heidegger adorait se promener en arborant l'insigne du parti, essentiellement la croix gammée, chez lui, comme à l'étranger. On ne peut que rappeler à cet égard le triste épisode de sa visite à Rome, chez son ancien étudiant juif Karl Löwith qui avait dû fuir l'Allemagne pour des raisons que l'on devine fort bien:

Il ne lui était pas venu à l'idée que la croix gammée n'était pas à sa place s'il passait une journée avec moi. [Et c'est au cours de cet entretien que Heidegger] m'expliqua que sa conception de l'historicité était à la base de son engagement politique. De même il ne laissa subsister aucun doute sur sa foi en Hitler. (p. 140).

De même, mais nous en avons déjà parlé, il n'hésitait aucunement à se servir de ses propres concepts dans des discours politiques et partisans devant des membres du parti.

De même, lors de sa nomination au rectorat, on ne la lui avait ni offerte, ni promise, ni proposée, on ne lui a pas non plus forcé la main, tout au contraire, et malgré ce qu'il en ait dit dans *Faits et Réflexions*² — Heidegger a donc menti là-dessus —, Heidegger a voulu cette nomination, il l'a préparée, il a même manigancé pour l'obtenir. Il n'y a pas de témoignage plus explicite à cet effet que celui d'un responsable du parti, un haut responsable cité par Ott à

2. « Heidegger: le rectorat – faits et réflexions », in *Le Débat*, n° 27, Paris, Gallimard, 1983.

la page 151. Alors que Heidegger est nommé, ce qui ne s'était jamais vu, en grand apparat, le 22 avril 1933, il ne devient membre du parti en grand apparat là aussi que le premier mai suivant, soit le jour de la fête allemande du travail. Mais le 7 avril, il avait déjà contacté les membres nazis de l'Université. Et l'un d'eux rapporte à ce propos:

Le collègue Heidegger n'est pas membre du parti et considère qu'il ne serait pas pratique pour l'instant de l'être, afin de conserver les mains libres par rapport aux autres collègues dont la situation n'est pas encore élucidée, voire hostile. Il est néanmoins disposé à solliciter son adhésion lorsqu'il le jugera utile (p. 151).

Pendant la période du rectorat, Heidegger va s'occuper activement de la « mise au pas » de l'Université, ce pour quoi précisément il avait été nommé. Il considérera que cette « mise au pas » est sinon réalisée, du moins en bonne voie de réalisation lorsqu'il aura fait admettre le « *führerprinzip* » (p. 176), principe qui permettait au « *Rektor-Führer* », puisque tel était désormais son titre, de se passer de toute forme d'assemblée pour la discussion de toute forme de décision qu'il considérerait importante. Notons enfin que cette période du rectorat coïncide avec le début de l'épuration de l'Université allemande que Heidegger, par son mandat, avait pour charge de faire appliquer. Si l'on ne trouve que très peu ou pas de trace d'antisémitisme personnel chez Heidegger, (mais, rappelons-le, une bonne partie de la correspondance est inédite), il n'en reste pas moins que son autorité couvrait tout ce qui se faisait dans l'Université dont il était le *Führer-Rektor*. Il devait d'ailleurs, dans ses fonctions, notifier par écrit aux candidats la décision qui avait été prise à leur égard. Ce fut le cas, notamment, lors du renvoi de Gerardt Husserl, le dernier fils de Edmund Husserl. Quant à ce dernier, et il faut lire tout le chapitre qui porte sur les relations entre ces deux hommes, Husserl ayant considéré Heidegger comme son héritier. Husserl donc, à propos des événements que nous venons de rapporter, mais surtout de l'ensemble de ses rapports avec lui, ne craindra pas d'écrire:

Je ne porte aucun jugement sur sa personnalité, elle m'est devenue totalement incompréhensible. Il fut, pendant presque une décennie, mon meilleur ami, cela est évidemment terminé: l'incompréhension exclut l'amitié; ce revirement dans mon jugement scientifique et dans mes rapports personnels fut l'une des épreuves les plus dures de ma vie (p. 188).

Cette hypothèse sur la profonde congruence de la pensée de Heidegger et du mouvement nazi est peut-être aussi la seule qui puisse permettre de comprendre le « fait », inquiétant pour plusieurs, que Heidegger, après 1945, et jusqu'à sa mort, n'ait pas cru bon de s'excuser, de reconnaître un aveuglement, voire une faute. Au contraire, dans un silence manifeste, il assume tout, comme si cela avait aussi fait partie de sa pensée. L'une des réponses possibles à cette question tient peut-être à cette congruence même. Heidegger

a pensé, c'est le moins que l'on puisse dire, pendant un moment dans et de cette congruence, et on ne s'excuse pas de l'avoir pensé. Et quant à la vérité, on sait que chez lui elle se joue en termes d'errance.

Département de philosophie
Université de Montréal



Philosophiques

philosophiques

Luc Brisson et F. Walter Meyerstein, *Inventer l'univers. Le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Paris, Les Belles Lettres, [L'Âne d'Or], 1991, 209 pages.

Yvon Gauthier

Volume 19, numéro 1, printemps 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027183ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027183ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gauthier, Y. (1992). Compte rendu de [Luc Brisson et F. Walter Meyerstein, *Inventer l'univers. Le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Paris, Les Belles Lettres, [L'Âne d'Or], 1991, 209 pages.] *Philosophiques*, 19 (1), 150–155. <https://doi.org/10.7202/027183ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1992

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/>

éru
dit

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/>

Luc BRISSON et F. Walter MEYERSTEIN, *Inventer l'univers. Le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Paris, Les Belles Lettres, [L'Âne d'Or], 1991. 209 pages.

par Yvon Gauthier

« On utilisera ce livre, qui n'adopte pas une position *épistémologique* très stricte, avec beaucoup de prudence ». Je paraphrase ici la note 29 de la page 70 qui met en garde le lecteur contre la position historique de D. H. Fowler dans son ouvrage *The Mathematics of Plato's Academy. A new reconstruction* (Oxford, 1987).

Il s'agit bien d'un ouvrage d'épistémologie assez ambitieux à première vue, puisqu'il prétend retrouver un thème, si ce n'est une thèse commune dans la tradition scientifique qui va de Platon à la cosmologie relativiste, et d'Aristote à la théorie algorithmique de l'information. La défense de la thèse est si confuse que l'on se demande s'il faut l'attribuer aux deux auteurs ou au caractère bifide de l'ouvrage qui comporte deux parties nettement distinctes, l'une portant sur « Le modèle d'univers proposé dans le *Timée* » et l'autre sur « La cosmologie contemporaine de type Big Bang ». Une introduction « Le problème de la connaissance scientifique », et une conclusion « Que peut nous apprendre la science? », viennent tenter de recoller les deux morceaux du mythe et de la science dans la théorie algorithmique de l'information.

Ce n'est pas le problème du mythe qui a retenu les deux auteurs, mais la question de la connaissance scientifique. Alfvén pourtant, parmi les physiciens, avait montré comment la cosmologie, plus que toute autre science, se rapprochait du mythe dans sa visée synoptique et par la pauvreté de ses assises expérimentales. Les auteurs auront choisi de s'attaquer à la notion de science, tout en ne précisant pas si la cosmologie du *Timée* est déjà une science ou si celle du Big Bang un mythe. Cette indécision les pousse à la thèse forte: le *Timée* et le Big Bang sont des théories scientifiques, parce que ce sont des théories axiomatiques, closes sur elles-mêmes et incapables de générer de l'information sans devenir indécidables. À part les imprécisions sur la notion même de théorie axiomatique,

on tirera de cette thèse que tout système axiomatique est incomplet en vertu du premier théorème d'incomplétude de Gödel et par là que la théorie du *Timée* et celle du Big Bang sont des théories indécidables en raison de l'extension optimale qu'a donnée G. Chaitin du théorème de Gödel dans la théorie algorithmique de l'information. Cette thèse est non seulement invraisemblable, elle est fausse.

Avant d'aborder les détails de la réfutation, disons quelques mots du contenu factuel des deux parties de l'ouvrage.

La première partie est due à Luc Brisson, spécialiste reconnu de Platon et auteur d'un important ouvrage sur le *Timée*: *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, (Paris, Klincksieck, 1974). Les principaux moments du *Timée* sont présentés sous forme d'axiomes (au nombre de 23). Si le texte du *Timée* est bien connu, l'auteur y ajoute quelques notes et quelques explications d'ordre historique fort utiles au demeurant. Le contenu mathématique du *Timée* est aussi bien connu et Brisson en fait un exposé clair. On pourrait ajouter ici que le problème de la duplication du cube qui avait échappé à Platon a été résolu par Hypocrate de Chios en recourant aux sections coniques qui permettaient de donner une représentation géométrique aux quantités irrationnelles, comme aurait pu le souligner l'auteur (p. 62).

Dans la deuxième partie, F. W. Meyerstein donne une liste de 22 axiomes pour la cosmologie relativiste du Big Bang. Mais l'auteur ne sépare pas les axiomes mathématiques des axiomes physiques, comme c'est le cas habituellement, et il ne cherche pas à les réduire à un nombre minimal, c'est-à-dire aux deux axiomes propres de la théorie (physique) de la Relativité Générale (RG). De plus l'auteur ne mentionne pas les postulats spécifiques comme celui de Weyl sur l'orientation des courbes temporelles qui correspond pourtant à l'axiome 12. La présentation axiomatique a la même fonction que dans la première partie, celle d'un commentaire littéral sur les postulats de la RG. Le contenu factuel est en général fidèle et les explications sont le plus souvent élémentaires. Ainsi on explique (p. 91) ce qu'est la topologie combinatoire pour introduire à la notion d'espace topologique qui cependant n'en relève pas, puisqu'elle appartient plutôt à la topologie ensembliste ou topologie générale; ou encore on tire la thèse de l'unicité de l'univers (p. 144) du fait que l'isotropie est dérivée de la présence d'un observateur local (ou d'observateurs locaux). On discute ensuite brièvement des tests cosmologiques, comme l'abondance des éléments légers ou le problème de la masse manquante. On termine par un petit exposé sur la théorie des particules élémentaires. Le niveau général est celui d'un exposé standard destiné à un large public. Remarquons que l'auteur ne s'aperçoit pas qu'il contredit Platon quand il le relance en p. 109 sur la question de la causalité, alors qu'en p. 150, la notion de symétrie, empruntée au même Platon, permet de faire l'économie du principe de causalité par le passage

symétries → lois de conservation → invariance. Le démiurge platonicien n'est pas plus utile ici que le dieu laplacien!

C'est le modèle standard de la cosmologie relativiste que l'on a voulu présenter. On sait que les équations d'Einstein ont plus d'une vingtaine de solutions exactes, c'est dire qu'elle ne constituent pas un système canonique. L'auteur ne mentionne à aucun moment les modèles non standards, comme le modèle chronogéométrique de Segal ou le modèle thermodynamique d'Alfvén. Mais c'est surtout la Mécanique Quantique qui fait défaut et la thèse des auteurs s'appuie sur une base bien fragile, puisqu'il est admis par tous que que la Mécanique Quantique représente le modèle le plus achevé de la science contemporaine. La popularité du modèle du Big Bang n'est pas liée à sa pertinence théorique, ni à son adéquation empirique. Physiciens et philosophes s'entendent là-dessus — mais c'est plutôt la simplicité de la théorie qui en est venue à en faire un mythe populaire. Sur le plan épistémologique, les auteurs n'ont malheureusement pas réussi à produire une épistémologie, ni du mythe ni de la science.

Entendons-nous tout d'abord sur certains termes que les auteurs n'ont pu préciser: modèle, modèle standard, système formel, théorie axiomatique, décidabilité, complétude. Ces notions ont un sens exact en logique mathématique qu'elles n'ont pas en physique ou dans une épistémologie naïve. Un modèle est une structure dans laquelle les axiomes propres (non logiques) d'une théorie formalisée sont vrais; un modèle standard est le modèle qui correspond exactement à la théorie et si tous les modèles sont isomorphes au modèle standard, la théorie est dite catégorique. Les propriétés logiques et mathématiques du modèle standard n'ont rien à voir avec le modèle du Big Bang qui n'est standard que dans l'acception sociologique du terme. De même, lorsque Einstein parle d'incomplétude de la Mécanique Quantique, cela signifie l'incomplétude de la description probabilitaire et non l'incomplétude logique de la théorie.

La complétude au sens logique du terme s'applique aux théories physiques dans le sens suivant: avant de démontrer l'incomplétude de l'arithmétique (de Peano), en 1931, Gödel a produit le théorème de complétude pour la logique des prédicats du premier ordre — Henkin a produit plus tard une preuve généralisée aux ordres supérieurs. Or, il est sûr que l'on peut exprimer la théorie du *Timée* dans le langage des prédicats classiques; la même chose vaut pour la syllogistique aristotélicienne des *Seconds analytiques* (p. 189 et sq.) dont on voudrait qu'elle constitue une autre victime de l'incomplétude. La complétude signifie simplement que ce qui est vrai dans le modèle est aussi déductible dans le système formel qui lui correspond pour la théorie formalisée en question.

Venons-en au théorème d'incomplétude. Gödel montre que si l'on quantifie sur tous les nombres naturels (postulat d'induction de Peano), on produit des énoncés logiques indécidables par diag-

nalisation sur l'ensemble des énoncés de la théorie. Les énoncés de l'arithmétique sont générés par des fonctions récursives et Post a pu montrer qu'il existe des fonctions non calculables (encore par diagonalisation) sur les entiers. Turing à son tour a appliqué la théorie de la récursion au problème de l'arrêt (« *halting problem* ») d'un programme quelconque. Si l'on accepte la thèse de Church, toutes ces notions sont équivalentes à la notion intuitive de calculabilité. S'inspirant à la fois de Gödel, Post et Turing, Chaitin n'a fait que donner une version générale d'incomplétude en définissant un nombre réel qui représente la possibilité que le programme d'une machine de Turing universelle s'arrête: ce nombre réel représente un nombre aléatoire incompressible, puisque le nombre de *bits* qu'il faut pour le définir croît au-delà du nombre de bits qu'il faut pour le démontrer. C'est là un résultat intéressant, mais qui ne dépasse pas la portée mathématique du théorème d'incomplétude. Récemment Chaitin a pu produire un exemple en théorie des nombres, ce qui ne montre pas que la théorie des nombres est stochastique, comme il le croit, mais simplement qu'on peut y produire des énoncés indécidables aléatoires.

Où voulons-nous en venir? À ceci: il y a des systèmes formels complets et même décidables, c'est-à-dire pour lesquels on a un algorithme ou procédure de décision mécanique. C'est le cas pour le calcul des énoncés et le calcul des prédicats monadiques du premier ordre et un certain nombre de théories mathématiques élémentaires. Un système formel complet admet même des extensions conservatrices, ce qui permet à un auteur comme Hartry Field (cf. *Science without numbers*, Oxford: Basil Blackwell, 1980) de formaliser une théorie physique comme la gravitation newtonienne. L'idée d'une extension conservatrice contredit la thèse des auteurs sur les systèmes formels. Ils ont oublié qu'il y avait des systèmes formels complets qui pouvaient engendrer par extension conservatrice plus d'information qu'ils n'en contenaient dans leurs axiomes. Disons brièvement ce qu'est une extension conservatrice: une théorie T du premier ordre a une extension T' si son langage L' (T') comporte tous les symboles non logiques de L (T) et si tout théorème de T est aussi un théorème de T' ; et cette extension est conservatrice si toute formule de T qui est un théorème de T' est aussi un théorème de T . On peut obtenir T' de T en ajoutant de nouvelles constantes, par exemple. Rappelons en plus qu'une théorie axiomatique est une théorie dont les axiomes constituent un ensemble décidable et une théorie formelle est décidable quand l'ensemble de ses théorèmes est récursif. Évidemment, le système formel de l'arithmétique de Peano est incomplet, ceux de l'analyse et de la théorie des ensembles le sont aussi. Mais, pas plus qu'on n'exige de l'ingénieur qu'il exhibe plus de cinq décimales dans l'expansion décimale de π , on ne peut demander au physicien plus que des calculs d'approximation (en électrodynamique quantique, par exemple), alors que l'arithmétique de Peano quantifie sur tous les entiers jusqu'à ω , le premier ordinal

non fini, requis pour l'incomplétude de Gödel. Mais, nous l'avons vu, la complétude de la théorie de la quantification garantit qu'on peut exprimer les théories physiques dans une théorie du premier ordre. L'ignorance de ces choses est coûteuse, puisqu'elle ruine l'entreprise épistémologique qui voulait montrer l'incomplétude de *tout* système formel.

En cosmologie, le terme de complétude signifie que la théorie est exhaustive, qu'elle recouvre tous les phénomènes qu'elle est susceptible d'expliquer. La complétude du système formel de la théorie physique n'est pas exclue par le théorème d'incomplétude de Gödel, pas plus que le modèle d'un univers infini n'est exclu par la théorie du Big Bang.

Une longue tradition épistémologique s'est intéressée à l'axiomatisation des théories physiques de Hilbert et von Neumann, pour les mathématiciens, à Reichenbach, Carnap, Suppes, Sneed, Bunge, Field, chez les philosophes. Putnam a montré, par exemple, dans son article « Models and Reality » (*The Journal of Symbolic Logic*, vol. 45, n° 3, 1980, pp. 464-482) que si une théorie du premier ordre pouvait exprimer toute la physique, elle ne saurait être catégorique en vertu du théorème de Löwenheim-Skolem qui est un corollaire du théorème de complétude. Ainsi une théorie tout en étant complète engendre-t-elle des modèles non standards! Une théorie du second ordre ou d'ordre supérieur qui pourrait être requise pour exprimer la cosmologie relativiste, par exemple, génère elle aussi des modèles non principaux à partir de son modèle principal. La théorie des nombres est catégorique au second ordre et l'analyse non standard, une des grandes créations de la logique mathématique contemporaine, est née de la théorie (logico-mathématique) des modèles par cette voie. Une théorie axiomatique est donc génératrice, elle peut enfanter des monstres!

Les auteurs de l'ouvrage discuté ont décidé d'ignorer cette tradition pour s'attaquer de plain-pied à la connaissance scientifique qu'ils croient circonscrire dans le *Timée* et la théorie du Big Bang. Pourquoi l'*Éthique* de Spinoza ne serait-elle pas de la science, si l'on s'en tient au caractère indéterminé de la notion de théorie axiomatique que proposent les auteurs? Est-il besoin de rappeler que la seule présentation d'une théorie sous forme d'axiomes ne suffit pas à en faire une théorie axiomatique au sens où on l'entend aujourd'hui? Ces exemples sont insuffisants pour définir la science ou la connaissance scientifique, ils sont surtout insuffisants pour soutenir la thèse de l'incomplétude formelle de la théorie physique. La thèse plus faible d'un *hiatus irrationalis* (pp. 8-9) entre la théorie physique axiomatisée et le réel empirique doit être défendue avec d'autres moyens, dans les termes du débat contemporain entre réalisme et antiréalisme, par exemple. Élever la distinction, classique depuis Hilbert, de l'appareil analytique (logico-mathématique) et de son interprétation physique au rang d'un scepticisme

épistémique relève encore de la naïveté épistémologique. Et même si on doit reconnaître à la naïveté quelque vertu dans la présentation simple des choses, ce n'est pas faire office de pédant que de rappeler que pas plus qu'il n'y a d'accès direct à un réel virginal, il n'y a pas d'accès épistémologique à la science qui fasse l'économie de la logique formelle.

On pourra nous répondre que l'intention des auteurs était hybride et que le genre était mixte (entre cuistres et pédants), comme le laisse entendre la jaquette du livre. On ne pourra plaider une innocence égale à celle des grands savants que l'on cite, Heisenberg, Einstein, Wigner, tous ignorants de la logique mathématique, puisqu'on invoque constamment les notions de système formel, théorie axiomatique, d'indécidabilité, etc. pour soutenir une thèse générale sur l'épistémologie, c'est-à-dire la logique de la science. Il aurait fallu se contenter de présenter l'information le plus fidèlement possible, ce qu'on a fait, comme nous l'avons reconnu, sans prétendre proposer une thèse sur les limites de la connaissance. Concluons en joignant Camus et Wittgenstein qui servent de caution morale au scepticisme épistémique: s'il faut imaginer Sisyphe heureux et si on est forcé de taire ce dont on ne peut parler, il faut aussi l'imaginer muet.

*Département de philosophie
Université de Montréal*



Danielle Lories, *Expérience esthétique et ontologique de l'oeuvre*, Bruxelles : Palais des académies, 1989, 286 pages.

Guy Bouchard

Volume 19, numéro 1, printemps 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027184ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027184ar>

[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

Bouchard, G. (1992). Compte rendu de [Danielle Lories, *Expérience esthétique et ontologique de l'oeuvre*, Bruxelles : Palais des académies, 1989, 286 pages.] *Philosophiques*, 19 (1), 155–157. <https://doi.org/10.7202/027184ar>

Danielle LORIES, *Expérience esthétique et ontologie de l'œuvre*, Bruxelles: Palais des académies, 1989, 286 pages.

par Guy Bouchard

Le mépris de la philosophie analytique n'étant plus de mise, non plus que l'ignorance délibérée, la philosophie continentale d'inspiration kantienne et phénoménologique doit s'informer des thèses de cette approche empiriste, soit pour les critiquer et les rejeter, soit « en direction d'un dialogue qu'il n'est pas encore interdit de penser fructueux et bénéfique pour la philosophie contemporaine » (p. 10). C'est cette seconde voie qu'a choisie l'auteure, mais à propos d'un domaine particulier, celui de l'art, abordé par le biais de deux thèmes majeurs: l'expérience esthétique et l'ontologie de l'œuvre d'art.

Des deux parties de l'ouvrage, la première porte sur l'expérience esthétique. Selon l'auteure, la *Critique de la faculté de juger esthétique*, même si elle parle de « jugement de goût » ou de « jugement esthétique pur » plutôt que « d'expérience esthétique », contient « la première description phénoménale — voire phénoménologique — de l'expérience esthétique qui soit assortie d'un questionnement

sur ses conditions de possibilité » (17). C'est pourquoi l'exploration de l'expérience esthétique commence par un rappel détaillé de l'Analytique kantienne du Beau, y soulignant le rôle du « sens commun » comme principe requis par le jugement de goût pur et comme fondement de la spécificité de l'expérience esthétique. Sont ensuite examinées dans ce contexte les positions de Jerome Stolnitz, Monroe Beardsley et George Dickie. Stolnitz se pose des questions analogues à celles de Kant, mais son empirisme l'empêche d'élucider la spécificité de l'expérience esthétique et la prétention à l'universalité du jugement esthétique: il lui manque la perspective transcendantale et l'hypothèse du sens commun. Au lieu de partir de l'attitude esthétique, Beardsley essaie de préciser les traits de l'objet esthétique tels que les véhiculent les énoncés des critiques, n'abordant la question de l'expérience esthétique que sous l'angle de la « valeur esthétique »; Dickie s'objecte à ses propos, mais en demeurant « à ce niveau de discussion empirique où exemples et contre-exemples se répondent indéfiniment sans jamais, par principe, pouvoir clore le débat » (p. 105); l'un et l'autre admettent une dépendance causale entre l'objet et l'expérience esthétiques, le premier reconnaissant à celle-ci une spécificité que l'autre récuse, mais ils ne peuvent débrouiller radicalement le problème parce qu'ils ont d'emblée éliminé l'attitude esthétique et le sens commun kantien comme « condition de possibilité de la spécificité du jugement esthétique dans son universalité subjective et norme jamais assurée d'un total respect qui met ce jugement en droit de revendiquer une nécessité subjective, c'est-à-dire l'assentiment de chacun, sur le mode conditionnel » (p. 117). Cette première partie de l'ouvrage s'achève avec une relecture de la *Phénoménologie de l'expérience esthétique* de Michel Dufrenne, relecture destinée à montrer comment une démarche phénoménologique peut conforter les analyses de Kant tout en enrichissant ses descriptions et en confirmant l'importance de la notion de sens commun, quitte à prouver à Dufrenne qu'il est plus kantien qu'il ne l'avoue.

Consacrée à l'ontologie de l'œuvre d'art, la seconde partie examine les théories de Morris Weitz, George Dickie, Nelson Goodman, Joseph Margolis et Hannah Arendt. Weitz, en s'inspirant des propos de Wittgenstein sur la notion de jeu, soutient qu'on ne peut définir le concept d'art parce qu'on ne peut repérer dans ce domaine, où l'on doit se contenter de réseaux ouverts de similitudes, des propriétés communes nécessaires et suffisantes; mais, objecte l'auteure, son utilisation de Wittgenstein est tendancieuse et sa thèse n'est pas vraiment prouvée. Dickie, par contre, croit que l'art peut être défini si l'on distingue les divers sens du mot et si, en se concentrant sur son sens premier, on l'interprète en termes d'artefact créé en tenant compte des exigences du « monde de l'art »; définition circulaire, commente l'auteure, et qui présuppose le sens commun comme condition de possibilité du jugement esthétique pur. Refusant l'opposition traditionnelle entre l'attitude esthétique et l'attitude cognitive, entre l'émotif et le cognitif, Goodman débusque, dans le cadre d'une

théorie générale des symboles, les « symptômes de l'esthétique » : densité syntaxique, densité sémantique, plénitude syntaxique, exemplification, référence multiple et complexe; s'il n'explique pas pourquoi certaines choses, en certaines circonstances, se mettent à fonctionner symboliquement comme des œuvres d'art, il a au moins le mérite de reconnaître que l'œuvre contribue à faire un monde pour nous. Margolis insiste sur la nécessité de considérer les œuvres d'art en liaison avec le reste de la culture humaine, comme des phénomènes culturellement émergents et signifiants, distincts des entités matérielles en lesquelles ils s'incarnent, comme des artefacts considérés eu égard à leur « dessin » [*sic!* traduction douteuse de « design »] et comme manifestation d'une finalité sans fin. Cette finalité n'est pas aussi bien explicitée que chez Kant, mais l'auteur a le mérite de rattacher l'œuvre à la culture humaine où elle apparaît. Or c'est une certaine phénoménologie, celle de Hannah Arendt, qui peut nous guider dans cette direction en montrant: « 1) qu'il n'y a d'œuvre d'art que née dans une culture, une tradition, un monde partagé par des hommes [*sic!*] qui parlent entre eux; 2) qu'il n'y a d'œuvre que faite de mains d'homme [*sic!*] et 3) qu'une œuvre doit être considérée eu égard à la finalité sans fin manifestée par sa forme (son *design*, son organisation) » (p. 228).

Pour la défense et l'illustration d'une approche phénoménologico-kantienne de l'œuvre d'art, cet ouvrage, on peut le constater, constitue un atout précieux. En prime, il offre, à ceux et celles qui ignorent les conceptions esthétiques élaborées par la philosophie analytique, une initiation à des textes majeurs issus de ce courant. Mais l'entreprise risque de laisser insatisfait quiconque croit qu'un dialogue est un échange permettant aux deux camps de s'enrichir mutuellement, plutôt qu'une dissertation favorisant d'emblée l'un des camps et montrant presque exclusivement les insuffisances de l'autre par rapport aux présupposés du premier.

Faculté de philosophie
Université Laval

Steven Davis, (Rédacteur), *Pragmatics. A Reader*,
New-York/Oxford, Oxford University Press, 1991, 595 pages.

Richard Vallée

Volume 19, numéro 1, printemps 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027185ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027185ar>

[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

Vallée, R. (1992). Compte rendu de [Steven Davis, (Rédacteur), *Pragmatics. A Reader*, New-York/Oxford, Oxford University Press, 1991, 595 pages.] *Philosophiques*, 19 (1), 157–162. <https://doi.org/10.7202/027185ar>

Steven DAVIS, (Rédacteur), *Pragmatics. A Reader*, New-York/Oxford, Oxford University Press, 1991. 595 pages.

par Richard Vallée

S. Davis a publié un impressionnant recueil, ne contenant pas moins de trente-cinq articles, qui intéressera autant le néophyte que le spécialiste en philosophie du langage. Dans une brève introduction, il caractérise la pragmatique en termes d'intention de communication, des usages du langage qui exigent le recours à de telles intentions et des moyens dont disposent les auditeurs pour identifier ces intentions.

Les articles reproduits respectent fidèlement cette caractérisation et, se renvoyant les uns aux autres, offrent une unité thématique exceptionnelle. Ce livre contient des textes de base qui sont souvent des classiques et devraient se retrouver dans toutes les bibliothèques. Ils sont regroupés en sept sections à la fin de chacune desquelles on retrouve une bibliographie suffisamment courte pour être utile. J'ai, bien sûr, des réserves sur la présence de certains textes, et je m'étonne de quelques absences. Mais rien qui suffise à gâcher mon plaisir. Je ne discuterai pas de ce qu'est la pragmatique, étant essentiellement d'accord avec ce que dit Davis à ce sujet. Je vais plutôt présenter le recueil et, au lieu de suivre l'ordre des sections, je le ferai à travers les théories qui y sont exposées. Je négligerai le problème des présuppositions de la pragmatique (Stalnaker, 1972; Karttunen, 1974; Lewis, 1979; Soames, 1982; et Heim, 1988)¹ et celui des aspects psychologiques de la pragmatique (Clark, 1979; Kasher, 1984; Sperber et Wilson, 1986), auquel est dévolu la section sept.

Grice (1968, 1975), qui a défendu une approche intentionaliste en théorie de la signification, est la référence de tous ceux qui utilisent la notion d'intention en philosophie du langage. Son programme est simple. Il distingue au sein de ce que signifie un locuteur par une énonciation, ce qui est dit ce qui est implicite. Ce qui est dit est voisin de la signification conventionnelle des expressions linguistiques. En l'absence de moyens conventionnels de signifier, Grice donne un *definiens* de « en énonçant x un locuteur signifie que p » en termes d'intentions, *definiens* qui servira de base pour expliquer ce que signifie conventionnellement une expression type dans la langue en tenant compte des forces illocutoires (assertion, question, etc.). D'autre part, ce qui est implicite par une énonciation peut l'être conventionnellement ou non. Dans le dernier cas, et c'est ce qui a retenu l'attention, ce peut l'être conversationnellement en ayant recours à des maximes conversationnelles (la section cinq du livre porte sur les implications conversationnelles et les maximes). Ces dernières, regroupées sous quatre catégories, demandent par exemple d'être informatif, de dire la vérité, d'être pertinent, etc. Si un locuteur répond à quelqu'un lui disant ne plus avoir d'essence « Il y a un garage au coin », il implicite que le garage est ouvert et que de l'essence y est disponible si sa remarque est pertinente. L'auditeur interprète en général le locuteur comme faisant une intervention pertinente et comprend ce qui est normalement implicite conversationnellement. Cette théorie a eu un grand impact, que reflètent les articles publiés. Dans la section deux, il faut souligner les textes de Carston (1986) et Récanati (1989) lesquels tentent de distinguer clairement ce qui est dit de ce qui est implicite. Les propos de Grice sur ce qui est dit sont assez brefs et les efforts des deux auteurs méritent d'être soulignés, ne serait-ce que parce

1. Toutes les références renvoient à des textes que l'on retrouve dans le recueil.

que ce problème fut tout compte fait rarement abordé. Dans la section cinq, Harnish (1976) développe avec minutie la théorie des implications. Sperber et Wilson (1986) s'écartent de la lettre de la théorie de Grice, ne gardant qu'une maxime (une reformulation de la maxime de pertinence) et spécifient un mécanisme d'inférence de ce qui est impliqué conversationnellement. Mais les critiques sont aussi nombreuses. Grice a mentionné six traits caractéristiques des implications conversationnelles (annulabilité, calculabilité, etc.) et Sadock (1978) remet fortement en question le bien-fondé de trois de ces traits.

Dans la section sept, il est question des figures de style (métaphore, ironie, etc.). Searle (1982), prenant pour cas type la métaphore, a popularisé une approche gricéenne selon laquelle ces cas doivent être analysés en disant qu'un locuteur faisant une figure de style signifie — a l'intention de communiquer — quelque chose de distinct de ce que signifie l'énoncé qu'il utilise (voir aussi Bergmann (1982) pour un exposé simple). Par exemple, si vous faites de l'ironie en disant « J'aime ma femme », vous signifiez ce que vous exprimeriez en disant littéralement « Je n'aime pas ma femme » (sur ce que c'est que signifier littéralement, voir Bach et Harnish, 1979). Cette théorie caractérise la non-littéralité comme une propriété d'énonciations et non une propriété de mots ou de phrases. Ceci dispense de chercher une signification métaphorique ou ironique aux phrases: il n'y rien de tel. Les mots ont une signification conventionnelle, sont parfois utilisés non littéralement, mais ce que signifient les locuteurs est toujours exprimables littéralement par une phrase que le locuteur aurait pu utiliser. Martinich (1984) reprend cette approche mais, contrairement à Searle, il demeure près de notions gricéennes. Il est remarquable qu'il soit le seul à caractériser la distinction entre signification du locuteur et signification littérale en termes strictement gricéens.

La quatrième section porte sur les actes illocutoires directs ou indirects. Selon Searle (1975), si je dis « Votre pied est sur mon pied », je signifierais ce que signifie l'énoncé utilisé et, en plus, vous ferais une demande de retirer votre pied du mien. Ma demande est indirecte. Un locuteur, dans ce cas, accomplirait simultanément deux actes illocutoires. Pour Searle, contrairement à Morgan (1978), l'énoncé n'est pas lié conventionnellement à ce qu'il est utilisé pour signifier indirectement. L'appareil utilisé pour signifier indirectement et identifier ce qui est ainsi signifié est essentiellement le même que celui que l'on retrouve en théorie des implications et des figures de style: intentions, maximes conversationnelles, connaissances partagées, etc. Dans ce cas particulier toutefois, Searle met aussi à profit les ressources de la théorie des actes de langage (Searle, 1965) afin de saisir certains traits généraux de l'indirection.

La notion d'intention est aussi importante en théorie de la référence, et, plus précisément, en théorie des descriptions définies. La sec-

tion deux est principalement consacrée à ce sujet. Russell, pour des raisons qui ne nous intéresseront pas ici, a traité les expressions de forme « le F » comme des expressions incomplètes qui s'analysent contextuellement dans les phrases dans lesquelles elles ont une occurrence. Ainsi, « le meilleur restaurant de San Francisco » devant être analysé dans une phrase, ajoutons le prédicat monadique « sert de la cuisine californienne » à la description. L'analyse donne, informellement, « Il existe un et un seul objet tel que cet objet est le meilleur restaurant de San Francisco et il sert de la cuisine californienne ». Donnellan (1966) a contesté la validité de cette théorie en opposant deux usages des descriptions définies, l'usage attributif et l'usage référentiel. Dans le premier cas, le locuteur dit quelque chose à propos de quoi que ce soit qui est « le F », par exemple, de quoi que ce soit qui est le meilleur restaurant de San Francisco. Si rien n'est « le F » — parce qu'il n'y a pas de restaurant à San Francisco — ce qu'il exprime est faux. Dans le second, le locuteur utilise la description pour attirer l'attention de son auditoire sur un objet en particulier, qu'il a à l'esprit, et réussit à dire quelque chose de vrai même si ce dont il parle n'est pas « le F ». Par exemple, vous pouvez utiliser la description qui nous sert d'exemple, avec le prédicat donné, pour dire quelque chose de vrai à propos de « Chez Panisse », qui n'est pas à San Francisco mais sert de la cuisine californienne, si vous utilisez la description référentiellement, avec « Chez Panisse » à l'esprit.

Certains ont contesté non pas sa distinction, mais sa force contre Russell en disant qu'elle est pragmatique, non sémantique — et vaudrait contre Russell seulement si elle était sémantique. Kripke (1976) a misé sur une distinction entre la référence sémantique — ce à quoi réfère un terme en vertu des règles sémantiques — et la référence du locuteur — ce à quoi réfère le locuteur. Un locuteur peut avoir l'intention de référer à ce à quoi réfère le terme. Il peut aussi avoir l'intention de référer à un objet particulier qu'il croit à tort désigné par le terme qu'il utilise. Ces deux intentions seraient identiques dans l'usage attributif et distinctes dans l'usage référentiel. Cette défense laisse perplexe. Pour Russell, les descriptions sont analysées en termes de quantificateur, de connecteurs, etc. et ne sont pas des termes référentiels. Conséquemment, utiliser la notion de référence sémantique et parler de la référence d'une description définie afin de défendre Russell n'est pas légitime et tronque la théorie de ce dernier. Searle (1979) saisit la distinction de Donnellan dans les termes de sa théorie de l'indirection. Il distingue un aspect primaire — ce par quoi le locuteur réfère correctement à un objet — et un aspect secondaire — ce par quoi le locuteur pense faire correctement référence, et affirme qu'en usage attributif, il y a identité entre aspect primaire et aspect secondaire, tandis qu'il n'y en a pas en usage référentiel. L'aspect primaire serait alors une expression qui réfère à l'objet que le locuteur a à l'esprit et le terme utilisé serait l'aspect secondaire. Bach (1981), de son côté,

caractérise pragmatiquement l'usage référentiel en termes d'intention de dire d'un objet qu'il est tel et tel. Selon Bach, et contrairement à Searle, pour identifier ce que signifie ce que signifie un locuteur référentiellement il n'est pas nécessaire d'identifier l'aspect sous lequel le locuteur pense l'objet.

L'indexicalité, qui fait l'objet de la section trois, a obligé à de profondes modifications en théorie de la signification, non à cause de la notion d'intention mais de la notion de contexte (Kaplan, 1978; Perry, 1977). Les expressions indexicales (« je », « ici », « maintenant ») et les démonstratifs (« ceci », « cela ») posent des problèmes particuliers parce qu'ils n'expriment pas de « sens frégéens » ou d'intensions (fonctions de mondes possibles sans extension), et ont une dénotation qui varie selon les contextes. Ajoutons qu'ils servent à exprimer des propositions singulières. Wettstein (1984) a soutenu que la notion d'intention était superflue en théorie de l'indexicalité. On peut avec lui admettre que les intentions ne sont pas essentielles en théorie des expressions indexicales, puisque ces dernières ont une valeur sémantique qui fixe leur extension en tenant compte du contexte. Il en irait autrement, selon Davis (introduction) avec les démonstratifs, les descriptions démonstratives et les descriptions incomplètes puisque les conventions linguistiques ne détermineraient pas l'extension de ces expressions et qu'il faudrait recourir aux intentions du locuteur liées à l'acte de référer pour ce faire. Par exemple, « ceci » dans « Ceci est vert » doit avoir pour extension un objet, mais pour renvoyer à cet objet, l'énonciation de « ceci » devrait être accompagné d'intention et d'une démonstration. Le problème que soulève Davis est essentiellement celui de préciser la notion de référence du locuteur.

Pour Wettstein (1984), la démonstration et les traits contextuels fixent l'extension, alors que les intentions sont inutiles. Son argument est, en gros, qu'en désignant un objet, je réfère à cet objet, même si j'ai l'intention de référer à un autre objet. Si, à mon insu, je désigne Pierre alors que j'ai l'intention de désigner Roger, j'ai tout de même désigné Pierre. Pour Davis, les intentions sont déterminantes. Alors que traditionnellement, on dit que la sémantique s'occupe des conditions de vérité des énoncés et que, dans ce domaine, les intentions n'ont pas leur place, avec les démonstratifs, ces intentions viennent fixer les conditions de vérité, si on se fie à Davis. « Ceci est vert » serait vrai si et seulement si l'objet auquel le locuteur réfère — où « réfère » est défini en termes d'intention — a la propriété d'être vert. Davis fait aussi remarquer, à juste titre, que les intentions du locuteur fixent également la dénotation des descriptions incomplètes, comme « le film », qui posent des problèmes à une analyse russellienne des descriptions définies. Si un locuteur dit « Le film est mauvais », une analyse russellienne de l'énoncé donne « Il existe un et un seul film et il est mauvais » qui est faux puisqu'il y a plusieurs films. Mais, le plus souvent, les locuteurs disent quelque chose de

vrai en disant « le film est mauvais » (voir Bach, 1981). Ce faisant il admet que la théorie russellienne ne peut traiter de toutes les descriptions (voir Kripke, 1976, sur ce point). Puisque les descriptions incomplètes sont omniprésentes, les intentions des locuteurs sont plus importantes qu'on le croyait pour déterminer les conditions de vérité des énoncés. Mais ceux qui choisissent cette avenue font face à deux problèmes intimement liés. Il leur faut définir « en énonçant "i" (un démonstratif) un locuteur réfère à x si et seulement si... » à l'aide des intentions pertinentes. Ce travail est encore au stade de l'ébauche. Cette difficulté mène à une seconde, à savoir que les indexicaux et les démonstratifs en termes de proposition exprimée, mais la référence singulière nous oblige à affronter les propositions singulières dans une théorie gricéenne. On doit alors faire place, dans cette théorie, à des pensées singulières, ce qu'elle n'admet pas. Grice a construit sa théorie comme si les locuteurs avaient toujours un accès privilégié à leurs contenus de pensée et ne pouvaient se tromper sur ces derniers, faute de quoi ils pourraient ne pas savoir ce qu'ils signifient. Or les locuteurs n'ont pas un tel accès aux pensées singulières. Je rentre dans un restaurant, regarde devant moi, voit un type et me dis « Il a un veston comme le mien », exprimant une pensée singulière. Mais je regardais dans un miroir, je suis ce type, et exprimais une proposition me contenant sans le savoir. Je ne crois pas que ce seul point mette en péril la théorie gricéenne de la signification. Il pose toutefois un singulier problème.

Le livre de Davis vient combler un vide en réunissant des articles importants concernant uniquement des problèmes caractéristiques de la pragmatique. Grâce au choix de textes, on peut aussi mettre en relief les relations entre ces problèmes. C'est sans hésiter que j'utiliserai ce recueil comme manuel dans un cours de philosophie du langage.

CSLI, Stanford University



Philosophiques

philosophiques

Denis Dennett, *La stratégie de l'interprète : le sens commun et l'univers quotidien*, Gallimard, NRF Essais, Traduction française de P. Engel, 493 pages.

Luc Faucher

Volume 19, numéro 1, printemps 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027186ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027186ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Faucher, L. (1992). Compte rendu de [Denis Dennett, *La stratégie de l'interprète : le sens commun et l'univers quotidien*, Gallimard, NRF Essais, Traduction française de P. Engel, 493 pages.] *Philosophiques*, 19 (1), 162–168.
<https://doi.org/10.7202/027186ar>

Daniel DENNETT, *La stratégie de l'interprète: le sens commun et l'univers quotidien*, Gallimard, NRF Essais, Traduction française de P. Engel, 493 pages.

par Luc Faucher

La traduction française du texte de Dennett est bienvenue. Elle permettra au lecteur francophone d'avoir un aperçu des principales polémiques contemporaines en philosophie de l'esprit. Rappelons pour ceux qui ne le saurait pas déjà que l'œuvre de D. C. Dennett tourne principalement autour de deux questions: l'intentionnalité et la conscience. Dans *La stratégie de l'interprète*, Dennett choisit de ne

traiter qu'un seul de ces deux thèmes: l'intentionnalité. Un autre livre, *Consciousness Explained* (1991), est consacré à la question de la conscience. Il est significatif que Dennett ait choisi de traiter les deux sujets indépendamment l'un de l'autre, alors qu'au même moment, des philosophes comme Searle avouent avoir commis une erreur en négligeant la relation entre conscience et intentionnalité (« Consciousness, Explanatory Inversion and Cognitive Science », *BBS*, 1991). C'est que Dennett préfère d'abord construire une théorie de l'intentionnalité ou du contenu en laissant de côté la question de la conscience, puis construire une théorie de la conscience sur cette théorie de l'intentionnalité. Dennett considère en effet que dans la plupart des cas, l'intentionnalité n'est pas transparente, c'est-à-dire que la plupart des états intentionnels d'un système sont « à propos » de quelque chose sans que le système en soit conscient.

Cette traduction de *The Intentional Stance* regroupe en trois sections distinctes des essais pour une grande part déjà publiés, mais complétés dans ce cas de réflexions nouvelles. Les essais de la première section (chap. I à IV) sont consacrés au développement de la stratégie intentionnelle. La seconde section (chap. V) avance un certain nombre d'arguments destinés à montrer les difficultés d'une version naïve du langage de la pensée. La troisième section (chap. VI à X) inclut des essais où Dennett met en évidence la parenté entre le modèle adaptatif en biologie et la stratégie intentionnelle. Le lecteur qui voudrait avoir un aperçu rapide des positions récentes sur l'intentionnalité ainsi que la place qu'occupe Dennett dans ce débat aurait avantage à consulter d'abord le dernier chapitre de l'ouvrage où Dennett établit une cartographie précise permettant de situer les principaux philosophes de l'esprit selon leur position sur le sujet.

La préoccupation constante qui traverse ces sections est la question du type de réalité des états attribués à l'aide des concepts de la psychologie populaire. Rompant avec une position instrumentaliste défendue dans *Brainstorms*, Dennett suggérera que la stratégie intentionnelle s'appuie sur une forme de réalisme tempéré. Selon Dennett, les attitudes propositionnelles sont des *abstracta* (entités théoriques liées au calcul de la théorie) qui permettent de saisir des régularités abstraites de l'environnement et qui ne correspondent pas nécessairement à des régularités physiques. Les régularités mises au jour par la psychologie populaire n'apparaissent qu'à ceux qui adoptent la posture (le point de vue) intentionnelle. Une fois adoptée, la posture met au jour certains schémas d'action réels, mais inaccessibles par le biais d'autres stratégies prédictives. L'irréductibilité des schémas n'est pas une preuve de leur inexistence. Le fait que Dennett veuille soutenir leur existence le force à soutenir un moyen terme entre le réalisme fort et l'éliminativisme. La position réaliste forte, dont Fodor est un tenant, suggère que les désirs et les croyances ne sont réels que si les régularités discernables à l'aide de la psychologie populaire sont isomorphes aux régularités au niveau des structures du cerveau.

L'éliminativisme, défendu entre autres par Paul Churchland, repose pour sa part sur l'espoir que les neurosciences découvriront des régularités si clairement supérieures aux régularités de la psychologie populaire que nous serons forcés d'abandonner cette dernière. Contre la position de Fodor, Dennett tentera de montrer que la correspondance un à un entre les états intentionnels isolés à l'aide de la psychologie populaire et les états du cerveau est au mieux une hypothèse empirique et au pire une utopie. Dennett reprochera à la théorie de Churchland d'être affectée par une myopie extensionnaliste, c'est-à-dire de perdre l'idée de simplification et d'abstraction, qui rendait si attrayante la psychologie populaire, au profit d'une description physique extensive. Les raisons qui nous permettent de ne pas espérer l'existence d'états discrets qui correspondent aux états attribués à l'aide de la stratégie de Dennett me semblent assez convaincantes (voir plus bas). Il reste cependant à prouver que cette stratégie est pratiquement indispensable. Passons maintenant au contenu proprement dit des essais.

« Les vrais croyants » constitue l'introduction à la théorie de l'esprit de Dennett (elle remplace « *Intentional Systems* » (1971)). L'approche de Dennett est fondée sur la distinction entre les stratégies que l'on peut adopter pour expliquer le comportement d'artefacts ou de créatures. Une stratégie intentionnelle consiste à considérer un objet dont on veut prédire le comportement comme pouvant être décrit à l'aide d'états intentionnels et comme étant optimalement rationnel. Un objet sera un système intentionnel si on peut prédire avec succès son comportement à l'aide de cette stratégie. L'intérêt de la posture intentionnelle est qu'elle nous permet de faire des prédictions qui nous étaient impossibles ou difficiles d'un point de vue purement physique ou fonctionnel (qui sont en fait les deux autres stratégies intéressantes de prédiction du comportement, selon Dennett). Cette stratégie nous est naturelle, mais comme le notait Quine récemment, le fait qu'elle nous soit naturelle n'assure en rien sa vérité. En fait, il n'est pas nécessaire de postuler que les catégories qu'elle utilise pour réaliser ses prédictions soient des noms d'espèces naturelles. La stratégie ne vise pas tant à décrire ce qui se produit à l'intérieur du cerveau, qu'à fournir la prédiction la plus exacte possible du comportement d'un système à partir des régularités observables.

La stratégie intentionnelle est celle que nous utilisons couramment dans nos transactions avec autrui, lorsque nous prédisons son comportement à l'aide de croyances et de désirs, et que nous déduisons son comportement en assumant sa rationalité. Cette stratégie a toutefois des ratés. Ce sont ces cas qui nous forcent à concevoir le système auquel on a affaire comme un agent épistémique non idéal, c'est-à-dire dans un premier temps, à ne lui attribuer que les croyances qui sont pertinentes relativement à ses intérêts et les désirs des choses qu'il croit bonnes, et dans un second temps, à réviser sa rationalité à la baisse (il n'est pas nécessaire qu'un sys-

tème puisse tirer les implications de toutes ces croyances, mais seulement les implications pertinentes à sa survie). Cette version affaiblie marque une certaine distance prise par la stratégie de Dennett avec la psychologie populaire. La relation proposée dans « Trois sortes de psychologie intentionnelle » entre la psychologie populaire et sa stratégie en est une de réduction. Cette réduction a pour but d'assurer une description systématique et entièrement générale du domaine un peu flou du mental qui émane de la psychologie populaire. La théorie des systèmes intentionnels permettrait de décrire les compétences de certaines créatures en termes abstraits, alors qu'une théorie cognitive subpersonnelle serait chargée d'expliquer comment des systèmes particuliers peuvent exhiber ces compétences. La théorie cognitive serait aussi chargée d'expliquer pourquoi, dans certains cas, le système ne se comporte pas comme un système idéal (par exemple, expliquer en termes d'heuristiques sous-optimales les problèmes d'irrationalité mis au jour par Tversky et *al.*). La théorie cognitive subpersonnelle serait aussi chargée d'expliquer comment une machine syntaxique comme le cerveau peut donner l'impression d'être une machine sémantique. Ce dernier type de psychologie ne sera pas solipsiste, puisqu'une grande part de son explication va porter sur la façon dont les « systèmes qui *semblent* distinguer des significations [distinguent] en fait des choses (des *tokens* de types manifestement très disjoints) qui co-varient de manière fiable avec des significations » (p. 86). Cette dernière affirmation a deux implications: d'abord, comme nous l'avons suggéré, la psychologie devra chercher à savoir comment l'évolution s'y est prise pour « calibrer » les états syntaxiques de l'organisme avec le monde; puis, elle devra chercher comment la causalité mise au jour au niveau sémantique ou intentionnel, est expliquée par le fonctionnement du niveau syntaxique.

Dans « Styles de représentation mentale » Dennett précise le type de représentation mentale auquel devra faire référence cette psychologie cognitive subpersonnelle. Dennett propose d'abord un ensemble de distinctions importantes à propos des types de représentation ou d'information. Il existe selon lui trois types de représentation mentale: les représentations explicites, implicites et tacites. Une représentation est explicite si à un endroit d'un système il existe un objet « [...] physiquement structuré, une formule, ou une suite de formules, ou une inscription de *tokens* de certains membres d'un système (ou « langage ») d'éléments pour lesquels il y a une sémantique ou interprétation, et une « provision » [...] pour lire ou pour déchiffrer la formule » (p. 283). Une représentation est implicite si elle peut être dérivée à partir des représentations explicites. Le troisième type de représentation, de l'aveu même de Dennett, n'a jamais été clairement défini. Une règle tacite, pour prendre cet exemple, est une règle qui est « honorée » par un système, mais qui n'est ni représentée explicitement, ni dérivée de représentations de règles explicites. Les systèmes connexionnistes sont, selon

Dennett, des systèmes qui peuvent être décrits comme ayant des représentations tacites. L'erreur de la plupart des cognitivistes (dont Chomsky et Fodor) est d'avoir voulu utiliser des règles explicites pour représenter le savoir des systèmes qu'ils voulaient décrire. Quoique l'enthousiasme de Dennett pour le connexionnisme soit tempéré, il croit que les systèmes de ce type risquent d'être des concurrents sérieux à l'approche cognitive. En effet, nulle part dans un système connexionniste ne trouve-t-on de règles explicitement représentées. Ces règles sont tacitement représentées dans « la structure dispositionnelle émergente du réseau » (p. 301). On ne peut donc pas espérer *a priori* que les catégories de la psychologie populaire, et les règles et représentations dérivées à l'aide de celle-ci, se retrouveront dans la structure des systèmes que l'on peut décrire en ces termes. La psychologie cognitive subpersonnelle proposée plus haut utilisera donc des représentations dont le type ne sera pas computationnel.

Le second texte de la troisième section, « Les systèmes intentionnels en éthologie cognitive », permettra au lecteur de prolonger sa réflexion sur le statut scientifique de la stratégie de Dennett. Ce texte s'ouvre sur une proposition de Dennett aux éthologistes — qui ont rencontré dans leurs pratiques les limites du béhaviorisme — d'utiliser sa théorie des systèmes intentionnels pour générer des hypothèses empiriques sur le comportement des animaux. Dennett entend aussi montrer que les analyses adaptationnistes sont du même genre que les analyses intentionnelles et, par le fait même, défendre l'approche adaptationniste. La première proposition va de soi, puisque la tâche assignée à la méthode de Dennett est largement semblable à celle des éthologistes: interpréter le comportement d'un système de l'extérieur à l'aide d'un vocabulaire intentionnel permettant d'obtenir des pouvoirs prédictifs que ne permet pas le béhaviorisme. Cette proposition ne me semble pas faire problème; la seconde proposition est, elle, beaucoup plus discutée en philosophie de la biologie (Gould et Lewontin ont tenté de montrer que l'adaptationnisme adopte une vue trop étroite des processus à l'oeuvre dans la sélection naturelle). La façon qu'a Dennett de sauver sa stratégie des critiques de ce type est astucieuse: elle consiste à assimiler leur type de critique à celui de Skinner envers le mentalisme et de les condamner par association. Gould et Lewontin auraient voulu éliminer l'explication adaptationniste, pour les mêmes raisons que Skinner avait éliminé l'explication mentaliste, c'est-à-dire parce que les phénomènes qu'elle postule risquent de n'être que des fabulations infalsifiables. Selon Dennett, l'explication adaptationniste et la stratégie de l'interprète ne sont pas des théories au sens fort, qui devraient « enluminer la réalité », comme l'écrit Engel, mais des points de vue qui nous permettent de décrire des compétences ou des histoires évolutives possibles qui donneraient à la science des pistes pour engager la recherche. Ces stratégies n'ont pas à périr en même temps que leurs hypothèses, puisqu'el-

les ne prétendent pas décrire les mécanismes ou les processus effectifs à l'œuvre dans un système ou dans le processus de sélection naturelle. Il faudrait toutefois prouver l'indispensabilité pratique de ces stratégies, ce que je ne suis pas sûr que Dennett ait réussi à faire.

« Évolution, erreur et intentionalité » s'attaque à une position qui travaille la philosophie de l'esprit contemporain: l'attitude à adopter quant à l'interprétation des artefacts et des humains. *Grosso modo*, la question est de savoir si une machine ou un texte ont une intentionalité du même type que la nôtre, ou s'ils possèdent une intentionalité qui dérive de la nôtre. Les Searle, Fodor, Drestke et Kripke — entre autres — ont opté pour la seconde alternative. Le corollaire de leur position est que nous possédons une intentionalité non dérivée. Dennett propose l'expérience de pensée suivante: on dépose votre corps en hibernation dans un robot conçu pour assurer votre survie pour les siècles à venir. La meilleure stratégie pour permettre la survie, est de concevoir un robot qui peut se déplacer, qui peut tirer des plans à partir de ces buts et qui pourrait, si le besoin s'en fait sentir, coopérer avec d'autres robots. S'appuyant sur la similarité de cette situation avec celle des gènes égoïstes de Dawkins (selon ce dernier, les gènes se servent des corps comme des véhicules permettant leur perpétuation), il suggère que nous sommes ce type de robot et que par conséquent notre intentionalité dérive de celle de Mère Nature. Cela a deux conséquences majeures: d'abord la signification de nos états mentaux est indéterminée et ensuite, l'intentionnalité originale caractérise l'intentionnalité de Mère Nature (terme désignant le processus non intentionnel de la sélection naturelle). On a reproché à Dennett (Rudder Baker, « Recent Work in Philosophy of Mind », *Philosophical Books*, 1989) de commettre un cercle en faisant dépendre notre intentionalité de celle de Mère Nature. Ce reproche n'est possible que si on oublie que notre intentionalité dépend de celle de Mère Nature, mais dans le sens où nous ne pouvons faire d'attributions si nous ne postulons pas une certaine forme d'optimalité dans la nature assurant la rationalité du système visé par l'attribution. Notre intentionalité ne dérive pas de celle de Mère Nature en un sens causal, mais seulement logique, ce qui ne nous force pas à exiger que ses intentions soient déterminées.

Au dernier chapitre de *La stratégie de l'interprète*, Dennett tente de placer les différentes positions actuelles en philosophie de l'esprit à l'intérieur d'un *continuum* dont les extrémités seraient occupées par les positions respectives de Sellars et Quine sur la question des attitudes propositionnelles. On doit d'abord à ces philosophes la formulation d'une paire de thèses antithétiques autour de la question de l'intentionnalité: ou bien la thèse de Brentano démontre le besoin d'une science de l'intention ou bien elle démontre l'inanité du langage intentionnel. Quine, qui opta pour la seconde

position dans *Word and Object*, proposa toutefois une avenue médiane: le langage intentionnel peut être conservé pour des raisons pragmatiques, mais sa valeur pour une science extensionnelle est nulle. En effet, le langage mentaliste est affecté d'une indétermination qui fait que l'on ne peut espérer que corresponde aux catégories de ce langage des processus physiques discrets. Une seconde distinction, dont Quine peut encore revendiquer la paternité, doit être faite si on accepte la position mitoyenne. Si le langage intentionnel n'a qu'une fonction interprétative, on peut encore se demander de quel type est l'interprétation, normative (comme dans le principe de charité) ou projective (comme dans l'empathie ou la théorie de la simulation). Une fois ces deux distinctions établies, les positions des Fodor, Dennett, Stich, Churchland et Davidson peuvent être placées à divers points du *continuum*.

La position de Dennett s'inscrit donc en continuité avec celle de Quine. Comme ce dernier, il constate que le langage intentionnel est indéterminé et que le langage de la science doit être purement extensionnel. Ces constatations ne conduisent cependant pas Dennett à désirer la disparition du langage intentionnel. Elles le conduisent par contre à reconnaître l'improbabilité que les catégories décrites à l'aide de la stratégie intentionnelle aient des correspondants physiques déterminés. Ce serait se méprendre sur la portée de la stratégie si on prétendait qu'elle constitue une description des états internes d'un système. Cette stratégie peut-être mieux comprise si on la voit comme une façon de caractériser le système vis-à-vis de son environnement. Vu sous cet angle, la stratégie intentionnelle ne risque pas de disparaître avec l'avènement du connexionnisme (comme semble le craindre Fodor et l'espérer les Churchland), elle peut continuer à être considérée comme une description du système qui l'inclut dans son environnement.

Les autres essais, que je n'ai pas eu le temps de discuter, sont « Partir du bon pied » (profession de foi optimiste de Dennett envers une philosophie naturalisée), « Donner un sens à ce que nous faisons » (qui est une réponse à une critique de Stich qui permet à Dennett de clarifier sa position vis-à-vis de sa thèse de la rationalité optimale), « Au-delà de la croyance » (où Dennett propose un concept « d'attitudes notionnelles » qui aurait pour lui la clarté que n'ont pas les concept « d'attitudes propositionnelles » et « d'attitudes phrastiques ») et « Pensée rapide » (qui montre que l'attrait de l'exemple de la chambre chinoise de Searle est un attrait pour la conclusion, non pour l'argument de Searle). Chacun de ces essais propose des perspectives intéressantes qui valent elles aussi d'être considérées.

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

Livres reçus

Volume 19, numéro 1, printemps 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027187ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027187ar>

[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

(1992). Livres reçus. *Philosophiques*, 19 (1), 169–170.

<https://doi.org/10.7202/027187ar>

LIVRES REÇUS

- ANAXIMANDRE, *Fragments et témoignages*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection "Épiméthée", 1991, 252 pages, texte grec, traduction, introduction et commentaire par Marcel Conche.
- ARENDT, Hannah, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, 245 pages.
- BADIOU, Alain, *Le Nombre et les nombres*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, 279 pages.
- BLAIS, Martin, *L'autre Thomas d'Aquin*, Québec, Boréal, 1990, 316 pages.
- CAUQUELIN, Anne, *La mort des philosophes et autres contes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, 127 pages.
- CONCHE, Marcel, *Temps et destin*, Paris, P.U.F., 1992, 213 pages.
- DAVIDSON, Donald, *Paradoxes de l'irrationalité*, traduit de l'anglais par Pascal Engel, Combas, Éditions de l'Éclat, 1991, 79 pages.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, 206 pages.
- DUMMETT, Michael, *Les origines de la philosophie analytique*, traduit de l'allemand par Marie-Anne Lescouret, Paris, NRF Gallimard, 1991, 232 pages.
- FLORIVAL, Ghislaine, (éd.), *Figures de la rationalité. Études d'anthropologie philosophique*, Paris, J. Vrin, 1991, 315 pages.
- GOUIN, Jean-Luc, *La rationalité vivante. Essai sur la pensée hégélienne*, Ste-Foy, Le Grillon d'Argile, 1990, 160 pages.
- HEIDEGGER, Martin, *Aristote, Métaphysique Q 1-3; de l'essence et de la réalité de la force*, traduit de l'allemand par Bernard Stevens et Pol Vandavelde, Paris, NRF Gallimard, 1991, 225 pages.
- HOTTOIS, Gilbert, *Le paradigme bioéthique. Une éthique pour la technoscience*, Montréal, Éditions du Renouveau pédagogique, 1990, 214 pages.
- HUSSERL, Edmund, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection "Épiméthée", 1991, 365 pages.

- LALANDE, Alain, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, Édition "Quadrige", 1991, 323 pages.
- LAURIER, Daniel, (éditeur), *Essais sur le sens et réalité*, Collection ANALYTIQUES, Montréal, Bellarmin; Paris, Vrin, 1991, 239 pages.
- LEPAGE, François, *Éléments de logique contemporaine*, Paris/Montréal, Dunod/Presses de l'Université de Montréal, 1991, 198 pages.
- LONERGAN, Serge, *Pour une méthodologie philosophique. Essais philosophiques choisis*, Montréal, Bellarmin, 246 pages.
- MCGUINNESS, Brian, *Wittgenstein. Les années de jeunesse 1889-1921*, traduit de l'anglais par Yvonne Tenenbaum, Paris, Biographie/Éditions du Seuil, 1991, 395 pages.
- PAULUNIER-FOUCART, Monique; LUSIGNAN, Serge; NADEAU, Alain, (directeurs), *Vincent de Beauvais: intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au moyen-âge*, Actes du XIV^e Colloque de l'Institut d'études médiévales, Montréal/Paris, Bellarmin/J. Vrin, 1990, 505 pages. (Bellarmin).
- OTT, Hugo, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, traduit de l'allemand par Jean-Michel Beloeil, Paris, Payot, 1990, 420 pages.
- PAILLÉ, Yvon, *Les voix de l'honneur. Essai sur la théâtralité*, Montréal, VLB éditeur, 1991, 151 pages.
- PANACCIO, Claude, *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Paris/Montréal, Vrin/Bellarmin, 1992, 288 pages.
- PELLETIER, Yves, *La dialectique aristotélicienne. Les principes clés des Topiques*, Montréal, Bellarmin, 1991, 419 pages.
- QUESNEL, Colette, *Mourir de rire d'après et avec Rabelais*, Cahiers d'études médiévales 10, Paris/Montréal, J. Vrin/Bellarmin, 1991, 134 pages.
- REBOUL, Oliver, *Introduction à la rhétorique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, 238 pages.
- RENAUT, Alain; SOSOÉ, Lukas, *Philosophie du droit*, Paris, Presses Universitaires de France, Recherches politiques, 1991, 484 pages.
- RUELLAND, Jacques G., *Essais d'histoire des sciences et des techniques*, Saint-Hubert, Société d'histoire de Saint-Hubert, 1991, 80 pages.