

Mot de la rédaction

Volume 31, numéro 2, automne 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009808ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009808ar>

[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

(2004). Mot de la rédaction. *Philosophiques*, 31 (2), 293–293.
<https://doi.org/10.7202/009808ar>

Mot de la rédaction

Philosophiques célèbre cette année son trentième anniversaire. Pour souligner cet événement, nous publions dans ce volume un index répertoriant tous les titres parus depuis le premier numéro en 1974. Plus qu'un simple outil de travail, cet index témoigne aussi bien de la qualité et de la diversité des textes qui ont contribué au développement de la revue depuis sa fondation que des changements qui en ont marqué l'évolution. Fidèle à sa vocation initiale et dans un esprit d'ouverture face à l'évolution de la philosophie d'ici et d'ailleurs durant cette période, l'organe officiel de la Société de philosophie du Québec a dû en effet s'adapter et prendre les moyens pour favoriser son épanouissement. Parmi les mesures concrètes qui ont été mises en place depuis le début des années 1990, mentionnons la formation d'un comité scientifique international, la collaboration scientifique accrue des chercheurs étrangers et la publication, depuis 1999, d'une version numérique de la revue. Tous les abonnés à la revue et tous les membres en règle de la SPQ peuvent désormais consulter, sans frais additionnels, la version numérique de *Philosophiques* (à partir du volume 26) en enregistrant leur adresse électronique à l'adresse suivante : <http://www.erudit.org/abonnement/>. La numérisation des volumes 1 à 25, que nous souhaitons entreprendre prochainement, est une autre mesure concrète visant à poursuivre le travail entrepris au cours des dernières années. À cela s'ajoutent la nouvelle rubrique *Disputatio*, qui rend possible une discussion plus large et plus diversifiée d'un ouvrage que ne le permettent les autres rubriques, et la publication en alternance, depuis la fin des années 1990, d'un numéro conventionnel et d'un numéro thématique dont la responsabilité est confiée à un chercheur reconnu dans son champ de spécialisation. Le nouveau comité de rédaction, en poste depuis janvier 2004, tâchera de consolider ces acquis et de veiller à la qualité scientifique de *Philosophiques* et à son rayonnement international.

Tarski et la *suppositio materialis*

Claude Panaccio

Volume 31, numéro 2, automne 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009809ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009809ar>

[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

Panaccio, C. (2004). Tarski et la *suppositio materialis*. *Philosophiques*, 31 (2), 295–309. <https://doi.org/10.7202/009809ar>

Résumé de l'article

Dans son article de 1944, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », Alfred Tarski réfère en propres termes à la notion médiévale de « *suppositio materialis* ». L'interprétation qu'il en suggère, cependant, est historiquement trompeuse et l'inexactitude historique se double, en l'occurrence, de ce que l'on peut tenir pour une malencontreuse erreur philosophique. Dans « "la neige est blanche" est vraie », Tarski voit l'expression « la neige est blanche » (entre guillemets) comme le nom d'une certaine phrase, alors que les médiévaux y auraient vu plutôt une occurrence de cette phrase elle-même prise dans un usage spécial, la *suppositio materialis*. L'article montre en quoi les deux approches diffèrent et soutient que la théorie médiévale est philosophiquement préférable, en ce que : 1) elle est descriptivement plus adéquate en ce qui concerne le fonctionnement réel des langues naturelles ; 2) elle est plus appropriée même pour les langages construits qu'elle rend plus fonctionnels et plus intelligibles ; 3) elle repose sur l'identification d'un phénomène important dont la généralité échappe aux sémantiques d'inspiration tarskienne, celui de la dualité de principe entre l'extension d'un terme pris en lui-même et celle qu'il reçoit dans un contexte propositionnel donné.

Tarski et la *suppositio materialis*

CLAUDE PANACCIO

Université du Québec à Montréal

panaccio.claude@uqam.ca

RÉSUMÉ. — Dans son article de 1944, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », Alfred Tarski réfère en propres termes à la notion médiévale de « *suppositio materialis* ». L'interprétation qu'il en suggère, cependant, est historiquement trompeuse et l'inexactitude historique se double, en l'occurrence, de ce que l'on peut tenir pour une malencontreuse erreur philosophique. Dans « “la neige est blanche” est vraie », Tarski voit l'expression « la neige est blanche » (entre guillemets) comme le nom d'une certaine phrase, alors que les médiévaux y auraient vu plutôt une occurrence de cette phrase elle-même prise dans un usage spécial, la *suppositio materialis*. L'article montre en quoi les deux approches diffèrent et soutient que la théorie médiévale est philosophiquement préférable, en ce que : 1) elle est descriptivement plus adéquate en ce qui concerne le fonctionnement réel des langues naturelles ; 2) elle est plus appropriée même pour les langages construits qu'elle rend plus fonctionnels et plus intelligibles ; 3) elle repose sur l'identification d'un phénomène important dont la généralité échappe aux sémantiques d'inspiration tarskienne, celui de la dualité de principe entre l'extension d'un terme pris en lui-même et celle qu'il reçoit dans un contexte propositionnel donné.

ABSTRACT. — In his 1944 paper “The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics”, Alfred Tarski refers in so many words to the medieval idea of “*suppositio materialis*”. The interpretation he suggests for it, however, is historically misleading, and this historical inaccuracy yields in this case what can be taken to be an unfortunate philosophical mistake. In “ ‘snow is white’ is true ”, Tarski sees the phrase “snow is white” (between quotation marks) as the name of a certain sentence, while the medieval philosophers would have seen it rather as an occurrence of that very sentence, but taken in a special use, the *suppositio materialis*. The paper shows how these two approaches differ exactly and argues that the medieval theory is philosophically preferable in that (1) it is descriptively more adequate with respect to natural languages, (2) it is more appropriate even for artificial languages, which it renders both more effective and more intelligible, and (3) it rests upon the identification of an important phenomenon, the generality of which is missed by the Tarskian type semantics, namely the duality of principle between the extension of a term in itself and the extension it receives within a given propositional context.

Dans son célébrisime article de 1944, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », Alfred Tarski évoque au passage — et en propres termes — la notion médiévale de « *suppositio materialis*¹ ». L'interprétation qu'il en suggère, cependant, est historiquement trompeuse et l'inexactitude historique, en l'occurrence, se double de ce qui me semble être une erreur *philosophique*. Ou à tout le moins une malencontreuse cécité à

1. J'utiliserai ici, pour les citations tirées de cet article, la traduction française de 1974, réalisée sous la direction de Gilles Gaston Granger, mais avec quelques amendements mineurs.

l'endroit d'une possibilité théorique qui eût certainement été pertinente pour son propos. C'est ce que je voudrais montrer ici : en ratant ce qui fait l'intérêt de la notion médiévale de *suppositio materialis*, Tarski est passé à côté d'une idée théorique majeure pour la sémantique philosophique. Et l'omission, malheureusement, s'est perpétuée dans la philosophie du langage dominante de la deuxième moitié du xx^e siècle.

1. Deux théories

Le passage de Tarski auquel je pense se situe vers le début de l'article, à la section 4 plus précisément, intitulée « Un critère d'adéquation matérielle de la définition ». Le projet de l'auteur, comme on le sait, était de proposer une définition de la notion de vérité pour certains langages². L'idée informelle de vérité qui l'intéressait, ainsi qu'il nous le dit lui-même dans les lignes qui précèdent immédiatement celles qui nous retiendront ici, était l'idée aristotélicienne de vérité-correspondance, selon laquelle, intuitivement, une phrase est vraie si elle dit les choses telles qu'elles sont. Cette formulation, bien sûr, est très imprécise et Tarski, à juste titre, était en quête d'une définition beaucoup plus rigoureuse, à laquelle il impose d'entrée de jeu deux critères d'adéquation : un critère d'adéquation matérielle et un critère d'adéquation formelle. Le second d'entre eux revient à exiger que la définition recherchée soit elle-même formulée dans un langage rigoureusement spécifié, c'est-à-dire au bout du compte un langage formel artificiellement construit. Mais je laisserai ici cet aspect de côté pour me concentrer sur le seul critère d'adéquation matérielle.

Ce critère, extrêmement connu, est le suivant : la définition de la vérité pour un langage donné doit impliquer toutes les *équivalences T* relatives aux phrases de ce langage, une équivalence T étant elle-même, dans ce vocabulaire, une phrase ayant la forme :

– la phrase X est vraie si et seulement si *p*,

où l'on a à la place « X » le *nom* ou la *description* d'une certaine phrase du langage objet, et à la place « *p* » une occurrence de cette phrase elle-même, ou d'une autre qui lui soit exactement équivalente. L'exemple paradigmatique donné par Tarski est familier — et cher aux Québécois —, c'est celui de la phrase « la neige est blanche » (« *snow is white* » dans l'original anglais) :

Commençons, [dit Tarski,] par un exemple concret. Prenons la phrase « *la neige est blanche* ». Nous nous demandons sous quelles conditions cette phrase est vraie ou fausse. Il semble clair que si nous nous basons sur la conception classique de la vérité, nous dirons que la phrase est vraie si la neige est blanche et fausse si la neige n'est pas blanche. Par conséquent, si notre définition de la vérité doit être conforme à notre conception de celle-ci, elle doit impliquer

2. Ce projet avait été poursuivi plus en détail dans le grand article de Tarski, « Le concept de vérité dans les langages formalisés », originalement produit en polonais en 1933 et paru en allemand en 1936, par rapport auquel le texte de 1944 constitue une version vulgarisée.

l'équivalence suivante : La phrase « la neige est blanche » est vraie si et seulement si la neige est blanche³.

Et la même chose doit valoir pour toutes les phrases du langage objet qui sont susceptibles d'être vraies ou fausses. Pour chacune d'entre elles, on doit pouvoir tirer de la définition de la vérité une équivalence de la forme : « *p* » est vraie si et seulement si *q*, où « *q* » est exactement synonyme de « *p* ». Tel est donc le critère d'adéquation matérielle de Tarski. Ce n'est pas encore, rappelons-le, la définition elle-même (comme on le dit parfois), celle-ci, beaucoup plus complexe, étant construite ensuite à partir de la notion de « *satisfaction* ». Mais on ne s'intéressera ici qu'au critère en question.

Où est-il, là, question de « *suppositio materialis* » ? Continuons tout simplement la lecture du texte de Tarski :

Qu'il me soit permis de remarquer, [ajoute-t-il,] que l'expression « la neige est blanche » se trouve prise, à gauche du signe de l'équivalence, entre guillemets, et à droite sans guillemets. Nous avons à droite la phrase même et à gauche le nom de cette phrase. En employant la terminologie logique médiévale nous pouvons aussi dire que l'expression « la neige est blanche » est prise à droite en supposition formelle (*suppositio formalis*) et à gauche en supposition matérielle (*suppositio materialis*)⁴.

Pourquoi devons-nous avoir à gauche le nom de la phrase et non pas la phrase même ? Cela saute aux yeux, dit Tarski, et requiert à peine une explication. Mais il en donne tout de même deux raisons. La première est que si on avait là la phrase elle-même plutôt que son nom, le résultat serait agrammatical : le schéma « X est vrai » n'accepte pas une phrase complète en position X. La deuxième raison est encore plus saisissante :

Et, en deuxième lieu, [écrit Tarski,] les conventions les plus fondamentales qui règlent l'usage de tout langage exigent que dans chaque expression que nous énonçons au sujet d'un objet le nom de celui-ci soit employé et non cet objet même. Par conséquent, si nous désirons dire quelque chose au sujet d'une phrase, qu'elle est vraie, par exemple, nous devons employer son nom et non elle-même⁵.

Ce passage soulève un certain nombre de problèmes, que je veux maintenant passer en revue.

Commençons par l'inexactitude historique. Je ne parle pas ici de l'emploi de « *suppositio formalis* ». L'expression, quoique rare au Moyen Âge — on ne la trouve, par exemple, ni dans le célèbre traité de logique de Pierre d'Espagne, le *Tractatus*, au XIII^e siècle ni dans la *Somme de logique* de

3. Tarski, 1944, trad. Granger, 1974, p. 271 (NB : Je remplace partout le terme « proposition » utilisé par les traducteurs français, par « phrase », qui rend mieux le « *sentence* » de l'original anglais).

4. *Ibid.*, pp. 271-272.

5. *Ibid.*, p. 272.

Guillaume d'Ockham au XIV^e — se rencontre à tout le moins dans les *Introductiones in logicam* de l'Anglais Guillaume de Sherwood, où elle est bel et bien opposée à la *suppositio materialis*⁶. C'est plutôt la notion même de *suppositio materialis* — très courante, elle, chez les logiciens médiévaux — qui fait problème. Selon Tarski, dans les lignes que l'on vient de lire, dire qu'une expression E est prise en *suppositio materialis* dans un certain contexte est une façon de dire qu'apparaît dans ce contexte un *nom* de l'expression E, formé d'une façon spéciale à partir de cette expression elle-même et d'une marque conventionnelle comme les guillemets. Le mot « Tarski » placé entre guillemets, par exemple, deviendrait par le fait même une nouvelle expression, qui serait non plus le nom de Tarski, comme l'était le terme original, mais le nom de son nom.

L'inexactitude historique, ici, est la suivante. Les médiévaux qui utilisaient la terminologie en question n'auraient jamais dit que l'expression prise en *suppositio materialis* est le nom d'une autre expression. Il s'agissait plutôt à leurs yeux d'une occurrence *de cette expression elle-même*, mais prise dans un usage spécial. Voyez ce qu'en dit Guillaume d'Ockham dans la *Somme de logique* : « Ainsi, dans “homme est un nom”, *il est évident* que “homme” suppose *pour lui-même*⁷ ». Les médiévaux n'acceptaient tout simplement pas ce que Tarski tient pour l'une des « conventions fondamentales » de tout langage, à savoir que si l'on veut parler d'un objet, il faut employer le nom de cet objet et *jamais* l'objet lui-même. La doctrine médiévale de la *suppositio materialis* est en contradiction directe avec ce principe. Ce qu'elle nous dit, justement, c'est que *certain*s objets — les objets linguistiques notamment — peuvent être utilisés parfois pour parler d'eux-mêmes. Guillaume d'Ockham, par exemple, admet explicitement au début de la *Somme de logique* qu'une phrase peut — contrairement à ce que dit Tarski — figurer *elle-même* en position de sujet : dans « “l'homme est un animal” est vrai », explique-t-il, c'est la phrase « l'homme est un animal » elle-même qui sert de sujet⁸. L'erreur de Tarski est de croire que la théorie médiévale de la *suppositio materialis* illustre un principe qu'il juge fondamental pour l'usage linguistique, alors que cette théorie, en fait, est incompatible avec le principe en question.

Cela, certes, n'aurait guère d'importance en soi. Tarski, après tout, est un grand logicien et l'on aurait mauvaise grâce à lui reprocher de ne pas être aussi un bon médiéviste ! Mais ce qu'il y a d'intéressant dans le cas qui nous occupe, c'est la divergence *philosophique* qui se révèle ainsi entre Tarski et les médiévaux. Et cette divergence, elle, est loin d'être sans conséquence.

Il suit, d'abord, du principe de Tarski selon lequel un objet donné, fût-il linguistique, ne peut jamais être employé dans une phrase pour y tenir lieu

6. Voir Guillaume de Sherwood, *Introductiones in logicam*, 5.1.2, éd. Lohr, 1983, p. 266.

7. Guillaume d'Ockham, *Somme de logique*, I, 64, trad. Biard, 1993, p. 202 (les italiques sont de moi). Pour un bon aperçu général de la théorie médiévale de la *suppositio materialis*, voir Rosier-Catach, 2000.

8. *Ibid.*, I, 2, trad. Biard, 1993, p. 8.

de lui-même, que la sémantique d'un langage L quelconque requiert toujours de disposer d'un nom distinct pour chaque expression de L, et en particulier, pour ce qui est de la théorie de la vérité dans L, d'un nom distinct pour chaque phrase de L. Comme certains langages autorisent, potentiellement, une infinité de phrases grammaticales, la sémantique de ces langages devrait pouvoir disposer d'une infinité de noms de phrases. Et si l'on voulait envisager, en plus, de produire la sémantique d'un langage donné dans ce langage même (ce que Tarski ne fait pas, il faut le dire), on aurait *ipso facto* une nouvelle démultiplication des noms à l'infini, puisque chaque nouveau nom — y compris les noms de phrases et les noms de noms — aurait à son tour besoin d'être nommé. Cet extraordinaire enrichissement du vocabulaire, sans doute, n'est pas dirimant en lui-même, puisque chaque nouveau nom est supposé être construit à l'aide d'un procédé bien défini à partir des expressions déjà introduites dans la langue en question. Mais il n'en est pas moins surprenant, et fort peu économique. Dans la théorie médiévale de la *suppositio*, en revanche, la phrase en supposition matérielle est construite comme n'importe quelle autre occurrence de la même phrase, c'est-à-dire en combinant ses composantes de façon appropriée, et aucun nouveau nom n'est ajouté. On admet, tout simplement, qu'il y a pour chaque expression bien construite de la langue certains *usages* spéciaux, qui modifient notamment les conditions de vérité des phrases où ces expressions apparaissent. On peut envisager de multiplier ces usages et de complexifier en conséquence la théorie de la *suppositio* (en admettant, par exemple, une *suppositio* spéciale pour les termes écrits, une autre pour les termes oraux, une autre encore pour les mots écrits ou oraux indifféremment, et ainsi de suite). Mais on n'aura jamais au bout du compte qu'un nombre très limité de telles variétés de *suppositio*, et qui n'entraîneront par elles-mêmes aucune démultiplication spéciale des expressions admissibles dans le langage.

Les différences entre les deux approches, cependant, sont encore plus profondes et ne tiennent pas seulement au nombre d'unités qu'elles admettent dans le vocabulaire. La théorie tarskienne de la guillemetisation repose sur deux principes tenus pour allant de soi :

- (1) aucune expression linguistique ne peut apparaître en position de sujet grammatical à moins d'être un nom (ou plus généralement : la catégorie grammaticale d'une expression linguistique en commande de façon restrictive tous les usages) ;
- (2) aucune expression linguistique ne peut être employée de façon sui-référentielle (à moins, bien sûr, que cela ne découle de sa signification habituelle, comme c'est le cas, par exemple, du mot « nom »).

La doctrine médiévale, elle, rejette ces deux principes. Son idée de base, étrangère à la sémantique contemporaine, est qu'une expression linguistique peut avoir deux sortes bien distinctes de propriétés sémantiques. Elle a une *signification* d'abord, qui ne varie pas selon les contextes propositionnels, et

qui détermine notamment la catégorie grammaticale à laquelle le terme appartient. Une expression linguistique quelconque, dans cette optique, ne devient pas un nom en jouant tel ou tel rôle dans une phrase. Elle est un nom ou elle n'en est pas un avant même de figurer dans des phrases. La catégorie grammaticale d'une expression linguistique, en d'autres mots, est associée au *type* — c'est-à-dire à toutes les occurrences indifféremment — et non pas à telles ou telles occurrences en particulier à l'intérieur des phrases⁹. La deuxième sorte de propriété sémantique, au contraire, est celle que l'expression linguistique reçoit lorsqu'elle est en position de sujet ou de prédicat dans le contexte d'une phrase. C'est la *suppositio*. Cela revient à dire que l'expression en question tient lieu dans *cette* phrase de certains objets du monde, qu'elle a, si l'on veut, une fonction référentielle dans la phrase.

Dans le cas le plus habituel, il y a une coïncidence assez grande entre la signification prépropositionnelle et la *suppositio*. Pour Guillaume d'Ockham, par exemple, un nom propre comme « Cicéron » signifie par institution conventionnelle l'individu réel Cicéron et lorsqu'il est pris dans son usage normal tient lieu de — ou « suppose pour » — ce même individu. C'est à cause de cette coïncidence, sans nul doute, que de nombreux théoriciens du langage — et, en particulier, de nombreux théoriciens contemporains — n'ont pas senti le besoin de distinguer très nettement entre la propriété sémantique prépropositionnelle et la fonction référentielle acquise en contexte propositionnel. Mais si cette distinction était tenue pour nécessaire par les médiévaux, c'est qu'il y a malgré tout, remarquaient-ils, de fréquents écarts entre la signification prépropositionnelle et la fonction référentielle en contexte propositionnel. Ces écarts, selon leur conception, peuvent tenir à différents facteurs. Le temps du verbe, par exemple, en est un; j'y reviendrai. Mais l'écart le plus spectaculaire, dans cette optique, est celui, précisément, qui concerne la *suppositio materialis*. Une expression quelconque, pensaient-ils, peut être utilisée dans certains contextes propositionnels pour se représenter elle-même (ou pour représenter une forme linguistique étroitement apparentée à la sienne, comme le génitif « *Ciceronis* » peut représenter dans certains contextes le nominatif « *Cicero* »). Cette possibilité d'un usage spécial sui-référentiel était reconnue pour *toutes* les expressions linguistiques, quelle que soit leur catégorie grammaticale. Dans « "et" est une conjonction », par exemple, le mot « et » n'est pas *devenu* un nom, selon la théorie médiévale. Il reste bel et bien une conjonction, cela étant déterminé par sa propriété sémantique prépropositionnelle, mais cette conjonction est maintenant prise, dans ce contexte propositionnel particulier, selon un usage spécial, la *suppositio materialis* en l'occurrence, et à ce titre se représente elle-même dans ce contexte. La même chose, évidemment, vaut pour les phrases complètes.

9. Il peut arriver certes que deux occurrences homophoniques appartiennent à des catégories grammaticales distinctes — « court » comme adjectif masculin singulier et « court » comme verbe à la troisième personne du présent, par exemple. Mais elles ne seront pas considérées dans ce cas comme des occurrences d'un *même* type linguistique.

2. Avantages et inconvénients

On a donc bien là deux théories différentes. L'une, celle de Tarski, veut qu'une expression ne puisse jamais tenir lieu d'elle-même et elle recourt à une notation *ad hoc* — les guillemets — pour expliquer la formation d'une sorte spéciale d'expressions métalinguistiques. L'autre, celle des médiévaux, distingue dans tous les cas les propriétés sémantiques des termes pris en eux-mêmes (toujours associés à leur catégorie grammaticale) et les fonctions référentielles que ces termes peuvent jouer quand ils apparaissent dans des phrases, et explique à partir de là les usages autonymiques. Comment ces deux théories se comparent-elles pour ce qui est des avantages et des inconvénients ? La thèse que je voudrais proposer à l'attention bienveillante du lecteur est que l'approche médiévale, au total, fournit une meilleure théorie. J'utiliserai pour le faire voir trois ordres de considérations. Et je discuterai, en fin de texte, une objection intéressante inspirée de Tarski.

2.1 En tout premier lieu, il faut le dire avec insistance, la conception selon laquelle « Socrate » dans « “Socrate” est un nom » ou « la neige est blanche » dans « “la neige est blanche” est vraie » sont des occurrences du nom « Socrate » lui-même ou de la phrase « la neige est blanche » elle-même, mais pris selon un *usage* spécial (qu'on peut appeler la *suppositio materialis*), présente, relativement aux langues naturelles en tout cas, une adéquation descriptive que n'a pas *prima facie* la théorie des noms de noms ou des noms de phrases. Nous avons tous conscience, comme locuteurs, d'employer dans ce genre de cas l'expression elle-même, mais dans un usage spécial. Josette Rey-Debove, dans son livre *Le métalangage*, quoique sympathique à la théorie des noms de noms, rapporte qu'aucun des locuteurs qu'elle a interrogés à ce sujet — même parmi les linguistes — « n'a exprimé le sentiment » d'une dualité lexicale entre les noms et les noms de noms¹⁰, dualité qui est pourtant requise par l'approche tarskienne. François Recanati, lui, est très affirmatif : « il n'y a aucun doute, écrit-il dans un article récent, que le langage naturel permette d'utiliser un mot pour référer à ce mot lui-même¹¹. » Et il le dit justement pour contester que la théorie des noms de noms soit « descriptivement adéquate » pour rendre compte de la façon dont les langues naturelles fonctionnent. John Searle encore, pour ne prendre qu'un seul autre exemple, commentant dans *Speech Acts* le passage même de Tarski dont nous sommes partis — celui qui dit que c'est une « convention fondamentale » de *tout* langage que l'on n'utilise jamais dans le langage l'objet même auquel on veut référer — écrit, un peu brutalement, à ce sujet :

La seule réponse qu'on puisse faire à cela, c'est qu'il n'y a pas de convention fondamentale de ce genre. Certains fragments de discours, qu'ils se présentent sous une forme orale ou visuelle, peuvent très bien apparaître dans le discours

10. Rey-Debove, 1997, p. 145.

11. Recanati, 2000, p. 368 (ma traduction).

en tant qu'objet de discours. Un ornithologue par exemple peut très bien dire « le cri du geai de Californie est... ». Et ce qui complète la phrase est un cri, et non le nom propre d'un cri¹².

Mais si Searle, Recanati, et tous les locuteurs interrogés par Rey-Debove ont raison sur ce point, cela suggère fortement qu'il faut distinguer, comme le faisaient les médiévaux, entre les propriétés sémantiques qui sont constitutives du mot pris en lui-même et les fonctions référentielles diverses qu'il peut avoir en contexte.

Cela permet, du reste, de rendre compte de nombreux phénomènes tout à fait courants. Il est clair, par exemple, que nous pouvons mentionner dans une langue donnée une expression linguistique appartenant à une autre langue. Je peux dire en français « *weather* est un mot anglais ». Ce qui montre, dans un tel cas, que le sujet de cette phrase n'est pas le nom français du mot anglais, mais le mot anglais lui-même, c'est qu'il s'y trouve un phonème (exprimé par « *th* ») qui n'est *pas* un phonème du français. On aurait pu certes prononcer la phrase à la française : « ouèdeure est un mot anglais ». Mais il est suffisant pour ma thèse que cela ne soit pas obligatoire. L'important est qu'il est *admissible* d'introduire dans une phrase orale française des phonèmes d'une autre langue quand on veut parler des expressions de cette langue. Cela est particulièrement net quand il s'agit d'évoquer la prononciation étrangère elle-même. Je peux dire « les Anglais prononcent *weather* et non ouèdeure » ou, selon un exemple proposé par Josette Rey-Debove, « les Allemands disent *Geist* ». La raison évidente pour laquelle ces phrases sont correctes en français même si elles contiennent au moins un phonème qui n'appartient pas au français, c'est qu'il est permis d'utiliser dans une langue des mots d'une autre langue lorsqu'ils sont pris en supposition matérielle. La chose vaut même pour les expressions qui ne sont d'aucune langue, comme dans « Jean a fait *waou* » ou — un exemple courant au Moyen Âge — « *buba* a quatre lettres », ou comme dans l'exemple de Searle, de l'ornithologue qui imite le cri du geai.

L'adéquation supérieure de la théorie de la *suppositio materialis* par rapport à l'approche tarskienne se montre encore à ceci qu'elle donne une réponse toute naturelle, sur le plan descriptif, à la fameuse énigme d'Anscombe : il est impossible que l'on me dise le nom de quiconque, car si l'on me dit « le nom de ce monsieur est "Smith" », ce que j'entends, c'est le nom de son nom, mais non pas son nom lui-même¹³. Pour la théorie de la *suppositio*, la solution coule de source : cela est un faux problème, qui ne se pose que pour la théorie des noms de noms, car ce que j'entends en fait, c'est bien le nom de la personne, mais pris en *suppositio materialis*.

2.2 Deuxième ordre d'arguments : même un langage construit fonctionnera mieux et sera plus intelligible si ses règles permettent dans certaines situations l'usage des expressions linguistiques pour se représenter elles-mêmes.

12. Searle, 1969, p. 76, trad. Pauchard, 1972, p. 120.

13. Anscombe, 1981, p. 220.

On évitera ainsi, d'abord, ce lexique métalinguistique infini qui serait rendu nécessaire si chaque expression d'un langage capable d'engendrer une infinité de phrases devait avoir un nom distinct dans le métalangage. Et l'on évitera surtout l'étrange démultiplication ironiquement évoquée par John Searle dans *Speech Acts* :

Philosophes et logiciens affirment généralement que dans un cas du type de 2 [*« Socrate » a sept lettres*], ce n'est pas le mot « Socrate » qui apparaît mais bien un mot tout à fait autre qui est le nom propre du mot [...] De ce point de vue, le premier mot de 2 n'est pas, comme vous pourriez le penser : « Socrate », mais « « Socrate » ». Et, ce qui est assez difficile à saisir, le mot que je viens d'écrire n'est pas : « « Socrate » », mais « « « Socrate » » », mot tout à fait différent, qui est à son tour nom propre du nom propre d'un nom propre, à savoir « « « Socrate » » » ». Et ainsi de suite dans la hiérarchie des noms de noms.

Pour moi, ce point de vue est absurde¹⁴ [...]

L'inconvénient, à vrai dire, n'est pas seulement que cette démultiplication par la réitération des guillemets engendre un méli-mélo inextricable, mais aussi que l'usage même des guillemets pour créer des noms de noms ou des noms de phrases soulève pour l'approche tarskienne une difficulté théorique assez curieuse : quel est au juste, dans ce genre de cas, l'élément qui est placé entre guillemets ? Concernant les noms de phrases, par exemple, Tarski nous a expliqué pour justifier sa position que dans un schéma de forme *X est F* (comme : *X est vrai*), on ne peut avoir une phrase complète en position *X*, parce que le résultat ainsi obtenu serait agrammatical. Le même argument, cependant, vaudrait tout autant pour les contextes de forme « *X* » *est F*. L'argument de Tarski présuppose en effet que l'on ne peut utiliser une phrase qu'avec une certaine fonction grammaticale, une fonction phrastique, disons. Cela revient à dire, si on le prend au sérieux, que l'on ne peut combiner de façon grammaticalement correcte une phrase complète avec autre chose que par le recours à des connecteurs phrastiques comme « et », « ou », « si », « parce que », « que », etc., comme dans « la neige est blanche *et* l'herbe est verte » ou « Tarski pense *que* la neige est blanche ». Mais si ce principe interdit de placer une occurrence de phrase dans un contexte de forme *_ est F*, il interdira aussi, exactement pour la même raison, de placer une occurrence de phrase dans un contexte de forme « *_* » *est F*, qui ne comporte pas plus que l'autre de connecteur phrastique ou propositionnel. Les guillemets tarskiens n'expriment pas une fonction ordinaire et *a fortiori* ne sont pas des connecteurs phrastiques ou propositionnels.

Considérons un cas plus simple, celui d'un nom comme « Cicéron ». Pour former à la Tarski le nom de ce nom, il faut prendre une occurrence du nom lui-même et la placer entre guillemets. Mais que s'est-il alors passé ? Les guillemets ne fonctionnent pas à la façon d'une expression comme « le père

14. Searle, 1969, p. 74, trad. Pauchard, 1972, pp. 117-118.

de _ ». Quand on forme l'expression complexe « le père de Cicéron », le nom « Cicéron » qui y figure nomme bien Cicéron lui-même et le résultat obtenu est fonction de Cicéron : l'expression « le père de Cicéron » désigne le père *de Cicéron*. Mais s'il en allait ainsi pour les guillemets, il faudrait que le nom « Cicéron » dans « “Cicéron” » nomme encore Cicéron lui-même comme d'habitude, et que le résultat obtenu soit fonction de Cicéron, ce qui n'est pas le cas. Il n'est pas vrai, en particulier, que l'expression « “Cicéron” » (avec les guillemets) équivaille à l'expression « le nom de Cicéron » puisque Cicéron peut avoir en fait plusieurs noms. Admettons qu'il s'appelle aussi Tullius, par exemple : les phrases « le nom de Cicéron commence par un “t” » et « “Cicéron” commence par un “t” » n'auraient pas nécessairement, dans ce cas, la même valeur de vérité.

On serait tenté sans doute de dire que le mot qui est inséré entre les guillemets est le nom « Cicéron » lui-même, pris dans un usage spécial en vertu duquel il ne représente plus l'individu Cicéron, mais se représente lui-même comme mot. Cette solution, cependant, est précisément celle que l'approche tarskienne rejette ! Il y a quelque chose d'étrange, bref, à dire que le nom lui-même ou la phrase elle-même sont mis entre guillemets si l'on n'accepte pas par ailleurs la légitimité d'un usage autonome spécial des noms et des phrases. L'interdiction tarskienne d'utiliser une expression linguistique pour se représenter elle-même conduit de la sorte à une énigme difficile qui ne semble pas admettre, dans ce cadre théorique, de solution naturelle.

La doctrine de la *suppositio materialis* est en bien meilleure posture à cet égard. Il est vrai que les guillemets n'existaient pas au Moyen Âge et que les logiciens de l'époque, en conséquence, n'en ont jamais traité. Mais ce que la théorie peut — et doit — dire à leur sujet, c'est tout simplement ceci : les guillemets dans une phrase comme « *homme* » *est un nom* sont des marqueurs de supposition matérielle¹⁵. Ce ne sont pas des foncteurs permettant de former de nouveaux noms, mais des syncatégorèmes indiquant que l'expression ainsi encadrée, qu'il s'agisse d'un nom, d'une phrase ou de quoi que ce soit d'autre, est prise en supposition matérielle. Il n'y a là aucun mystère.

Une objection de principe à l'approche par la *suppositio materialis* pour les langages construits pourrait être que la variation de la supposition, dans ce genre de cas, engendre des ambiguïtés systématiques, ce qu'un langage construit ne devrait pas permettre, ou le moins possible¹⁶. Mais c'est un problème qui est facile à régler : il suffit de disposer d'un marqueur de supposition matérielle,

15. Il est à noter d'ailleurs que si le Moyen Âge ne connaissait pas les guillemets, il a néanmoins fini par introduire dans le latin de l'École un autre marqueur de supposition matérielle, sous la forme d'un article spécial emprunté au français : *ly* (ou *li*). « *Homme* » *est un nom*, dans cette notation, se disait : *ly homo est nomen*.

16. Guillaume d'Ockham, par exemple, admet que le terme « Socrate » dans une phrase comme « “Socrate” est un nom » peut avoir soit la supposition personnelle (la phrase signifie alors que l'individu Socrate est un nom), soit la supposition matérielle (et la phrase signifie que le mot « Socrate » est un nom). Cf. *Somme de logique*, I, 65.

comme les guillemets (ou l'article médiéval « ly »). On aura alors une construction beaucoup plus économique et beaucoup plus fonctionnelle que s'il nous fallait démultiplier le lexique à l'infini ou introduire un foncteur spécial. Dans un langage autorisant la supposition matérielle, on peut à cet égard se contenter d'une règle très simple : chaque expression peut être employée pour se représenter elle-même (ou, en tout cas, d'un nombre très restreint de règles de ce genre¹⁷), *plus* un marqueur de supposition matérielle. On gagne alors sur tous les tableaux, avec un langage plus simple sur le plan lexical, mais qui évite tout aussi bien les ambiguïtés (mieux même : pensez au passage de Searle sur « Socrate » cité ci-dessus!).

2.3 Un troisième ordre de considérations, maintenant, ouvre à la réflexion de nouvelles perspectives, qui sont, à mes yeux, les plus importantes : dans la théorie médiévale, la *suppositio materialis* n'est qu'un cas particulier d'un phénomène beaucoup plus général, celui de la variation de la fonction référentielle des expressions linguistiques prises en contexte propositionnel, ou, si l'on préfère, de la variation de l'extension des expressions selon les contextes. Le cas de la *suppositio materialis* est particulièrement spectaculaire, certes, parce qu'il n'y a en général aucune intersection entre l'extension prépropositionnelle d'un terme donné — ce que Guillaume d'Ockham appelle sa *signification* — et l'extension que le même terme reçoit dans un contexte où il est pris en *suppositio materialis*. Il n'y a pas d'intersection, par exemple, entre l'extension prépropositionnelle de « cheval » en français (qui correspond à l'ensemble de tous les chevaux) et l'extension contextuelle de « cheval » dans « “cheval” est un nom » ou « “cheval” a six lettres ». Mais il n'en reste pas moins que c'est un cas particulier.

Un autre cas, par exemple, bien connu des médiévaux, où il y a un écart entre l'extension prépropositionnelle et l'extension contextuelle, est celui — très courant — où le temps du verbe opère une « restriction ». Considérons la phrase suivante :

- (1) Depuis le 11 septembre 2001, les Américains sont tous inquiets.

On ne peut évidemment pas inférer de (1) que George Washington ou Abraham Lincoln sont devenus inquiets depuis le 11 septembre, même si George Washington et Abraham Lincoln appartiennent en principe à l'extension prépropositionnelle du terme « Américain ». La raison en est que les indications temporelles fournies par (1) (le complément de temps introduit par « depuis » et le temps présent du verbe principal) restreignent l'extension du terme « Américains » dans cette phrase aux seuls Américains qui existent au moment de l'énonciation. Comparons avec :

- (2) En septembre 1863, tous les Américains étaient préoccupés par la Guerre de Sécession.

17. Pour un traitement plus détaillé des règles requises par une théorie de la *suppositio materialis*, en particulier si elle se veut nominaliste, voir Panaccio et Perini Santos, à paraître, *Vivarium*, vol. 42.

On ne peut pas, cette fois, inférer de (2) que George W. Bush et son père — qui pourtant appartiennent, paradigmatiquement, à l'extension prépropositionnelle du terme « Américain » — aient été très préoccupés par la Guerre de Sécession en septembre 1863, pour la bonne raison que les indications temporelles présentes dans (2) restreignent, malgré le quantificateur universel, l'extension contextuelle du terme « Américains » aux seuls Américains qui existaient en septembre 1863.

Bref, il y a des raisons indépendantes pour poser une distinction sémantique entre l'extension prépropositionnelle d'un terme ou d'une expression et l'extension de ce même terme ou de cette même expression (ou de leurs occurrences) en contexte propositionnel, c'est-à-dire, pour parler comme Ockham, entre la signification et la supposition¹⁸. Des raisons qui n'ont rien à voir avec les usages autonymiques. Ceux-ci, en conséquence, lorsqu'ils sont abordés par le biais de l'idée de *suppositio materialis*, peuvent apparaître comme un cas particulier d'un phénomène plus large, ce que la théorie des noms de noms, pour sa part, empêche d'apercevoir. La sémantique tarskienne, en d'autres mots, rate ici une généralisation.

Résumons :

- a) L'approche par la *suppositio* est descriptivement plus adéquate que la théorie des métanoms en ce qui concerne le fonctionnement réel des langues naturelles.
- b) Même pour les langages construits, elle est aussi plus appropriée, parce que les langages qui autorisent la *suppositio materialis* seront, toutes choses étant égales par ailleurs, plus fonctionnels et plus intelligibles que les métalangages tarskiens.
- c) L'approche par la *suppositio* repose sur l'identification d'un phénomène tout à fait général qui semblait échapper aux sémantiques d'inspiration tarskienne, celui de la dualité de principe entre l'extension qu'a un terme indépendamment du contexte propositionnel et celle qu'il reçoit dans un contexte donné.

2.4 Je voudrais, pour finir, discuter une objection intéressante que l'on peut adresser à l'idée, centrale pour la théorie de la *suppositio materialis*, que c'est le *même* terme (ou, en tout cas, des occurrences du même terme) qui figure dans l'usage normal et dans l'usage autonymique. Cette objection, qui correspond, en fait, au premier argument évoqué par Tarski à l'appui de la théorie des noms de noms (voir ci-dessus p. 297), est développée notamment par Josette Rey-Debove¹⁹ : le comportement grammatical d'une expression prise

18. Cf. Guillaume d'Ockham, *Somme de logique*, I, 63 : « Maintenant que nous avons traité de la signification des termes, il nous reste à parler de la supposition, propriété qui ne convient jamais au terme qu'au sein d'une proposition » (trad. Biard, 1993, p. 199).

19. Cf. Rey-Debove, 1997, pp. 64-68. Une objection très semblable est adressée à la théorie ockhamiste de la *suppositio materialis* par Karger, 1982 ; voir à ce propos Panaccio et Perini Santos, à paraître, *Vivarium*, vol. 42.

en supposition matérielle, remarque-t-elle, est très différent, dans beaucoup de cas, de celui de l'expression à laquelle elle réfère ; il doit donc s'agir de deux expressions différentes. Prenons :

(3) Rapidement est un adverbe

ou

(4) Rapidement a dix lettres

Ces deux phrases sont vraies et leur sujet, dans les deux cas, se prononce *ra-pi-de-ment*. Mais un adverbe ne peut pas grammaticalement être le sujet d'une phrase. Le sujet de (3) et (4), donc, n'est pas l'adverbe « rapidement », mais le nom de cet adverbe (étant admis que seul un nom — ou un groupe nominal — peut être le sujet d'une phrase). Et d'autres particularités grammaticales encore sont manifestes. En français, par exemple, quand un nom est employé de manière sui-référentielle, il ne prend pas d'article. Comparez :

(5) chat a quatre lettres

avec

(6) *le* chat a quatre pattes.

De même, un nom féminin est au masculin quand il est pris en mention et un nom pluriel est grammaticalement traité comme un singulier, ainsi qu'il apparaît dans :

(7) vache est plus court que tortue [et non : plus courte],

et

(8) chevaux est un pluriel [et non : sont un pluriel].

Rey-Debove conclut de là que le terme qui est censé apparaître en supposition matérielle est en réalité un autre mot que celui auquel il réfère : l'un et l'autre n'appartiennent pas toujours à la même catégorie grammaticale, ils n'ont pas nécessairement le même genre ni le même nombre, etc.

Cet argument, cependant, pour ingénieux qu'il soit, présuppose sans la discuter une conception très précise de la catégorisation grammaticale, selon laquelle la catégorie grammaticale d'une expression en commande *tous* les usages. De telle sorte, par exemple, que si un mot est un adverbe, il ne peut jamais figurer qu'en position adverbiale, et ainsi de suite. Or cette conception ne va pas de soi, loin de là. Le théoricien de la *suppositio* doit considérer, pour sa part, que la catégorie grammaticale d'une expression n'en commande les usages que lorsque l'expression est prise en supposition normale (celle que les médiévaux appelaient la *suppositio personalis*) et non lorsqu'elle est prise en *suppositio materialis*. Mais cette conception restrictive de la catégorisation grammaticale ne comporte, pour autant que je puisse voir, aucun inconvénient notable. Elle n'aboutit pas, en particulier — comme on pourrait le craindre — à une grammaire anarchique, parce que *toutes* les expressions en supposition matérielle se comportent de la même façon sur le plan grammatical : elles

peuvent toutes être sujet, etc. Il n'est pas nécessaire, en conséquence, de les répartir en diverses catégories grammaticales, et l'on n'a besoin pour ces cas-là que de donner les règles grammaticales qui s'appliquent en général à la supposition matérielle.

Il est important en grammaire, on le sait bien, de distinguer nettement entre la *catégorie* grammaticale d'une expression (nom, verbe, adverbe, etc.), qui est prépropositionnelle, et la *fonction* grammaticale que joue l'expression dans une phrase donnée (sujet, complément, etc.)²⁰. La catégorie, certes, est pertinente pour déterminer les fonctions qu'une expression peut remplir, mais dans l'optique de la théorie de la *suppositio*, cette pertinence se limite aux usages ordinaires de l'expression (c'est-à-dire aux cas de supposition personnelle), les places grammaticales susceptibles d'être occupées par une expression en supposition matérielle étant régies, elles, par un petit nombre de règles *ad hoc*. Cela complique un peu la grammaire sans doute, mais simplifie du même coup le lexique de façon radicale tout en donnant à la langue une souplesse remarquable, lui permettant, notamment, d'utiliser en supposition matérielle — et avec les fonctions appropriées — des expressions de n'importe quelle catégorie grammaticale, et même des séquences qui à proprement parler n'appartiennent pas à la langue en question (comme dans « *“wheather”* est un mot anglais », « *buba* a quatre lettres » ou « il a fait *waou* »).

L'objection de Rey-Debove oblige donc à des précisions importantes quant à la portée des catégories grammaticales dans un langage qui autorise le genre de phrases qui nous intéressent, mais pour peu que l'on reconnaisse la distinction qui doit être faite entre les catégories et les fonctions grammaticales, elle n'ébranle pas, tant s'en faut, la doctrine de la *suppositio materialis* comme on l'a ici comprise.

Je conclus, en un mot, qu'il y a lieu aujourd'hui d'envisager beaucoup plus sérieusement qu'on ne le fait d'habitude d'aborder la théorie du langage à partir de la dualité de principe entre les propriétés prépropositionnelles et les propriétés contextuelles, que ce soit sur le plan sémantique ou sur le plan syntaxique. La question de la *suppositio materialis*, mal comprise par Tarski, représente à cet égard un cas privilégié, où les avantages de l'approche médiévale ressortent, me semble-t-il, avec une certaine netteté. Mais la vieille théorie de la *suppositio*, qui reposait justement sur cette distinction, recèle encore, à n'en pas douter, bien d'autres richesses insuffisamment exploitées.

20. Remarquons, au passage, que cette distinction est rigoureusement parallèle sur le plan syntaxique à celle que traçaient les médiévaux sur le plan sémantique entre la signification (prépropositionnelle) et la *suppositio* (contextuelle).

Bibliographie

- Anscombe, G. E. M. 1981. *Metaphysics and the Philosophy of Mind* [Collected Philosophical Papers, vol. II], Oxford, Basil Blackwell.
- Biard, Joël. 1993. *Guillaume d'Ockham. Somme de logique. Première partie*, texte latin et traduction française, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 2^e éd. revue (1^{re} éd. : 1988).
- Granger, Gilles-Gaston *et al.* 1974. *Alfred Tarski. Logique, sémantique, métamathématique, 1923-1944*, 2 vol., Paris, Armand Colin.
- Guillaume de Sherwood : Voir Lohr, 1983.
- Guillaume d'Ockham : Voir Biard, 1993.
- Karger, Elisabeth. 1982. « La supposition matérielle comme supposition significative : Paul de Venise, Paul de Pergula », dans *Maierù*, 1982, pp. 331-341.
- Lohr, Charles H. (avec la collab. de P. Kunze et B. Mussler). 1983. « William of Sherwood, "Introductiones in Logicam". Critical Text », *Traditio*, 39, pp. 219-299.
- Maierù, Alfonso, dir. 1982. *English Logic in Italy in the 14th and 15th Centuries*, Naples, Bibliopolis.
- Orenstein, Alex et Petr Kotatko, dir. 2000. *Knowledge, Language and Logic*, Dordrecht, Kluwer.
- Panaccio, Claude et Ernesto Perini Santos, « Guillaume d'Ockham et la *suppositio materialis* », à paraître, *Vivarium*, vol. 42.
- Recanati, François, 2000, « Opacity and the Attitudes », dans Orenstein et Kotatko, 2000, pp. 367-406.
- Rey-Debove, Josette. 1997. *Le métalangage. Étude linguistique du discours sur le langage*, Paris, Armand Colin, 2^e éd. (1^{re} éd. : 1978).
- Rosier-Catach, Irène. 2000. « La *suppositio materialis* et la question de l'autonymie au Moyen Âge », texte présenté au colloque « Le fait autonymique dans les langues et les discours » (Paris, oct. 2000) ; publication électronique : <http://www.cavi.univ-paris3.fr/ilpga/autonymie/theme1/rosiercat1/pdf>.
- Searle, John R. 1969. *Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press ; *Les actes de langage*, trad. de l'anglais par H. Pauchard, Paris, Hermann, 1972.
- Tarski, Alfred. 1936. « Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen », *Studia philosophica*, 1, pp. 261-405 ; trad. de l'allemand. : « Le concept de vérité dans les langages formalisés », dans Granger, 1974, vol. I, pp. 157-269.
- Tarski, Alfred. 1944. « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », *Philosophy and Phenomenological Research*, 4, pp. 341-376 ; trad. de l'anglais : « La conception sémantique de la vérité et les fondements de la sémantique », dans Granger, 1974, vol. II, pp. 265-305.

Théologie révélée *versus* théologie philosophique Siger de Brabant renverse Thomas d'Aquin

Fabienne Pironet

Volume 31, numéro 2, automne 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009810ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009810ar>

[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

Pironet, F. (2004). Théologie révélée *versus* théologie philosophique : sigier de Brabant renverse Thomas d'Aquin. *Philosophiques*, 31 (2), 311–347.
<https://doi.org/10.7202/009810ar>

Résumé de l'article

Dans les quelques paragraphes qu'il consacre à la comparaison entre la théologie révélée et la théologie philosophique, Siger de Brabant procède à de nombreux écarts par rapport au texte de Thomas d'Aquin qui lui sert de modèle. Cet article a pour but de montrer comment dans le même mouvement par lequel Siger reconnaît la supériorité de la théologie révélée sur plusieurs points, il en limite pourtant aussitôt, et assez strictement, le champ aussi bien du point de vue de la méthode que du champ d'application. Ainsi, au-delà de l'accord de surface entre Siger et Thomas, il faut voir dans ce texte autant une défense de l'autonomie de la philosophie qu'une affirmation de sa supériorité pour tout ce qui peut être investigué par la raison humaine, un rejet donc, profond, du projet thomasiens d'une théologie toute-puissante à laquelle sont subordonnées toutes les autres sciences.

Théologie révélée *versus* théologie philosophique

Siger de Brabant renverse Thomas d'Aquin¹

FABIENNE PIRONET

Université de Montréal

fabienne.pironet@umontreal.ca

RÉSUMÉ. — Dans les quelques paragraphes qu'il consacre à la comparaison entre la théologie révélée et la théologie philosophique, Siger de Brabant procède à de nombreux écarts par rapport au texte de Thomas d'Aquin qui lui sert de modèle. Cet article a pour but de montrer comment dans le même mouvement par lequel Siger reconnaît la supériorité de la théologie révélée sur plusieurs points, il en limite pourtant aussitôt, et assez strictement, le champ aussi bien du point de vue de la méthode que du champ d'application. Ainsi, au-delà de l'accord de surface entre Siger et Thomas, il faut voir dans ce texte autant une défense de l'autonomie de la philosophie qu'une affirmation de sa supériorité pour tout ce qui peut être investigué par la raison humaine, un rejet donc, profond, du projet thomasiens d'une théologie toute-puissante à laquelle sont subordonnées toutes les autres sciences.

ABSTRACT. — In the few paragraphs he dedicates to comparing revealed theology and philosophical theology, Siger of Brabant distances himself (on many counts) from the text of Thomas Aquinas which he uses as a model. This article aims to show how, in the same movement by which Siger acknowledges on many points the superiority of revealed theology, he nevertheless immediately limits its field, and this rather strictly, both from a methodological as well as a practical perspective. Thus, beyond the apparent agreement between Siger and Thomas, this text must be understood to be as much a defence of philosophy's autonomy as an affirmation of its superiority with regard to everything which can be investigated by human reason; it is a deep rejection therefore of Thomas' project of an all-powerful theology to which the other sciences are subordinated.

1. Introduction

Le XIII^e siècle fut riche des débats sur le statut et l'objet — « sujet » dans le vocabulaire médiéval — de la métaphysique : quel est son objet spécifique ? L'être en tant qu'être ? Les choses divines ? Les deux ? Comment se distingue-t-elle des autres sciences, particulièrement les autres sciences spéculatives (mathématique et physique) ? Où se situe-t-elle par rapport à la théologie qui a aussi pour objet les choses divines ?

Parmi les textes importants dans ces débats, il y a lieu de souligner les quelques pages des *Questions sur la Métaphysique* que Siger de Brabant (vers 1240 — vers 1281/1284) consacra à la distinction claire et nette qu'il convient

1. Je tiens à remercier le Conseil de la recherche en sciences humaines du Canada pour son soutien financier au projet de recherche dirigé par Claude Lafleur et intitulé « La division de la science spéculative et le statut de la métaphysique : Thomas d'Aquin et les artiens dans la longue durée », projet dans lequel s'inscrit ce travail.

de faire entre deux sciences toutes deux appelées « théologie », la théologie qui est *sacra scriptura* — je m'abstiens volontairement pour l'instant de traduire cette expression — et la théologie qui est une partie de la philosophie, autrement dit entre la théologie au sens courant du terme et la métaphysique. Bien que les expressions « théologie rationnelle » et « théologie naturelle » ne soient pas utilisées ici, le lecteur plus familier des textes modernes et contemporains saura reconnaître en ces quelques paragraphes de Siger une étape importante vers des notions et des principes qui, dans un autre vocabulaire, ne lui sont guère étrangers.

Comme ce fut le cas à propos de presque toutes les doctrines de Siger, les interprétations de ces pages diffèrent de manière assez substantielle. Selon l'interprétation classique et majoritaire, il faut voir là un texte où Siger, sans être pleinement thomiste, adopte cependant une conception thomiste de la théologie (révélée) et des rapports entre philosophie et théologie², une conception selon laquelle la théologie est la science la plus universelle, la plus certaine et la plus noble, qui fait usage de la raison et supplante nécessairement celle-ci en cas de conflit. Selon Bukowski³, la seule voix dissonante à propos de ce texte, Siger non seulement ne conçoit pas la théologie de la même manière que Thomas d'Aquin, mais, en distinguant la théologie révélée de la théologie philosophique, il veut plutôt les séparer et détruire l'idée même d'une théologie révélée comme science.

Les partisans de l'interprétation classique ont beaucoup insisté sur le fait que Siger suit le texte de Thomas pas à pas, l'ordre de présentation des différences chez Siger correspondant à l'ordre des articles chez Thomas⁴. Ce n'est pas tout à fait le cas. Comme l'a en effet souligné Bukowski⁵ et comme on le verra tout au long de l'analyse de ce texte, Siger se livre ici à ce que Putallaz et Imbach reconnaissent comme sa « méthode favorite⁶ » ; il fait quelques sélections, réagence des éléments épars, procède à des ajouts ou omet certaines parties entières du texte de Thomas. Ces écarts par rapport au « modèle », parfois minimes ou peu évidents à première vue, sont pourtant essentiels pour saisir la portée effective de ce texte et dépasser les conclusions qu'on en a le plus souvent tirées en s'en tenant quasi exclusivement à souligner les points de convergence entre Siger et Thomas, Siger qui à l'époque où

2. Maurer, 1988 ; Putallaz-Imbach, 1997, pp.107-121.

3. Bukowski, 1987 et 1990. Bukowski reprend l'opinion que Maurer avait soutenue en 1956 et lui reproche de l'avoir abandonnée. Pour comprendre ce changement d'avis de Maurer, on rappellera qu'entre 1956 et 1988 la plupart des textes de Siger ont été édités et, surtout, que s'est imposée l'interprétation évolutionniste de Van Steenberghen, interprétation selon laquelle Siger serait progressivement passé d'un averroïsme radical à un quasi-thomisme (voir surtout Van Steenberghen, 1977).

4. Van Steenberghen, 1977, pp. 229-257, Éd. de Maurer, 1988, p. 258 et Putallaz-Imbach, 1997, p. 109.

5. Bukowski, 1990, pp. 62-67.

6. Putallaz-Imbach, 1997, p. 142.

il a rédigé ce texte aurait, sous l'influence de Thomas, déjà laissé derrière lui l'aristotélisme radical des premières années de sa carrière⁷.

En opposition claire avec l'interprétation classique, mais sans partager tous les arguments de Bukowski, je voudrais donc montrer dans cet article que Siger opère ici, comme il le fait ailleurs sur d'autres sujets⁸, un retournement assez extraordinaire du texte de Thomas (*Somme de théologie*, *Prima pars*, qu.1) dont il est vrai qu'il s'inspire manifestement. À bien lire ce texte, en effet, nous ne pouvons que constater que là où Thomas fait de la théologie révélée la « reine » des sciences, à savoir une science qui, copie humaine de la science que Dieu lui-même possède, porte sur tous les objets possibles sans exception et à laquelle sont subalternées toutes les autres, Siger limite celle-ci de manière drastique aussi bien du point de vue de sa méthode que de son champ d'application. Sans pour autant opposer la foi et la raison, sans pour autant affirmer que la raison est supérieure à la foi, Siger relègue ainsi la théologie « toute-puissante » de Thomas au domaine certes supérieur et exclusif, mais ô combien circonscrit, de ce qui est envisagé du point de vue de la révélation seulement.

Pour appuyer mon interprétation, je proposerai ici un commentaire littéral et aussi exhaustif que possible du texte de Siger en le comparant avec le texte de Thomas ainsi qu'avec d'autres extraits des mêmes *Questions sur la Métaphysique* ou d'autres œuvres de Siger. L'étude de ce texte permettra de renouveler le débat à propos de la question de savoir comment Siger conçoit les rapports entre théologie et philosophie, entre foi et raison.

Nous avons conservé plusieurs reportations des *Questions sur la Métaphysique* de Siger. Deux d'entre elles, la reportation de Vienne et la reportation de Cambridge, contiennent le passage qui nous intéresse ici, à savoir les questions sur le Livre VI, dans le premier chapitre duquel Aristote présente sa célèbre tripartition des sciences théorétiques et appelle « théologique » la plus haute d'entre elles. Le texte de la reportation de Vienne⁹ étant plus complet que l'autre, c'est lui que j'ai traduit. Le cas échéant, j'indiquerai les variantes significatives que l'on repère dans la reportation de Cambridge¹⁰. Les chiffres entre {} renvoient au numéro de page dans l'édition du texte latin, cité en note. Les paragraphes (incluant le titre de la question) sont numérotés de [1] à [10]. Les sous-titres entre <> sont des ajouts de la traductrice. Les quelques expressions qui feront l'objet d'un commentaire particulier sont en italiques dans la traduction.

7. Van Steenberghen, 1977, p. 257; Éd. de Maurer, 1988, p. 269 et Putallaz-Imbach, 1997, p. 53.

8. Pour quelques exemples précis, voir Imbach 1996.

9. Siger de Brabant, QMET Vienne, Éd. de Dunphy, 1981, pp. 359-361.

10. Siger de Brabant, QMET Cambridge, Éd. de Maurer, 1983, pp. 303-304, ll. 70-109.

2. Analyse du texte

Siger de Brabant, Questions sur la Métaphysique Reportation de Vienne, Livre VI, Commentaire 1

<1. Le titre>

{359} [1] Comment la théologie qui *est par l'écriture sacrée* diffère de la théologie qui est une partie de la philosophie¹¹.

Le premier point par lequel on peut établir le lien avec la *Somme de théologie* de Thomas et déjà saisir le déplacement essentiel que Siger opère dans ses *Questions sur la Métaphysique* apparaît dès l'intitulé même de la question : il s'agit de la manière dont sont caractérisées les deux théologies.

Les commentateurs s'entendent tous pour dire que Siger a emprunté ici son vocabulaire à Thomas pour l'expression « théologie qui est une partie de la philosophie » ; par contre, les opinions divergent à propos de l'appellation retenue pour caractériser la théologie révélée (chez Siger, « *theologia quae est sacra scriptura* »). Selon les uns, il ne fait aucun doute que Siger parle bien ici de ce que Thomas appelle tantôt « théologie », tantôt « écriture sacrée », tantôt, et le plus souvent, « doctrine sacrée »¹² ; selon Bukowski, par contre, le fait que Siger parle systématiquement de « théologie qui *est l'écriture sacrée* » indique qu'il conçoit la théologie autrement que Thomas¹³.

Laissant de côté l'argumentation des uns et de l'autre¹⁴, il me semble que ces deux points de vue opposés peuvent pourtant se réconcilier si l'on considère les éléments suivants :

1. dans l'expression *theologia quae est sacra scriptura*, *sacra scriptura* peut être un nominatif (qui *est* l'écriture sacrée — Bukowski) ou un ablatif (qui *est par* l'écriture sacrée — Maurer et *al.*) ;
2. lire *sacra scriptura* comme un nominatif signifierait que la théologie n'est que l'écriture sacrée ; ce serait là une conception qui n'a guère cours en cette fin de XIII^e siècle, mais aussi bien trop réductrice (même pour quelqu'un qui en aurait été le plus farouche adversaire) et donc facile à réfuter ;
3. dans la mesure où il me semble difficile de soutenir que l'écriture sacrée elle-même ou à elle seule puisse être qualifiée de science et où, dès le paragraphe suivant, cette théologie est clairement présentée par Siger comme une science — ce que d'ailleurs indique le terme

11. « *Qualiter differt theologia quae est sacra scriptura a theologia quae est pars philosophiae* », p. 359, ll. 2-3.

12. Maurer, 1988, pp. 258-259 et Putallaz-Imbach, 1997, p. 109.

13. Bukowski, 1990, pp. 57-67.

14. L'argumentation de Bukowski cherche essentiellement à montrer deux points : 1) pour Siger, la théologie révélée est l'écriture sacrée seulement et non pas la doctrine sacrée telle que l'entend Thomas ; 2) selon Siger, la théologie révélée n'est pas scientifique ; elle est donc inutile.

theo-logia lui-même —, il faut lire *sacra scriptura* comme un ablatif : si l'écriture sacrée (i.e. les textes sacrés) peut être dite un savoir ou dépositaire d'un savoir, elle n'est pas une science, par contre, comme l'admettent et Thomas et Siger, elle fournit ses principes à la théologie qui est une science ;

4. ce n'est pas parce que Siger parlerait de la théologie révélée au sens où l'entend Thomas qu'il aurait nécessairement et exactement la même conception de celle-ci que lui. Nous verrons en effet que c'est d'une manière autre que par l'identification pure et simple de la théologie révélée avec l'écriture sacrée que Siger se propose de limiter son champ.

Quoi qu'il en soit de cette question, il est clair selon moi que Siger a fait ici un choix de vocabulaire doublement stratégique. En choisissant de parler de théologie qui est *sacra scriptura*, expression ambiguë selon qu'on la lit au nominatif ou à l'ablatif, Siger laisse croire à qui le veut qu'il parle bien de la même chose que Thomas (et donc dit la même chose que Thomas ?), surtout si on lit *sacra scriptura* comme un ablatif ; mais, ce faisant, il n'adopte néanmoins pas le vocabulaire favori de Thomas, ce qui, on le verra, est une manière parmi d'autres de marquer qu'il a une conception différente des choses, manière qui ne suffit cependant pas à elle seule à prouver cette divergence.

Le désaccord entre les commentateurs d'aujourd'hui prouve en tout cas que si Siger avait voulu jouer sur cette ambiguïté pour avoir l'air de dire la même chose que Thomas sans dire la même chose que Thomas, il a réussi son coup.

<2. La question>

[2] Ensuite, on demande comment la science théologie *que nous avons sous la main*, qui est une partie de la philosophie, diffère de la science théologie qui n'est pas une partie de la philosophie mais est par l'écriture sacrée ; en effet, chacune des deux est appelée théologie. Comment différent-elles donc¹⁵ ?

L'entrée en matière de cette question indique déjà une certaine prise de position, apparemment paradoxale, de Siger par rapport au texte de Thomas. Alors que dans l'article 1 Thomas pose d'abord la question de savoir s'il est « nécessaire d'avoir une autre doctrine en plus des disciplines philosophiques », à laquelle il répondra évidemment par l'affirmative, Siger admet d'emblée qu'il y a deux théologies. Est-ce à dire que la nécessité de la théologie révélée, celle à propos de laquelle Thomas pose sa question, va plus de soi pour un artien que pour un théologien ? Ne nous y trompons pas, la question de Thomas porte sur la théologie révélée telle que lui l'entend, c'est-à-dire comme

15. « *Consequenter quaeritur qualiter differat scientia theologia quam prae manibus habemus, quae est pars philosophiae, et scientia theologia quae non est pars philosophiae sed est sacra scriptura, nam utraque dicitur theologia. Quomodo ergo differunt?* », p. 359, ll. 4-7.

une science au sens aristotélicien du terme¹⁶ qui a des principes propres, un objet propre, qui est universelle et peut recourir à l'argumentation démonstrative, une science qu'il conçoit comme supérieure à toutes les autres, une science supérieure car nécessaire pour que l'homme puisse atteindre sa fin ultime, à savoir le salut qui est en Dieu. Quant à Siger l'artien, il est compréhensible et normal que, vu la finalité de la théologie révélée, il ne se prononce pas sur sa nécessité, car la révélation, le salut et la béatitude céleste ne sont pas du ressort du philosophe, mais du théologien exclusivement¹⁷.

Une autre différence implicite se marque encore entre les deux penseurs dès la position même de la question. Pour Thomas, en effet, la différence entre les deux théologies est d'emblée présentée comme une différence générique (*differt secundum genus*, art. 1, ad 2), ce sans quoi elle ne pourrait être supérieure aux autres sciences, qui lui sont subalternées. Siger ne précise nulle part explicitement de quelle nature est la différence; mais la manière dont il caractérise dans ce paragraphe les deux sciences théologies, une qui est une partie de la philosophie et l'autre qui n'est pas une partie de la philosophie, invite plutôt à croire qu'il les range sous le même genre et que leur différence est plutôt spécifique que générique, ce que la suite du texte confirmera.

Cette expression, « [...] que nous avons sous la main [...] », anodine en apparence, va prendre toute sa dimension par la suite, notamment dans les paragraphes [4], [7] et [10]. De la même manière que l'expression « qui est par l'écriture sacrée » pour la théologie révélée, elle indique l'origine nécessaire des connaissances en théologie philosophique, à savoir le sens, la mémoire et l'expérience. Cette expression, qui fait discrètement mais assurément allusion à ce que Siger appelle ailleurs¹⁸ la voie philosophique ou la voie selon la nature¹⁹, est à rapprocher d'une autre expression du même genre que l'on trouve dans le prologue du traité *De l'âme intellectuelle* du même Siger : « C'est pourquoi, comme le dit le Commentateur à propos du prologue du *De anima*, nous devons toujours poser cette question (i.e. savoir comment il arrive que l'âme soit séparée des corps) *directement de nos yeux* (in directo oculorum nostrorum)²⁰ ».

16. Voir aussi Thomas d'Aquin, *In boetium de trinitate*, qu. 11, art. 3, ad 7um.

17. On rappellera en outre que les maîtres ès arts devaient, depuis 1272, prêter serment de ne pas « déterminer ni même disputer de question purement théologique, comme la Trinité, l'Incarnation ou autre semblable, en transgressant les limites qui lui sont assignées ». Pour diverses interprétations de ces statuts, voir Putallaz-Imbach, 1997, pp. 123-134 et Bianchi, 1999, pp. 165-201.

18. Par exemple, dans le traité *De l'éternité du monde* (DEM) et dans le traité *De l'âme intellectuelle* (DAI), où ces expressions sont particulièrement fréquentes.

19. Dans une question anonyme qui résume l'essentiel du texte de Siger, on trouve le verbe, rare, « *manuducimur* » (nous sommes conduits par la main) pour caractériser la manière dont le métaphysicien arrive à connaître Dieu et les autres choses séparées, tandis que le théologien y arrive « *modo superhumano et supernaturali* », voir Maurer, 1988, p. 276. [Le verbe « *manuducere* » est utilisé par Thomas à la toute fin de l'article 5.]

20. Siger de Brabant, DAI, I, p. 70, ll. 9-10.

<3. Le programme de la réponse>

[3] Il faut répondre que, *comme il m'apparaît maintenant*, elles diffèrent sur six <aspects> : premièrement, quant aux modes de considérer ; deuxièmement, quant aux <choses> considérées en chacune des deux ; troisièmement, parce que la théologie qui est par l'écriture sacrée est plus universelle que la théologie qui est une partie de la philosophie ; quatrièmement, parce que celle-là est plus certaine ; cinquièmement, parce qu'elle est pratique, tandis que la théologie qui est une partie de la philosophie n'est pas pratique ; sixièmement, parce que la théologie qui est par l'écriture sacrée est plus sagesse que cette théologie <qui est une partie de la philosophie>²¹.

La seule chose à remarquer dans ce paragraphe est l'expression *comme il m'apparaît maintenant*, que l'on retrouve dans le dernier paragraphe, mais aussi, malgré son extrême concision, dans la reportation de Cambridge²². Pourquoi cette insistance sur le « maintenant » ? Est-ce à dire que Siger reconnaît par là avoir changé d'avis sur ce point ? Ou qu'il se réserve le droit de changer ultérieurement d'avis ? Est-ce à dire que, comme le pense Maurer²³, Siger signifie par là que ses réflexions sur les deux théologies sont incidentes ou occasionnelles (« casual » dit Maurer) ? Dans la mesure où Siger ne s'est prononcé directement et explicitement sur la question de la différence entre les deux théologies dans aucun autre texte, il serait hasardeux de tirer ici des conclusions. Probablement ne faut-il y voir qu'une autre manière encore d'exprimer qu'il procède ici selon la voie de la philosophie et de la méthode naturelle. Ce qui confirmerait cette interprétation, c'est le constat qu'aux dix articles de la première question de la *Somme de théologie* de Thomas, Siger a préféré la référence aristotélicienne aux six conditions de la sagesse, exposées au tout début de la *Métaphysique*, Livre 1, chap. 2. Il n'est pas inintéressant de noter que quatre des six différences exposées par Siger correspondent directement aux conditions aristotéliciennes, qui sont : 1) connaître toutes les choses dans la mesure où cela est possible (universalité) ; 2) connaître des choses difficiles et peu accessibles parce qu'au-delà de la connaissance sensible (objet) ; 3) connaître les causes avec le plus d'exactitude (certitude) ; 4) être le plus capable d'enseigner ; 5) avoir pour seule fin le savoir (science théorique/pratique) ; 6) être dominatrice par rapport aux sciences particulières qui lui sont subordonnées. Nous verrons ce que Siger dit de chacune de ces conditions et les conclusions particulières qu'on peut tirer de son texte à propos des deux conditions (enseignement et domination des autres sciences) dont il ne fait pas explicitement une différence entre les deux théologies.

21. « *Dicendum quod, sicut nunc mihi apparet, differunt quantum ad sex: primo, quantum ad modos considerandi; secundo, quantum ad considerata in utraque; tertio, quia theologia quae est sacra scriptura, ipsa est magis universalis quam theologia quae est pars philosophiae; quarto, quia item est magis certa; quinto, quia ipsa etiam est practica, theologia vero quae est pars philosophiae, ipsa non est practica; sexto, quia theologia quae sacra scriptura est, est magis sapientia quam theologia ista* », p. 359, ll. 8-15.

22. « [...] *quantum mihi occurrit ad praesens* », p. 303, ll. 71-72.

23. Maurer, 1988, p. 273.

<4. Première différence : le mode de considération>

[4] Je dis donc qu'elles diffèrent quant au mode de considérer, parce que le mode de considérer dans cette théologie qui est une partie de la philosophie consiste à procéder à partir de principes qui nous sont connus via le sens, la mémoire et l'expérience, à partir de la lumière et de la raison naturelles. Par contre, le mode de considérer dans la théologie qui est par l'écriture sacrée ne consiste pas à procéder à partir de principes qui {360} nous sont connus via le sens, la mémoire et l'expérience et par la lumière naturelle, mais on procède en celle-ci à partir de principes connus par la révélation divine, comme beaucoup de saints <en> ont connus par révélation divine. Ensuite, à partir de ces principes ainsi connus par révélation divine, on procède par investigation humaine, appliquant ces principes pour arriver à²⁴ d'autres choses, comme aux conclusions de cette science²⁵.

Comme chez Thomas (art. 1), la différence de mode de considérer, c'est-à-dire de mode d'acquisition des principes à partir desquels on procède, est la première différence énoncée entre les deux théologies, chez Siger, entre la théologie et la philosophie, chez Thomas. Elle est aussi la plus fondamentale, non seulement parce qu'elle concerne le mode d'acquisition de leurs principes premiers respectifs, mais encore parce que c'est de cette différence que, chez Thomas comme chez Siger, va découler tout le reste²⁶.

On a beaucoup souligné le parallèle des formules chez les deux penseurs. Force est toutefois de souligner dans ce paragraphe deux points de divergence importants entre Siger et son illustre « modèle ».

1. Pour caractériser le mode de considération des disciplines philosophiques en général, Thomas ne parle guère que d'investigation par la raison humaine (art.1, *resp.* et ad 2) ou de principes connus par la lumière naturelle (art. 2, *resp.*). Siger, qui reprend ces deux expressions, les précise cependant en recourant avec insistance à un vocabulaire typiquement aristotélicien : les principes de la théologie philosophique sont connus « via le sens, la mémoire et l'expérience²⁷ », les principes de la théologie révélée ne sont pas connus

24. Littéralement : « vers ».

25. « *Dico ergo quod differunt quantum ad modum considerandi, quia modus considerandi in ista theologia, quae est pars philosophiae, est procedere ex principiis quae sunt nota nobis via sensus, memoriae et experimenti, ex lumine et ratione naturali. Modus autem considerandi in theologia quae est sacra scriptura non est procedere ex principiis quae {360} sint nota via sensus, memoriae et experimenti et lumine naturali, sed proceditur in ea ex principiis notis per divinam revelationem, sicut multis sanctis nota fuerunt per revelationem divinam. Deinde autem ex illis principiis, sic notis per revelationem divinam, proceditur per investigationem humanam, applicando ad alia, sicut ad conclusiones illius scientiae, illa principia* », pp. 359-360, ll. 16-26.

26. On relèvera dans chacun des paragraphes suivants dans le texte de Siger des expressions comme : « ce qui apparaît de ce qui a été dit », « de ce qui a déjà été dit il apparaît » ou « comme on a dit ».

27. Voir Aristote, *Metaphysica*, I, 1, 980 a 27-b 2 et *Posteriora analytica*, II, 19, 100 a 4-8.

« via le sens, la mémoire et l'expérience ». L'effet de cette répétition est d'accentuer la différence radicale et essentielle entre ces deux sciences, voire même de poser, pour cette raison, l'exclusion de leurs domaines respectifs, ce qui sera établi dans le paragraphe [6].

2. Là où Thomas précise l'origine de ce qui est révélé en disant que « la doctrine sacrée est une science, car elle procède à partir de principes connus par la lumière d'une science supérieure, à savoir la science de Dieu et des saints (*beatorum*) » (art. 2, *resp.*), Siger nous dit qu'on procède en théologie révélée « à partir de principes connus par révélation divine, comme beaucoup de saints <en> ont connus par révélation divine », ce qui, au-delà des premières apparences, n'est pas tout à fait la même chose. La nuance concerne d'abord le statut des saints : dépositaires autorisés et dispensateurs faisant autorité d'un savoir acquis par révélation chez Thomas (cf. art. 2, ad 2), simples récepteurs de principes connus par révélation chez Siger. Elle concerne ensuite le statut de la science des saints : accoler science de Dieu et science des saints, comme le fait Thomas, laisse sous-entendre ce qu'il dira explicitement dans les articles 3 et 7, à savoir que ce que savent les saints par révélation est la même chose, du point de vue du contenu du moins, que Dieu sait, car la doctrine sacrée est « comme une impression <en eux/nous> de la science divine » (art. 3, ad 2), par quoi Dieu nous communique ce qu'il connaît à propos de lui-même (art. 7, *resp.*). Rien de tel dans l'expression plus neutre de Siger : que les saints connaissent des principes par révélation et que la connaissance de ces principes soit la plus certaine (cf. paragraphe [7]) est une chose, que ces principes correspondent à la science de Dieu en est une autre, sur laquelle il ne convient pas en tant que philosophe de se prononcer, car, comme il le dit à propos de la question de l'éternité de l'intellect dans un de ses premiers textes, les *Questions sur le troisième livre du De anima*, « Qui investiguera la volonté divine ?²⁸ ». Comme il le dit encore dans les *Questions sur la Métaphysique* et dans son dernier ouvrage, les *Questions sur le Livre des causes* : le philosophe ne doit pas faire porter son investigation sur ce qui dépasse la raison humaine²⁹. En d'autres termes, qui peut nous assurer qu'en nous révélant volontairement certains principes, Dieu nous transmet Sa science ? Comment pouvons-nous prétendre savoir ce que Dieu sait ? Cette

28. Siger de Brabant, QTDA, qu. 2, p. 7, ll. 72-75.

29. Siger de Brabant, QMET Paris, Éd. de Maurer, III, 5, p. 412, ll. 41-42 : « [...] quel-qu'un ne doit pas commencer à s'enquérir par la raison des choses qui sont au-delà de la raison » ; QMET Cambridge, Éd. de Maurer, III, 15, p. 110, ll. 73-75 : « [...] il ne faut pas chercher de raisons humaines dans ce qui relève de la foi » et QLDC, qu. 25, p. 102, ll. 59-60 : « [...] n'ayant pas l'intention de <traiter> des miracles et des prodiges de Dieu tout-puissant immédiatement causés par Dieu ».

neutralité épistémologique de mise sera dépassée quelques décennies plus tard par ceux qui iront jusqu'à se demander si Dieu, nous révélant certaines choses, n'est pourtant pas en train de nous tromper...

Je reviendrai sur la dernière phrase de ce paragraphe dans le commentaire des paragraphes [6], où sera discutée la question du rapport de la théologie révélée avec les autres sciences en général, et [10], qui porte sur la nature du raisonnement pratiqué en théologie révélée.

On remarquera en passant qu'à plusieurs reprises, la reportation de Cambridge parle de « *notre* théologie » à propos de la théologie qui est une partie de la philosophie³⁰, la théologie révélée étant appelée « *l'autre* ». Cette manière de s'exprimer à la première personne du pluriel indique un certain sentiment d'appartenance à une classe bien définie (les artiens) par opposition à une autre (les théologiens) et reflète de façon très explicite les revendications d'autonomie de plus en plus fortes des artiens à la fin du XIII^e siècle.

<5. Deuxième différence : les objets>

[5] Elles diffèrent encore quant aux <choses> considérées, parce que cette science théologie qui est une partie de la philosophie n'étend sa considération que jusqu'aux choses que nous pouvons connaître par la raison humaine et par <le biais> des créatures seulement. Par contre, la science théologie qui est par l'écriture sacrée étend sa considération aux choses qui sont au-delà de la raison humaine et qui ne peuvent être connues par <le biais> des créatures seulement. En effet, comme on a dit, elle considère ces choses qui peuvent être connues par révélation divine seulement. C'est pourquoi cette science théologie qui est par l'écriture sacrée, qui n'est pas une partie de la philosophie, considère n'importe quelles <choses> connaissables par le mode de la révélation divine, qu'elles soient des êtres naturels, divins ou mathématiques³¹, ou bien, n'importe quelles <choses> en tant qu'elles tombent ou peuvent tomber sous le mode du savoir ou du connaître par révélation divine³².

Dans l'article 3, Thomas montre que l'unité de la doctrine sacrée est assurée par l'unité de raison formelle de ses objets : bien qu'ils soient différents selon

30. Siger de Brabant, QMET Cambridge, Éd. de Maurer, p. 303, ll. 73-74 ; p. 304, l. 77 et l. 85.

31. Dans la reportation de Cambridge, on lit « *moraux* » au lieu de « *mathématiques* », p. 304, l. 83.

32. « *Differunt etiam quantum ad considerata in eis, quia haec scientia theologia quae est pars philosophiae non extendit considerationem suam nisi usque ad ea quae per rationem humanam et per creaturas tantum possunt cognosci a nobis. Illa autem scientia theologia quae est sacra scriptura extendit considerationem suam ad ea quae sunt supra rationem humanam et quae per creaturas tantum non possunt cognosci: nam, sicut dictum est, ipsa considerat ea quae per revelationem divinam tantum possunt cognosci. Unde et quaecumque scibilia sunt per modum divinae revelationis, sive sint entia naturalia, sive divina, sive mathematica, sive quaecumque, in eo quod cadunt vel cadere possunt sub modo sciendi vel cognoscendi ea per revelationem divinam, considerat haec scientia theologia quae est sacra scriptura, quae non est pars philosophiae* », p. 360, ll. 17-39.

l'être (Dieu, les anges, les hommes, les créatures et les mœurs ne sont pas de même nature), ils sont tous envisagés selon le même point de vue, à savoir en tant qu'ils sont révélés ou révélables de manière divine, la révélation étant comme une impression de la science divine (*sit velut quaedam impressio divinae scientiae*).

Dans l'article 7, Thomas présente cependant une seconde manière de concevoir l'unité de raison formelle des objets de la doctrine sacrée : celle-ci a Dieu pour objet principal, mais englobe en quelque manière tous les autres objets possibles dont elle traite en tant qu'ils sont examinés sous la raison de Dieu (*sub ratione Dei*), c'est-à-dire en tant qu'ils se rapportent à Dieu comme à son principe et à sa fin (art. 7).

Siger ne retient de ces deux critères que le premier, ce qui montre bien que pour lui la distinction entre les deux théologies ne repose pas tant sur l'angle sous lequel elles peuvent considérer un même objet (x en tant qu'être, en métaphysique — x en tant que se rapportant à Dieu, en théologie) que sur la manière dont on acquiert la connaissance de cet objet (par la raison naturelle — par révélation).

La théologie révélée est bien d'une certaine manière la plus englobante des sciences, elle a bien pour objet tous les êtres, qu'ils soient naturels, mathématiques ou divins ; mais cette extension purement quantitative est aussitôt limitée par le mode de considération qui lui est propre. Considérant les mêmes objets que la physique, la mathématique et la théologie philosophique, la théologie révélée ne les considère cependant qu'en tant que connus par la révélation divine — Siger répète par trois fois l'expression « par révélation divine ». Ainsi, la séparation des disciplines est bien marquée, et il n'est pas question que, comme chez Thomas, la théologie philosophique soit de quelque façon subalternée à la théologie révélée. C'est ce que Siger exprime en disant que la théologie révélée « n'est pas une partie de la philosophie » — non sans ironie, car on se serait plutôt attendu à ce qu'il revendique l'autonomie de la philosophie en déclarant que celle-ci n'est pas une partie de la théologie.

Outre ces objets, dont certains sont donc communs aux deux théologies, la théologie révélée a des objets qui lui sont véritablement propres, à savoir ces choses qui sont au-delà de l'humaine raison et qui ne peuvent être connues que par révélation divine. Il s'agit des miracles et des prodiges de Dieu, phénomènes auxquels le philosophe en tant que tel n'a accès d'aucune manière et dont Siger, paraphrasant Albert le Grand, dit ailleurs qu'ils ne peuvent être prouvés par des arguments naturels³³. Je reviendrai plus loin sur la question de savoir si une telle affirmation indique que, pour lui, tout ce qui ne

33. Siger de Brabant, DAI, pp. 83-84, ll. 44-48 : « Ce que nous recherchons ici est seulement l'intention des philosophes, et principalement <celle> d'Aristote, même si, peut-être, le Philosophe a pensé autrement que ne l'ont fait la vérité et la sagesse qui, à propos de l'âme, ont été transmises par la révélation, et qui ne peuvent être prouvées par des arguments naturels. Mais nous ne <disons> rien maintenant des miracles de Dieu, puisque nous parlons des choses naturelles selon la voie naturelle ». Voir aussi les extraits cités dans la note 28 ci-dessus.

dépasse pas la raison humaine est susceptible d'être prouvé par des arguments naturels³⁴.

Que Siger ne retienne pas le second critère de Thomas peut s'expliquer de deux manières. Premièrement, en tant que maître ès arts, Siger était tenu de ne pas déterminer de questions purement théologiques. Deuxièmement, on pourrait très bien comprendre qu'il ait voulu l'écarter pour des raisons stratégiques. Avec ce critère, en effet, Thomas avait lui-même une stratégie en tête : faire du rapport essentiel avec Dieu le dénominateur commun de toutes les choses lui permettait de montrer l'infériorité et donc la subalternation de toutes les sciences à la doctrine sacrée. Mais si Siger en avait tenu compte ou avait dû en tenir compte, cela aurait-il changé ses conclusions ? Je ne pense pas. En effet, comme on l'a vu, concevoir l'unité de raison formelle des objets de la théologie révélée comme le rapport de ceux-ci à Dieu comme à leurs principe et fin n'aurait de toute manière pas abouti à autre chose qu'une limitation de l'ensemble de ses objets propres à tous les objets possibles *en tant que révélés* (sans quoi les objets de la théologie révélée ne se distingueraient en rien de ceux de la théologie philosophique) et aux choses qui dépassent la raison humaine (qui sont les seuls objets matériellement propres de la théologie révélée).

Quant à la théologie philosophique, elle a un nombre plus restreint d'objets que la théologie révélée, parmi lesquels Dieu et les substances séparées, en tant cependant qu'on peut connaître ceux-ci par la raison humaine et par le biais des créatures. Que Dieu et les substances séparées soient objets de la théologie philosophique ne sera énoncé explicitement dans la reportation de Vienne que dans le paragraphe [9], là où Siger, se basant sur l'autorité d'Aristote, dit que la théologie philosophique est sagesse, c'est-à-dire une science qui considère Dieu et les substances séparées. Dans la reportation de Cambridge, cela est dit explicitement dès ce paragraphe : « Notre <théologie> ne considère à *propos de Dieu* que les choses qui³⁵ [...] ».

En résumé, on peut dire que la théologie révélée selon Siger examine ses objets *sub ratione revelationis*, la théologie philosophique, *sub ratione generalis* et les sciences particulières, *sub propriis rationibus*.

On remarquera que la formulation de certaines phrases importantes de ce paragraphe pourrait porter à confusion. En effet, ce que Siger écrit à propos de la limitation de la classe des objets qui relèvent de la théologie philosophique est ambigu : elle n'étend sa considération, lit-on dans la reportation de Vienne, que jusqu'aux choses qui « *per rationem humanam et per creaturas tantum possunt cognosci a nobis* », phrase que l'on interprètera diversement selon la force exclusive qu'on attribue à l'adverbe « tantum ».

Selon une lecture forte, Siger dirait ici qu'il y a des choses qui ne peuvent être connues que par la raison humaine (ou qui peuvent être connues seulement

34. Voir commentaire du paragraphe [10] et les conclusions.

35. Siger de Brabant, QMET Cambridge, Éd. de Maurer, p. 304, ll. 77-78.

par la raison humaine), à l'exclusion de tout autre mode de connaissance. Selon une lecture faible, Siger dirait ici qu'il y a des choses qui peuvent n'être connues que par la raison humaine (ou qui peuvent être connues par la raison humaine seulement), sans nécessairement exclure un autre mode de connaissance.

La lecture forte, selon laquelle la théologie philosophique aurait un accès strictement exclusif à la connaissance de certaines choses, ne serait très cohérente ni avec la suite du paragraphe (où Siger reconnaît que la théologie révélée a accès à la connaissance des êtres naturels, divins et mathématiques par voie de révélation), ni avec l'ensemble du texte (notamment dans le paragraphe [6], où il reconnaît que la théologie révélée considère, toujours par voie de révélation, les principes et les conclusions des sciences particulières). Par contre, certains théologiens, qui pensent que la raison seule ne peut arriver à aucune connaissance à propos de Dieu et des substances séparées, pourraient se réjouir de lire sous la plume de Siger que la théologie philosophique « n'étend sa considération que jusqu'aux choses que nous ne pouvons connaître que par la raison humaine », car cela pourrait, selon eux, l'obliger à reconnaître qu'elle n'étend pas sa considération jusqu'à Dieu.

Le même problème d'interprétation se pose à propos de la phrase « celle-ci (la théologie révélée) considère ces choses *quae per revelationem divinam tantum possunt cognosci* ». Selon une lecture forte, Siger dirait ici que la théologie révélée considère les choses qui ne peuvent être connues que par révélation (ou qui peuvent être connues seulement par révélation), à l'exclusion de tout autre mode de connaissance. Selon une lecture faible, Siger dirait ici que la théologie révélée considère les choses qui peuvent n'être connues que par révélation (ou qui peuvent être connues par révélation seulement), sans nécessairement exclure un autre mode de connaissance.

La lecture forte, selon laquelle la théologie révélée aurait un accès strictement exclusif à la connaissance de certaines choses, n'est pas incohérente dans le contexte si elle se rapporte à ce qui précède immédiatement et que donc les seules choses dont il est question ici sont celles qui dépassent la raison, qui ne peuvent effectivement être connues d'aucune façon par le biais des créatures. Prise isolément du contexte, par contre, elle ne serait pas conforme à la pensée de Siger et, surtout, elle ne plairait guère aux théologiens toutes obédiences confondues, car elle limiterait le champ de la théologie révélée aux seuls miracles. Ceux qui se seraient donc réjouis d'une lecture forte de la phrase précédente seraient bien refroidis par la lecture forte de celle-ci.

Je laisse de côté la discussion de la troisième phrase dans laquelle apparaît l'adverbe « *tantum* », car l'interprétation en est encore plus ardue du fait de la présence d'une négation dont, en bonne scolastique, on pourrait aussi discuter la portée.

Quoi qu'il en ait été de la volonté de Siger de jouer ou pas sur l'ambiguïté des termes, il reste qu'en tant que traductrice et interprète aujourd'hui, il me faut faire un choix qui respecte au mieux le texte ; et l'option retenue doit être la même pour chacune des phrases, car la structure grammaticale est la

même dans tous les cas. Étant donné les inconvénients divers et manifestes de la lecture forte, j'ai opté pour la lecture faible, mais dans la formulation qui préserve le mieux à la fois le choix des termes de Siger (traduire « *tantum* » par « seulement » plutôt que par « ne ... que ») et l'ambiguïté possible du texte latin (en français, « que nous pouvons connaître par le biais des créatures seulement » est plus ambigu que « que nous pouvons ne connaître que par le biais des créatures »).

Ce paragraphe [5] est sans doute le plus important de tout le texte, car il en donne le ton et la ligne d'argumentation centrale : tout ce qui est concédé à la théologie révélée — et qui pourrait laisser croire que Siger est en plein accord avec Thomas — doit être aussitôt relativisé de par la limitation que lui impose son mode de considération, c'est-à-dire la manière dont sont acquis ses principes. On y voit aussi que, tout en concédant à la théologie révélée tout ce qui doit lui être concédé — ici une extension large quant aux objets —, Siger ne renonce à rien de ce qui revient à la théologie philosophique, au contraire, il détermine avec précision et fermeté quel est son champ.

<6. Troisième différence : l'universalité>

[6] Elles diffèrent encore, troisièmement, parce que la théologie qui est par l'écriture sacrée est plus universelle, ce qui apparaît de ce qui a été dit. En effet, si elle considère toutes les <choses> qui peuvent tomber sous la raison de la révélation divine, alors elle considère non seulement les principes des sciences particulières, mais aussi les conclusions des sciences particulières. Mais cette science théologie qui est une partie de la philosophie ne se mêle pas des conclusions des autres sciences particulières, comme le dit le Commentateur³⁶. C'est pourquoi cette science théologie-là est plus universelle que celle-ci³⁷.

Dans l'article 2, Thomas explique ce qu'il entend par sciences de genres différents et pose qu'il existe deux genres de sciences : celles qui procèdent à partir de principes connus par la lumière naturelle de l'intellect, et celles qui procèdent à partir de principes connus par la lumière d'une science supérieure, comme la perspective par rapport à la géométrie ou la musique par rapport à l'arithmétique. La théologie philosophique appartient au premier genre, la doctrine sacrée appartient au second, car elle procède à partir de principes connus par la lumière d'une science supérieure, à savoir la science de Dieu et des saints.

Dieu étant omniscient, la doctrine sacrée peut avoir pour objet tout ce que la science de Dieu a pour objet. Telle est la justification de l'extension de

36. Dunphy, l'éditeur, indique : Averroès, *locus non inventus*.

37. « *Differunt etiam tertio, quia theologia quae est sacra scriptura est magis universalis, quod patet ex praedictis. Nam si ipsa considerat omnia illa quaecumque possunt cadere sub ratione divinae revelationis, tunc haec non tantum possunt esse principia scientiarum particularium, sed etiam conclusiones particularium scientiarum. Sed scientia haec theologia quae est pars philosophiae non intromittit se de conclusionibus aliarum scientiarum particularium, sicut Commentator dicit. Ideo illa scientia theologia magis est universalis quam ista* », p. 360, ll. 40-47.

la théologie à un nombre illimité d'objets de natures diverses — dont on a vu dans le paragraphe précédent ce qui fondait leur unité. La science de Dieu étant supérieure à toutes les autres, la théologie révélée est supérieure à toutes les autres sciences, celles-ci lui étant pour cette raison subalternées (voir aussi art. 6, ad 1).

Puisque la théologie révélée peut porter sur les objets d'autres sciences, il est logique, concède Siger, qu'elle puisse porter sur les principes et les conclusions de ces sciences ; mais, puisque ces objets ne lui sont accessibles qu'en tant qu'ils sont connus par révélation divine, il est tout aussi logique de dire qu'elle ne peut considérer les principes et les conclusions des autres sciences qu'en tant qu'ils sont connus par révélation divine (affirmation encore plus explicite dans la reportation de Cambridge que dans la reportation de Vienne³⁸). L'universalité de la théologie révélée est donc sans limites dans les limites, encore une fois, de son mode de considération, c'est-à-dire de la manière dont sont acquis ses principes. Ainsi, l'universalité de la théologie révélée telle que la conçoit Siger, déterminée par son mode de considération plutôt que par ses objets et ses principes véritablement propres³⁹, n'implique d'aucune manière qu'elle ait droit d'ingérence dans les autres sciences en tant qu'autres qu'elle — « en tant qu'autres qu'elle », car un principe mathématique, par exemple, connu par révélation relèvera de la théologie révélée et non de la mathématique comme telle, dont les principes sont connus via le sens, la mémoire et l'expérience (paragraphe [4]). Il n'y a donc pas chez Siger subalternation de toutes les sciences à la théologie révélée.

Siger est peu disert sur l'universalité de la théologie philosophique. Elle est certes moins universelle que la théologie au sens où elle peut se mêler des principes des autres sciences, mais pas de leurs conclusions. Il y a cependant une différence importante entre les deux théologies, que Siger ne mentionne pas explicitement et qui n'apparaît que discrètement dans le choix du vocabulaire : la théologie révélée *considère* ou peut considérer tout ce que considèrent les autres sciences, mais d'un point de vue autre que le leur ; la théologie philosophique, dont les principes sont connus de la même manière que les principes des autres sciences particulières, est autorisée, pour cette raison, à *se mêler* (*intromittit se*) de leurs principes. Dans les reportations de Cambridge

38. Dans la reportation de Cambridge, la troisième distinction est présentée de la manière suivante : « [...] notre <théologie> ne considère que les choses qui peuvent être comprises par la raison humaine ; tandis que l'autre considère celles-ci [en tant qu'elles sont révélées, faudrait-il ajouter] et celles qui sont au-delà de la raison humaine [qui ne peuvent être connues que par révélation]. De même, notre <théologie>, même si elle descend aux principes des sciences spéciales, ne descend cependant pas à leurs conclusions. L'autre, par contre, peut, *en tant qu'ils sont révélés*, descendre et aux principes et aux conclusions de toutes les sciences », p. 304, ll. 85-91.

39. Pour rappel, on a vu dans le paragraphe précédent que les seuls objets véritablement propres à la théologie révélée sont les miracles, ces choses qui dépassent la raison humaine. De la même manière, les seuls principes véritablement propres à la théologie révélée ne peuvent être que ceux qui sont relatifs aux miracles, les autres étant, quoique connus de manière différente, communs à cette théologie et à une autre science.

et Munich, à la question « Cette science [i.e. la science divine] est-elle utile dans les autres sciences ? », Siger répond, entre autres, qu'elle « *régit* les autres sciences, car c'est en elle qu'est connue la fin ultime de toute spéculation, qui est Dieu » et il ajoute qu'elle « *ordonne* les autres sciences⁴⁰ ». Autrement dit, la théologie philosophique a un « pouvoir » sur les autres sciences philosophiques dont la théologie révélée ne dispose pas, et cela repose encore et toujours sur le mode de considération des objets et le mode d'acquisition des principes. Quelle est alors la plus universelle des deux théologies ? Cela dépend du point de vue...

<7. Quatrième différence : la certitude>

[7] Quatrièmement, elles diffèrent parce que la théologie qui est par l'écriture sacrée est plus certaine que la théologie qui est une partie de la philosophie. Et cela encore apparaît de ce qui a été dit, car, comme on a dit, la théologie qui est une partie de la philosophie procède à partir de principes connus via le sens, la mémoire et l'expérience, de telle sorte qu'il peut arriver qu'une erreur <se produise> dans la connaissance de ses principes, puisqu'ils sont connus comme ils sont connus dans cette science. Mais la théologie <qui est par l'>écriture sacrée procède à partir de principes connus par révélation divine, et il ne peut arriver qu'une erreur <se produise> dans une telle connaissance. C'est pourquoi, puisque les principes à partir desquels procède la science théologie qui est par l'écriture sacrée sont plus connus et plus certains que les principes à partir desquels procède la science théologie qui {361} est une partie de la philosophie, et <encore puis> qu'une <science> dont les principes sont plus connus a aussi des conclusions plus connues et plus certaines, et est par conséquent en sa totalité une science plus certaine, pour cela la théologie <qui est par l'>écriture sacrée est plus certaine⁴¹.

Ce paragraphe nous ramène au paragraphe [4] dans lequel Siger a posé la différence d'origine des principes de chacune des théologies. Il y ajoute simplement ici une précision sur le degré de certitude des principes de chacune et reprend un des arguments classiques d'une forme particulière de scepticisme qu'on pourrait appeler « scepticisme théologisant » : ce qui est connu via les sens est susceptible d'erreur, ce qui procède immédiatement de Dieu est infaillible.

40. Siger de Brabant, QMET Cambridge, Éd. de Maurer, I. 4, p. 27, ll. 13-15 ; QMET Munich, Éd. de Dunphy, I. 4, p. 39, ll. 12-14.

41. « *Differunt quarto, quia theologia quae sacra scriptura est magis est certa quam ista theologia quae est pars philosophiae. Et hoc etiam apparet ex praedictis quia, sicut dictum est, theologia quae est pars philosophiae procedit ex principiis notis via sensus, memoriae et experimenti, et ita in cognitione suorum principiorum potest cadere error, ut sic cognoscuntur sicut in hac scientia cognoscuntur. Sed theologia sacra scriptura procedit ex principiis notis per divinam revelationem. In tali autem cognitione non potest cadere error. Et ideo, quia principia ex quibus procedit scientia theologia quae est sacra scriptura sunt magis nota et certa quam principia ex quibus procedit scientia theologia quae {361} est pars philosophiae, et cuius principia sunt magis nota, eius conclusiones sunt magis notae et certiores, et per consequens tota scientia magis certa, hinc est quod theologia sacra scriptura est certior* », pp. 360-361, ll. 48-60.

On retrouve ici différentes évocations aux articles 1 et 5 dans le texte de Thomas d'Aquin. Comme on l'a déjà observé sur d'autres points, ce sont encore les éléments du texte de Thomas que Siger laisse de côté qui sont intéressants à relever.

Dans l'article 1, Thomas mentionne trois raisons pour lesquelles atteindre la vérité à propos de Dieu ne peut se faire par la raison humaine seule, sans le secours de la révélation divine : 1) peu d'hommes pourraient y arriver ; 2) cela prendrait beaucoup de temps ; 3) cela ne pourrait se faire sans beaucoup d'erreurs.

De ces trois raisons, Siger ne retient que la troisième et l'atténue : l'erreur (humaine) n'est pas selon lui nécessaire⁴², elle est seulement possible. Est-ce à dire que si on est un homme un peu exceptionnel et qu'on y consacre le temps et le soin voulus pour éviter les erreurs on peut alors arriver à la vérité à propos de Dieu par la raison seule, en suivant strictement la voie de la philosophie ? Rien dans ce texte ne permet de le nier mais, en appui à ce sous-entendu, on peut renvoyer à la première question du Livre III dans ces mêmes *Questions sur la Métaphysique*, où Siger conclut qu'un homme très expert en philosophie peut, à partir de choses causées par le Premier, parvenir à la compréhension de l'essence du Premier⁴³, ou encore à ce passage du traité *De l'âme intellectuelle* où Siger parle des prophètes, ces hommes experts qui, par la voie naturelle, arrivent à connaître certaines choses auxquelles la raison commune des hommes ne s'élève généralement pas⁴⁴.

Dans l'article 5, Thomas affirme que la doctrine sacrée est doublement supérieure aux autres sciences spéculatives. Elle l'est autant par le degré de certitude de ses principes, obtenus par la lumière de la science divine qui ne peut

42. Dans l'article 5, où il est question de la supériorité de la doctrine sacrée sur les sciences spéculatives et où donc il n'est pas question de Dieu seulement, Thomas dit que, dans les autres sciences que la doctrine sacrée, la certitude vient de la lumière naturelle de la raison humaine, qui *peut* se tromper.

43. Siger de Brabant, QMET Munich, Éd. de Dunphy, III. 1, p. 90, ll. 35-37 : « *Ita videtur quod homo multum expertus in philosophia, a causatis a Primo posset venire ad intellectum essentiae Primi* ».

44. Siger de Brabant, DAI, chap. VI, pp. 99-100, ll. 95-106 : « Et c'est pourquoi, bien que les philosophes qui n'ont pas fait l'expérience des opérations apparentes d'âmes totalement séparées ne les posent pas séparées ainsi [i.e. totalement séparées], ceux [parmi les philosophes] qui sont experts ont connu une telle séparation <totale> de l'âme et l'ont révélée à d'autres. À propos de quoi il faut encore remarquer que, de même que pour les choses sensibles, certaines sont connues par des animaux parfaits, qui sont cachées à des animaux imparfaits qui n'ont pas le sens de ces choses, de même des natures insensibles sont connues par les hommes, que les bêtes brutes ne connaissent pas, ainsi rien n'empêche que certains hommes prophètes aient, par la voie naturelle, connaissance de certaines choses auxquelles la raison commune des hommes ne s'élève pas, si ce n'est en croyant le témoignage d'un prophète ». Ce passage a aussi fait l'objet d'interprétations divergentes et de débats, principalement entre Van Steenberghen (1977, pp. 237-240), qui pense que Siger ici parle des prophètes au sens religieux, et Salman (1939, pp. 667-668), qui pense que Siger parle bien ici de philosophes. J'exposerai ailleurs le détail des raisons qui m'ont amenée à adopter la seconde position.

se tromper, que par le degré de dignité de ses objets, puisqu'elle porte principalement sur ces choses (Dieu et les anges) qui, par leur élévation, transcendent la raison, les autres sciences ne considérant que celles qui sont soumises à la raison. Pour ces raisons, la doctrine sacrée, qui reçoit ses principes immédiatement de Dieu, utilise les autres sciences comme des inférieures et des servantes (art. 5, ad 2).

Ne pouvant faire sien le second argument de Thomas⁴⁵, Siger ne retient donc que le premier. Mais là encore, comme je l'ai mentionné à propos du paragraphe [4], rien n'indique qu'il soit pour cela en accord parfait et total avec Thomas. En effet, reconnaître qu'il ne peut y avoir d'erreur dans la connaissance par révélation divine n'implique pas nécessairement, comme le croit Thomas, que ce que Dieu nous révèle est Sa science; nous ne disposons d'aucun moyen de le savoir. Ce qui est jaugé dans ce paragraphe est moins la vérité des principes eux-mêmes que la faillibilité de ce par quoi nous les acquérons et le degré de confiance que nous lui/leur accordons, particulièrement en ce qui concerne les choses qui sont au-delà de la raison humaine. C'est d'ailleurs sur ce terrain même que se situe Thomas qui, à l'article 8 (ad 2), précise que l'argument par autorité est le mode d'argumentation le plus propre de la doctrine sacrée.

Quoi qu'il en soit de ces points de divergences, plus ou moins marqués selon l'importance qu'on accorde aux omissions de Siger par rapport à son « modèle » et ce qu'on peut en inférer de manière plus ou moins assurée, l'objectif de Siger dans ce texte n'est pas de poser la suprématie de la théologie philosophique, mais 1) de distinguer les deux théologies de manière à déterminer clairement leurs limites respectives; 2) comme on le verra de la manière la plus explicite dans le dernier paragraphe, de limiter les prétentions de la théologie révélée à s'immiscer sur le terrain de la théologie philosophique.

<8. Cinquième différence : science théorique/science pratique>

[8] Elles diffèrent encore, cinquièmement, en cela que l'une est pratique et l'autre pas. Et il apparaît par deux arguments que la théologie qui est par l'écriture sacrée est pratique et non pas seulement spéculative. Le premier <argument> est que, comme on a dit, elle considère toutes les <choses> qui peuvent être connues par révélation divine; or celles-ci peuvent être non seulement spéculatives, mais aussi pratiques, c'est-à-dire relevant du faire et de l'agir⁴⁶. Elle considère donc les <choses> relevant du faire et de l'agir en tant qu'elles peuvent tomber sous la révélation divine ou sous une connaissance qui est par celle-ci. Elle est donc d'une certaine manière une science pratique. Cela apparaît encore par un autre argument. En effet, si elle considère les choses qui sont imprimées en

45. Pour Siger, les objets de la théologie philosophique ne sont pas, comme on l'a vu au paragraphe [5], moins dignes que ceux de la théologie révélée, puisqu'ils sont les mêmes, considérés d'un point de vue différent. À moins donc que Thomas ne parle ici que des choses qui sont au-delà de la raison humaine (i.e. les miracles), Siger ne peut être d'accord avec lui sur ce point.

46. Littéralement : « c'est-à-dire productibles et agibles ».

nous par révélation divine, alors, par cette impression, il apparaît qu'elle est active, de sorte que, de même que la théologie qui est une partie de la philosophie est une science une spéculative, de même la théologie qui est par l'écriture sacrée est une science une pratique ou active, et non pas seulement spéculative, comme il est évident de ce qui a été dit. Par contre, cette théologie <qui est une partie de la philosophie> n'est aucunement pratique; donc et cetera⁴⁷.

Dans l'article 4, Thomas établit deux raisons pour lesquelles la doctrine sacrée est une science pratique, la première reposant en fait sur la seconde :

1. elle est à la fois spéculative et pratique à cause de l'unité formelle de ses objets (voir art. 3) : elle considère en effet tous les objets connaissables, spéculatifs ou pratiques en tant qu'ils sont connaissables par la lumière divine;
2. de même que c'est par la même science que Dieu se connaît lui-même et connaît ce qu'il fait, de même la théologie révélée est à la fois spéculative et pratique.

Il conclut qu'elle est cependant plus spéculative que pratique, car elle traite (*agit*) plus principalement des choses divines que des actes humains, ne traitant (*agit*) de ces derniers qu'en tant que par eux l'homme peut atteindre une connaissance parfaite de Dieu, connaissance en laquelle réside la béatitude éternelle. Dans l'article 5, il précise qu'en cela la doctrine sacrée est supérieure à toutes les autres sciences pratiques, qui ne visent pas la béatitude éternelle, fin ultime de l'homme, mais seulement une quelconque fin ordonnée à cette fin ultime.

De ces deux raisons, Siger ne retient que la première, la seconde ressortissant du domaine exclusif du théologien par opposition au philosophe; mais ce qu'il en conclut est que la théologie révélée est une science *d'une certaine manière* pratique, car, en bon aristotélisme, les sciences pratiques se distinguent des sciences spéculatives en cela qu'elles ont l'action pour fin, et non en cela seulement qu'elles ont pour objet des choses qui relèvent de l'agir et du faire — on peut très bien, en effet, mener une réflexion purement théorique ou spéculative à propos de ce qu'il est bien de faire. C'est d'ailleurs l'objet de ce que les théologiens d'aujourd'hui appellent « théologie morale »

47. « *Differunt etiam quinto per hoc quod illa est practica, ista vero non. Et quod theologia quae est sacra scriptura sit practica et non tantum speculativa, apparet per duas rationes. Quarum prima est quia, sicut dictum est, illa considerat omnia illa quae cognosci possunt per revelationem divinam; haec autem possunt esse non solum speculabilia, verum etiam practica, id est factibilia vel agibilia. Ergo practibilia vel agibilia ipsa considerat inquantum ipsa possunt cadere sub revelatione divina, vel sub cognitione quae est per eam. Ergo ipsa aliquo modo est practica scientia. Hoc etiam patet alia ratione, nam si ipsa considerat ea quae imprimuntur in nobis per revelationem divinam, tunc ex ipsa impressione apparet quod est activa: ita quod, sicut theologia quae est pars philosophiae est scientia una speculativa, sic et theologia quae est sacra scriptura est scientia una practica seu activa, et non tantum speculativa, sicut ex praedictis patet. Haec autem theologia nullo modo est practica. Ergo etc.* », p. 361, ll. 61-74.

et que Thomas, qui ne l'appelait pas ainsi, jugeait supérieure à toutes les autres sciences pratiques.

La raison que Siger avance pour dire que la théologie révélée est une science pratique est énoncée dans son second argument et repose en définitive, comme à peu près toutes ses conclusions, sur le mode de considération et la manière dont on acquiert les principes de cette science. C'est parce que toute chose connue en théologie révélée est imprimée en nous par révélation que cette science est pratique ou active. De cette unité, Siger tire, comme Thomas dans l'article 3, la conclusion que la théologie révélée est une science *une* (unité du mode de considération et unité de raison formelle des objets); mais là n'est pas l'important, car ce qu'il en tire essentiellement est qu'elle est une science *une pratique*. Ce que Siger entend ici par « science pratique ou active » ne m'est pas très évident, la seule chose sûre est que le critère selon lequel il distingue les sciences pratiques des sciences théoriques relève plutôt et avant tout de la méthode que du domaine des objets. En cela d'ailleurs, Siger évite de s'exposer au reproche que Thomas, à la fin de la réponse de l'article 7, fait à ceux qui se basent sur les choses qui sont traitées dans cette science plutôt qu'à la raison sous laquelle elles sont considérées et lui ont pour cela assigné un autre objet que celui qui est le sien. Que voulait donc dire Siger? Que la théologie révélée est « pratique » parce que les choses qu'elle considère étant *imprimées en nous* par révélation, sont nécessairement *singulières*, alors que toutes les sciences spéculatives ne portent que sur l'*universel* abstrait à partir de ce qui est imprimé en nous via le sens, la mémoire et l'expérience? Que la théologie révélée est « pratique » parce que les choses qu'elle considère étant imprimées en nous *immédiatement par Dieu*, elle ne porte que sur ce qui résulte d'une *action purement extrinsèque*, alors que toutes les sciences spéculatives ne portent que sur ce qui résulte d'une action *intrinsèque*? Ou encore, que la théologie révélée est « pratique » parce que les choses (i.e. les principes) qu'elle considère étant *imprimées en nous* par révélation, ses principes résident *dans l'agent*, alors que les principes des sciences spéculatives ne résident pas dans l'agent, mais *dans les choses*⁴⁸? Rien dans ce passage ne permet de le déterminer avec assurance, et je n'ai jusqu'à présent trouvé aucun texte qui confirmerait l'une ou l'autre de ces interprétations ou en fournirait une autre encore.

La question qui se pose, si le critère pour distinguer une science spéculative d'une science pratique relève de la méthode plus que des objets, est la suivante : Siger n'aurait-il dès lors pas dû conclure que la théologie révélée est une science uniquement pratique et spéculative *d'une certaine manière* seulement (i.e. en tant qu'elle considère des objets d'ordre spéculatif) ou à tout le moins qu'elle est plus pratique que spéculative, à l'inverse de ce que soutient Thomas? On remarquera que c'est cette dernière conclusion que tire

48. Voir Thomas d'Aquin, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, L. VI, lect. 1.

l'auteur anonyme d'une question manifestement inspirée de Siger⁴⁹, tandis qu'un autre anonyme ne prend en considération que le critère aristotélicien classique, à savoir que la distinction entre les deux théologies se fait selon la fin de la science, spéculation ou action⁵⁰.

Quoi qu'il en soit, force est de constater que Siger accentue le côté pratique de la théologie révélée, la ramenant ainsi à « l'ancienne conception ». Avant Thomas, en effet, et chez beaucoup de ses contemporains encore, la théologie était plutôt considérée comme un savoir pratique « d'abord essentiellement orienté vers l'accomplissement parfait de la charité⁵¹ ». On pourrait alors voir dans ce paragraphe une double limitation du champ de la théologie révélée : 1) en tant que science pratique (théologie morale), son champ n'excède pas ceux de la révélation et de la béatitude divine, et l'éthique philosophique, qui vise la béatitude terrestre, ne lui est pas, pour cette raison, subalterne ; 2) son rôle en tant que science spéculative, qui consiste selon Thomas à clarifier la foi par la raison (*intellectus fidei*), n'est clairement pas celui auquel Siger accorde la prépondérance, à supposer qu'il la lui accorde — je reviendrai sur ce point dans le commentaire du paragraphe [10] et dans les conclusions finales.

Dans la reportation de Cambridge, cette distinction, qui est la quatrième et non la cinquième — ce qui correspond à l'ordre des articles dans le texte de Thomas —, est exprimée ainsi : « Quatrièmement, elles diffèrent en ceci que l'une est plus pratique que l'autre. Et la raison de cela peut être double. <D'abord>, parce que toutes les choses en tant que révélées tombent dans <le champ> de cette science ; or, tant les choses spéculatives que les choses pratiques peuvent être révélées< ; donc et cetera>. De même, la révélation n'est rien d'autre qu'une certaine impression de la science divine ; or en Dieu la science pratique et la science spéculative ne diffèrent pas ; c'est pourquoi les choses révélables relèvent tant du spéculer que de l'agir⁵² ». Cette version du texte de Siger reprend donc strictement les deux raisons avancées par Thomas et nous épargne le problème d'interprétation à propos du second argument dans la reportation de Vienne. Il serait tentant, comme le font Maurer, Putallaz et Imbach⁵³, de s'appuyer plutôt⁵⁴ sur la version de Cambridge — beaucoup plus compatible avec l'interprétation selon laquelle

49. Maurer, 1988, p. 278 : « *Quarto, differunt quantum ad finem, quoniam alia est magis practica. Considerat enim de entibus divinis quantum ad ea quae per revelationem sunt accepta. Revelabilia autem possunt esse practica et speculativa* ».

50. Maurer, 1988, p. 276 : « *Quarta differentia est quia haec, scilicet metaphysica, est solum speculativa, sed sacra scriptura est non solum speculativa sed etiam practica, quia per ipsam docemur etiam exercere bonas operationes, et tales operationes per quas ad vitam aeternam possumus devenire. Ideo etc.* ».

51. Torrell, 1996, p. 15.

52. Littéralement : « sont tant spéculables qu'agibles » (p. 304, ll. 92-97).

53. Maurer, 1988, p. 264 et Putallaz-Imbach, 1997, pp. 119-120.

54. Alors qu'ailleurs, l'un et les autres suivent et citent le texte de la reportation de Vienne.

Siger dans ce texte serait très proche de Thomas — en faisant comme si le parallèle avec la science divine était sous-entendu dans la reportation de Vienne; mais je ne crois pas que l'on puisse faire l'économie de ce problème pour au moins trois raisons. La première est d'ordre matériel : c'est la reportation de Cambridge qui est une version abrégée et non la reportation de Vienne. Si donc il s'agit bien de différentes reportations d'un même cours, c'est dans la reportation de Cambridge qu'on s'attendrait à voir des raccourcis et des omissions, ce que l'on a pu vérifier dans les autres paragraphes. S'il s'agit de reportations de cours différents⁵⁵, il faudra mener une étude plus large et plus approfondie pour déterminer laquelle est antérieure à l'autre et ce que signifient les écarts entre les deux (évolution de Siger sur certains points? Rapprochement ou éloignement progressif par rapport à Thomas?). Une autre hypothèse encore serait que la version de Cambridge soit une reportation par un étudiant et la version de Vienne une copie des notes de Siger lui-même. La seconde raison est d'ordre psychologique : s'il s'agit de reportations d'un même cours, il est beaucoup plus compréhensible qu'un étudiant rapporteur ait produit un résumé plus proche du texte de Thomas⁵⁶ (que l'on imagine très bien connu, même d'un artien — rappelons-nous que « l'auteur » de la reportation de Cambridge est celui-là même qui oppose « *notre* théologie » à « l'*autre* ») que l'inverse, à savoir que, si le texte de la reportation de Cambridge est celui qui reflète effectivement ce qui a été dit pendant la leçon, le rapporteur de la version de Vienne y soit allé de sa propre initiative pour produire un texte en y intégrant des éléments de son cru. La troisième raison est d'ordre philosophique : si les deux arguments dans la reportation de Vienne revenaient effectivement à peu près au même, à savoir que la théologie révélée est à la fois spéculative et pratique parce que la science de Dieu est à la fois spéculative et pratique, science qu'il a imprimée en nous par révélation, pourquoi Siger dirait-il que son premier argument mène à la conclusion que la théologie révélée est *d'une certaine manière* pratique alors que le second mène à la conclusion qu'elle est une science *une, pratique*? Pourquoi insisterait-il sur le fait qu'il y a deux arguments bien distincts (*apparet per duas rationes* — *patet alia ratione*)? Pourquoi insisterait-il sur le fait que c'est *par cette impression* qu'il apparaît qu'elle est active?

On soulignera que, dans ce paragraphe, quelle que soit la reportation, Siger ne fait aucune concession à la théologie révélée. Alors qu'ailleurs il déclare explicitement qu'elle a *plus* d'objets, qu'elle est *plus* universelle, *plus* certaine ou *plus* sagesse, il se borne ici à énoncer qu'elle est et spéculative et pratique, sans laisser entendre d'aucune manière qu'elle serait en cela supérieure à la théologie philosophique. C'est en effet qu'en bon aristotélisme,

55. C'est ce que pensent Maurer (Maurer, 1983, p. 16) et d'autres.

56. Le texte de la reportation de Cambridge semble encore suivre le texte de Thomas (art. 7, 2) dans le paragraphe [5], où on lit « *moralia* » au lieu de « *mathematica* » dans la reportation de Vienne.

les sciences spéculatives, qui ne visent que le savoir pour le savoir, sont supérieures aux sciences pratiques. Faut-il dès lors en conclure, ce que Siger se garde bien de faire explicitement, qu'à cet égard la théologie philosophique est supérieure à la théologie révélée ?

<9. Sixième différence : la sagesse>

[9] Elles diffèrent encore, sixièmement, par cela que la théologie qui est par l'écriture sacrée est plus sagesse que celle <qui est une partie de la philosophie>. Et cela apparaît ainsi : en effet, au début du premier livre de cette science, Aristote dit⁵⁷ qu'est appelée sagesse la science qui considère les premières causes et les premiers principes, comme Dieu et les autres substances séparées. Alors j'argumente <ainsi> : la science qui a une connaissance plus grande et plus certaine des premiers principes des êtres est plus appelée sagesse. Or, comme il apparaît de ce qui a été dit, la théologie qui est par l'écriture sacrée a une connaissance plus grande et plus certaine de ces choses que la théologie <qui est une partie de la philosophie>, puisqu'elles sont connues en elle par révélation divine, connaissance que par soi la raison humaine ne peut atteindre, et que ne peut atteindre non plus la théologie qui est une partie de la philosophie, puisque celle-ci considère seulement ce qui peut être connu par l'invention et la raison humaines, par la lumière et la raison naturelles. Pour cela, celle-là est plus sagesse que celle-ci⁵⁸.

Dans l'article 6, Thomas établit que la doctrine sacrée est sagesse au plus haut point, car elle traite de Dieu en tant qu'il est la cause la plus élevée de tout l'univers de la manière la plus propre, puisqu'elle reçoit ses principes par révélation. Elle connaît à propos de Dieu non seulement ce qui est connaissable par le biais des créatures, mais encore ce qui n'est connu que de Dieu seul à propos de lui-même, qu'il communique cependant aux autres par révélation. Pour cette raison, il appartient à la doctrine sacrée de juger des principes des autres sciences, non de les prouver, et de condamner tout ce qui dans les autres sciences s'avère contraire à sa vérité.

De la même prémisse que Thomas (la théologie révélée reçoit ses principes par révélation), Siger tire une conclusion beaucoup plus modeste pour la théologie révélée, conclusion qui n'est d'ailleurs que le résultat de ce qui a été concédé dans les paragraphes [5] et [7] : la théologie révélée a plus d'objets

57. Aristote, *Metaphysica*, I, 2, 982 b 9-10.

58. « *Differunt etiam sexto per hoc quod theologia quae est sacra scriptura magis est sapientia quam ista. Quod apparet sic. Nam dicit Aristoteles in principio primi libri huius scientiae, quod illa scientia dicitur sapientia quae considerat de primis causis et primis principiis, ut de Deo et aliis substantiis separatis. Tunc arguo: Illa scientia dicitur magis sapientia quae maiorem cognitionem et certiores habet de primis principiis entium. Sed sicut ex praedictis apparet, theologia quae sacra scriptura est, ipsa maiorem et certiores cognitionem habet de ipsis quam ista theologia, cum sint nota in ea per divinam revelationem, ad quam cognitionem non potest pertinere ratio humana per se, et ita nec ista theologia quae dicitur pars philosophiae, cum ipsa consideret solum illa quae per inventionem et rationem humanam, lumine et ratione naturali, sciri possunt. Hinc est quod illa est magis sapientia quam ista* », p. 361, ll. 75-87.

que la théologie philosophique, sa connaissance est donc *plus grande*, et ce qu'elle connaît est révélé par Dieu, sa connaissance est donc *plus certaine*. Siger s'abstient de dire que la théologie révélée connaît ce que Dieu lui-même connaît à propos de lui-même, et, surtout, s'abstient d'en inférer qu'elle a pour cette raison le droit de juger les principes des autres sciences. On ne trouve aucune trace non plus, et pour cause, de l'affirmation de Thomas selon laquelle la théologie révélée traiterait de Dieu et des substances séparées *de la manière la plus propre*.

Ce paragraphe ne pose donc guère de problèmes d'interprétation. On relèvera simplement que l'objectif de Siger ici semble bien plus d'affirmer, sous l'autorité d'Aristote, la possibilité pour la théologie philosophique d'atteindre la connaissance de Dieu et des substances séparées⁵⁹ que de contester la supériorité de la théologie révélée, supériorité reposant encore et toujours sur le mode de connaissance des principes et dont on a vu déjà les limitations que cela lui impose.

<10. Conclusion : le mode d'argumentation>

[10] Ainsi donc, à ce qu'il me semble maintenant, elles diffèrent sur ces six <aspects> déjà mentionnés. De ce qui a déjà été dit, il apparaît que veulent très mal procéder ceux qui en cette science veulent procéder en toutes choses sur le mode démonstratif. En effet, les principes de la démonstration doivent être connus via le sens, la mémoire et l'expérience alors que les principes de cette science sont, comme on l'a vu, connus par révélation divine⁶⁰.

Dans l'article 8, Thomas établit que, comme les autres sciences, la doctrine sacrée a recours à l'argumentation non pas pour prouver ses principes, mais pour montrer quelque chose à partir d'eux : *ex eis procedit ad aliquid ostendendum (resp.) — ex articulis fidei haec doctrina ad alia argumentatur* (ad 2), par exemple : argumenter pour prouver la résurrection commune à partir de la résurrection du Christ, qui est un article de foi indémontrable.

Il précise ensuite que, dans le cas des sciences philosophiques, il n'appartient à une science inférieure ni de prouver ses propres principes, ni de disputer contre ceux qui les nient, rôle qui revient à la science supérieure, à

59. L'affirmation est encore plus explicite, sans référence à Aristote, dans la reportation de Cambridge : « Sixièmement, elles diffèrent parce que celle-là est plus sagesse que celle-ci. En effet, chacune des deux est dite sagesse du fait qu'elle considère <des choses> à propos de l'être le plus noble et le plus grand, à savoir Dieu. Telle [i.e. plus sagesse] cependant est l'autre, et non celle-ci. Elle considère en effet tant les choses qui peuvent être comprises par la voie de la raison que celles qui sont au-delà de la raison humaine. Celle-ci cependant ne considère à propos de Dieu que les choses qui peuvent être connues par la voie de la raison humaine » (p. 304, ll. 104-109).

60. « Sic ergo quantum mihi videtur nunc, ipsae differunt in his sex iam dictis. Ex quibus iam dictis apparet quod pessime volunt procedere illi qui in illa scientia volunt procedere in omnibus modo demonstrativo. Principia enim demonstrationis debent esse nota via sensus, memoriae et experimenti. Principia autem illius scientiae nota sunt, ut visum est, per revelationem divinam », p. 361, ll. 88-93.

savoir la métaphysique. Comme cette dernière, la doctrine sacrée — qu'il appelle ici « écriture sacrée » —, qui n'a aucune science supérieure à elle, doit disputer contre ceux qui nient ses principes :

en argumentant, si les adversaires admettent néanmoins quelque chose de ces principes ;

en recourant à une autorité, si les adversaires sont hérétiques ;

en réfutant (*solvendum*) leurs arguments, si les adversaires sont incroyants. En effet, la foi étant d'une vérité infaillible, il est impossible que les arguments des adversaires puissent prouver démonstrativement le contraire de ce que dit la foi ; ils ne sont que des arguments solubles (*solubilia argumenta*). Ce n'est que dans son commentaire au *De Trinitate* de Boèce qu'il précise que cette réfutation est parfois démonstrative (qu.1, art. 2, ad 5 et qu. 2, art. 3, *resp.*).

Dans les deux derniers paragraphes de cet article, Thomas établit la hiérarchie des autorités auxquelles recourt la doctrine sacrée : 1) les écritures canoniques (les apôtres et les prophètes), à partir desquelles on construit des arguments nécessaires (*ex necessitate argumentando*) ; 2) les enseignements des autres docteurs de l'Église, à partir desquels on construit des arguments probables ; 3) les enseignements des philosophes qui, par la raison naturelle, ont pu connaître la vérité, à partir desquels on construit des arguments probables. L'autorité de ces derniers est cependant considérée comme « venant de l'extérieur » (*quasi extraneis*).

Dans ce dernier paragraphe, absent ou manquant dans la reportation de Cambridge, Siger dit deux choses qui, de prime abord, ont l'air contradictoires.

Il dénonce d'abord ceux qui, en théologie révélée, veulent procéder *en toutes choses* (« *in omnibus* ») sur le *mode démonstratif* (« *modo demonstrativo* »), ce qui laisserait entendre qu'il y a des choses sur lesquelles ils sont justifiés de procéder sur le mode démonstratif. On se souvient alors de ce qu'il concédait à la théologie révélée à la fin du paragraphe [4], là où il dit que « à partir des principes connus par révélation divine, on procède par *investigation humaine*, appliquant ces principes à d'autres choses, *comme aux conclusions de cette science* » ou encore à ce qu'il écrit dans le paragraphe [6] : la théologie révélée « considère donc les <choses> relevant du faire et de l'agir en tant qu'elles peuvent tomber sous la révélation divine ou *sous une connaissance qui est par celle-ci* ». De ce point de vue, la théologie révélée ne se comporterait pas autrement que les sciences particulières : à partir de principes, on y déduit des conclusions *dans cette même science*.

Dans la dernière phrase, par contre, Siger semble complètement exclure la *démonstration* du domaine de la théologie révélée : puisque les principes de la démonstration doivent être connus via le sens, la mémoire et l'expérience tandis que les principes de la théologie révélée sont connus par révélation, on ne voit pas comment il pourrait y avoir de démonstration en cette science.

Siger se contredit-il ? Qu'entend-il ici par « investigation humaine », « mode démonstratif » et « démonstration » ? Les oppose-t-il ? Quelles sont donc les limites argumentatives que Siger semble bien imposer à la théologie révélée ?

Selon Bukowski, Siger dénie ici à la théologie révélée tout usage de la démonstration. En accord avec Thomas, Siger nierait que la théologie révélée puisse faire usage de la démonstration au sens propre pour prouver les articles de foi ; mais, en désaccord avec Thomas, il nierait aussi qu'elle puisse recourir à des arguments dialectiques (démonstration au sens impropre) pour éclairer les articles de foi (l'*intellectus fidei* cher à Thomas) ou réfuter démonstrativement les objections qui leur sont faites⁶¹. Cette interprétation me paraît trop exclusive pour deux raisons : 1) Bukowski omet dans sa lecture le « en toutes choses » (*in omnibus*), qui semble bien laisser la porte ouverte au mode démonstratif en théologie révélée ; 2) elle ne permet pas d'expliquer de manière satisfaisante la dernière phrase du paragraphe [4] citée ci-dessus, dans laquelle Siger dit clairement qu'à partir des principes révélés on peut, par investigation humaine, déduire quelque chose à titre de conclusion⁶².

Selon Maurer, Siger ne nie pas que la théologie révélée puisse à l'occasion avoir recours à la méthode démonstrative empirique⁶³ : « *following Aquinas, he states that the theologian uses the method of human investigation to apply the principles known through divine revelation to other matters, which are as it were the conclusions of the science. Thus reasoning throws light on these other matters and by implication on the principles themselves; but Siger does not explicitly say, as Aquinas does, that the use of reason in theology leads to a clarification of faith or intellectus fidei*⁶⁴ ». Maurer considère donc que l'usage de la démonstration ou investigation humaine — il ne fait aucune distinction entre les deux — en théologie consiste, outre la réfutation d'arguments contraires à la foi⁶⁵, en ce que Thomas appelle l'*intellectus fidei* ; d'où il conclut qu'il est certain que Siger « *accepted not only the absolute truth of Christian revelation, even though he thought the conclusions of philosophy are sometimes contrary to it, but also the science of theology as a rational and scientific development of the data of revelation*⁶⁶ ». Putallaz et Imbach développent moins cette question, mais pensent qu'il n'y a aucun doute sur le fait que l'intention de Siger est bien que la théologie révélée est un *intellectus fidei*. Contrairement à Maurer, ils concluent cela du fait que Siger pose la question de savoir si elle est une science pratique ou spéculative⁶⁷. Cette interprétation, particulièrement

61. Bukowski, 1990, pp. 71-72.

62. Selon Bukowski (1990, p. 65, n. 10), l'importance qu'on a donnée aux mots « investigation humaine » dans ce passage tient à ce qu'on les a trop sortis de leur contexte.

63. Maurer, 1988, p. 266.

64. Maurer, 1988, p. 271.

65. Maurer, 1988, pp. 271-272.

66. Maurer, 1988, p. 273.

67. Putallaz-Imbach, 1997, p. 120.

celle de Maurer, ne me paraît pas moins excessive que celle de Bukowski, mais en sens inverse. D'abord, la traduction que Maurer propose de la fin du paragraphe [4] n'est pas correcte, elle n'est en tout cas pas neutre⁶⁸ : en s'éloignant de beaucoup du texte latin, elle ne respecte pas le parallélisme des formules que l'on trouve pourtant chez Siger comme chez Thomas (art. 8, *resp.*) pour caractériser la différence du mode de considérer de chacune des théologies. Ce parallélisme invite à dire que l'un et l'autre considèrent que la théologie révélée argumente à partir des principes pour montrer *autre chose/des conclusions* (comme dans un *syllogisme démonstratif*) et non pas qu'il s'agit d'appliquer les principes à *d'autres choses qui sont comme les conclusions* de la science (comme dans une *argumentation persuasive* qui procède par similitude). La traduction de Putallaz et Imbach respecte ce parallélisme ; ils paraphrasent ainsi : « Une fois en possession de ces principes, elle s'emploie à en tirer des conclusions vraies par le moyen d'une investigation humaine⁶⁹ ». Ensuite, aucun des textes parallèles de Siger invoqués à l'appui de cette interprétation ne permet de conclure positivement que, selon lui, il revient à la théologie révélée de recourir à la méthode démonstrative ou à l'investigation humaine pour 1) éclairer ses principes connus par révélation, 2) réfuter les arguments des adversaires. Les passages invoqués à l'appui par Maurer⁷⁰ sont ceux où Siger constate qu'il arrive que la raison humaine nous amène à des conclusions logiquement nécessaires, mais opposées à la foi, raison pour laquelle les principes à partir desquels elles sont conclues doivent être niés même si on ne peut les réfuter⁷¹ — sans affirmer positivement que la raison humaine peut éclairer les articles de foi — ou encore des passages où Siger affirme qu'il ne faut pas s'enquérir par la raison des choses qui sont au-delà de la raison ni réfuter les arguments irréfutables contraires à la vérité de la foi⁷² — sans affirmer positivement que la réfutation des arguments non nécessaires est démonstrative.

Cela dit, revenons à nos questions : quelles sont les limites argumentatives que Siger semble bien imposer à la théologie révélée ? Étant entendu qu'il dit qu'elle ne peut procéder *en toutes choses* (« *in omnibus* ») sur le mode démonstratif (« *modo demonstrativo* »), quelles sont ces choses en lesquelles elle peut

68. À la page 260, Maurer paraphrasait ainsi cette même phrase : « *The principles are known through divine revelation ; human inquiry then applies them to other matters which are like conclusions of that science* ». On remarquera en passant que, là où il s'agit pour Maurer d'appuyer l'idée selon laquelle la théologie révélée dont parle Siger est bien la doctrine sacrée de Thomas, et non l'écriture sacrée seulement, il écrit ceci : « *Siger explicitly describes the science he is writing about as having principles from which conclusions are reached through the effort of human reason. This corresponds to Aquinas' sacred doctrine in its scientific mode, as described in the first question of the Summa (2-8)* ».

69. Putallaz-Imbach, 1997, p. 109.

70. Maurer, 1988, pp. 270-273.

71. Par exemple, Siger de Brabant, QMET Munich, Éd. de Dunphy, III. 19, pp. 144-145, ll. 15-33 ; QMET Paris, Éd. de Maurer, III. 6, p. 413, ll. 19-28.

72. Par exemple, Siger de Brabant, QMET Paris, Éd. de Maurer, III. 5, p. 412, ll. 41-43 et QMET Cambridge, Éd. de Maurer, III. 15, p. 110, ll. 77-79.

procéder sur le mode démonstratif? Quelles sont celles en lesquelles elle ne peut pas procéder sur le mode démonstratif? Si elle ne peut en celles-ci procéder sur le mode démonstratif, peut-elle le faire sur un autre mode? Lequel? Est-ce sur le mode que Siger appelle « investigation humaine » au paragraphe [4]? Et d'abord, quand il parle *des choses* en lesquelles on peut procéder ou non sur le mode démonstratif, parle-t-il des objets de la théologie révélée (les choses qui dépassent la raison humaine, Dieu et les substances séparées) ou des objectifs de celle-ci (par exemple, démontrer les principes, déduire des conclusions, éclairer les articles de foi, réfuter les arguments contraires, etc.)?

Repartons des différents objets. Dans le paragraphe [5], Siger a distingué les objets propres de la théologie révélée des objets qu'elle a en commun avec la théologie philosophique.

Les objets propres de la théologie révélée sont des choses qui, comme les miracles ou prodiges de Dieu, dépassent la raison humaine. Pour cette raison, ils ne peuvent ni ne doivent être prouvés en aucune façon par la raison humaine⁷³, c'est-à-dire par des arguments naturels qui procèdent à partir de principes connus via le sens, la mémoire et l'expérience; ils sont révélés et il faut y croire même si la raison humaine peut avoir des arguments en faveur du contraire dont certains sont réfutables, mais d'autres irréfutables⁷⁴. C'est ainsi que Siger conclut à la supériorité de la foi relativement à ces objets : dans ces cas, la raison humaine peut conduire à quelque chose qui doit être nié⁷⁵ et il ne faut pas nier la vérité catholique à cause d'une raison philosophique, même si on se trouve dans l'incapacité de réfuter (*dissolvere*) celle-ci⁷⁶.

Parmi les miracles de Dieu, celui qui a fait couler le plus d'encre chez les philosophes médiévaux est celui de la production du monde *ex nihilo* par volonté divine. L'étude de cette question nous permettra de mieux saisir la manière dont Siger conçoit les rapports entre foi et raison et donc entre théologie révélée et théologie philosophique. Dans le cas de la production du monde *ex nihilo* par volonté divine, nous avons un dogme révélé dans l'écriture sacrée, qui ne peut évidemment être prouvé par des arguments naturels, puisque cela dépasse la raison humaine. Il existe contre ce dogme différents arguments philosophiques, qui sont toutefois réfutables parce qu'ils ne tiennent pas suffisamment

73. Siger de Brabant, QMET Cambridge, Éd. de Maurer, III. 15, p. 110, ll. 73-75: « [...] *nec sunt quaerendae rationes humanae in his quae fidei sunt, quia rationibus probari non possunt* ».

74. Siger de Brabant, QMET Cambridge, Éd. de Maurer, III. 15, p. 110, ll. 77-79: « [...] *Et credo quod, sicut ea quae fidei sunt per rationem humanam probari non possunt, ita sunt aliquae rationes humanae ad opposita eorum, quae per humanam rationem dissolvi non possunt* ».

75. Siger de Brabant, QMET Munich, Éd. de Dunphy, III. 19, p. 144, ll. 19-20: « [...] *ratio humana ducit in hoc quod debet negari* ».

76. Siger de Brabant, QMET Paris, Éd. de Maurer, III. 5, p. 412, ll. 44-46 : « [...] *non debet aliquis negare veritatem catholicam propter aliquam rationem philosophicam, licet illam dissolvere nesciat* ». Par exemple, l'argument selon lequel « si une chose est éternelle *a parte post*, alors elle doit être éternelle *a parte post*, et inversement » ne peut être réfuté, car il repose sur une démonstration (voir Siger de Brabant, QMET Paris, Éd. de Maurer, III. 5, p. 412, ll. 34-39 et QMET Cambridge, Éd. de Maurer, III. 15, p. 109, ll. 55-58).

compte de la (toute-)puissance et du mode de causalité du Premier Agent⁷⁷. Là où la raison humaine peut se tromper, même si on ne peut positivement démontrer qu'elle se trompe, alors que la révélation ne le peut, même si on ne peut positivement démontrer ce qu'elle soutient, il faut croire ce qui est révélé⁷⁸.

La question de savoir si le monde a été volontairement produit par Dieu *ex nihilo* à un certain moment du temps (*in tempore*) ou de toute éternité (*ab aeterno*) est une autre question à propos de laquelle l'écriture sacrée ne donne pas une réponse précise. En l'absence d'autorité infaillible à ce sujet, la raison humaine peut donc faire son entrée pour évaluer l'alternative, étant entendu que l'un ou l'autre terme ne peut être que probable puisqu'une science véritable à ce sujet supposerait que nous puissions connaître ou investiguer la volonté divine⁷⁹. C'est sur ce terrain et sur ce terrain seulement que, tenant compte du dogme de la production *ex nihilo* comme d'une autorité venant de l'extérieur, il peut y avoir conflit entre deux conclusions obtenues par la raison humaine, celle des philosophes d'une part, qui concluent de manière probable par des raisons que le monde a été produit nouveau de toute éternité, celle des théologiens, d'autre part, qui concluent soit de manière probable, par autorité⁸⁰, soit de manière philosophiquement fausse⁸¹, que le monde a été produit nouveau dans le temps (i.e. a commencé à être alors qu'il n'existait absolument pas auparavant). Parmi les arguments des philosophes, certains sont réfutables parce que probables seulement, puisqu'ils ne tiennent pas ou ne peuvent tenir compte du mode d'agir du Premier Agent, qui dépasse la raison humaine et sur lequel celle-ci peut donc se tromper⁸², d'autres par contre sont des démonstrations absolument irréfutables du point de vue de la raison humaine⁸³. Que choisir de croire dans ce type de conflit entre raisons humaines divergentes ? Siger ne répond qu'indirectement à cette question : si les raisons de croire sont également probables, il ne faut croire ni l'une ni l'autre, car on n'a pas plus de raisons de croire l'une que l'autre ; si on a une

77. Siger de Brabant, QMET Munich, Éd. de Dunphy, III. 18, p. 143, ll. 13-29 ; QMET Cambridge, Éd. de Maurer, III. 15, pp. 109-110, ll. 59-72 et QMET Paris, Éd. de Maurer, III. 5, p. 412, ll. 19-33.

78. Siger de Brabant, QMET Paris, Éd. de Maurer, III. 5, p. 412, ll. 43-46.

79. Siger de Brabant, QTDA, qu. 2, p. 7, ll. 72-75 ; QMET Cambridge, Éd. de Maurer, V. 41, p. 284, ll. 71-74 et QMET Paris, Éd. de Maurer, V. 10, p. 446, ll. 23-26. Voir aussi, à propos de l'insondabilité de la providence divine, QMET Vienne, Éd. de Dunphy, VI. 6, p. 373, ll. 23-28.

80. Siger de Brabant, QTDA, qu. 2, p. 5, ll. 28-31.

81. Voir Siger de Brabant, QMET Munich, Éd. de Dunphy, III. comm., pp. 131-132, ll. 65-80 et, surtout, le traité *De l'éternité du monde*, dont l'objectif unique est de montrer les défauts de l'argumentation en faveur de la thèse de la création du monde et des espèces dans le temps. Voir aussi, sur la question de l'Eucharistie, QLDC, p. 41, ll. 53-65 et de nombreux passages à propos de l'intellect comme forme substantielle dans les QTDA et le DAI.

82. Par exemple, le principe aristotélicien selon lequel « si existe dans une cause tout ce d'où elle doit être cause d'un effet, alors nécessairement l'effet existe », voir Siger de Brabant, QMET Cambridge, Éd. de Maurer, III. 16, pp. 113-114, ll. 97-104 et QMET Munich, Éd. de Dunphy, III. 19, pp. 144-145, ll. 25-34.

83. Voir l'exemple donné ci-dessus, note 75.

raison de croire une conclusion, raison qu'on ne peut réfuter, alors on y croit nécessairement, à moins que : 1) l'opposé de cette raison ne soit de soi plus connu; 2) une raison plus forte ou aussi forte ne s'interpose. Dans ces deux cas seulement, il est possible de ne pas croire une raison qu'on ne peut pourtant pas réfuter⁸⁴. Puisque les raisons en faveur de la thèse de la production dans le temps ne sont pas de soi plus connues (on ne peut investiguer la volonté divine) et ne sont pas non plus plus fortes ou aussi fortes que celles en faveur de la production de toute éternité (les premières reposant sur la seule autorité humaine des saints docteurs⁸⁵ ou sur des arguments philosophiques réfutables, les secondes sur des arguments probables par des raisons ou nécessaires), il faut en conclure que la thèse philosophique de la production *ab aeterno* est plus probable que la thèse théologique de la production *in tempore* et que c'est elle qu'il faut croire.

On constate donc que le champ (et la supériorité) de la philosophie commence là où se termine celui de la foi, à savoir celui, limité, des choses qui dépassent l'humaine raison, des vérités révélées par l'écriture sacrée. Que voulait alors dire Siger dans les paragraphes [4] et [10]? Si, dès que l'on quitte le domaine précis de ce qui surpasse la raison humaine, on tombe dans le champ de la philosophie, quel est le type d'investigation humaine pratiquée en théologie révélée à partir des principes connus par révélation, et en quoi ceux qui pratiquent la théologie révélée peuvent-ils *en certaines choses* procéder sur le mode démonstratif puisque leurs principes ne sont pas connus via le sens, la mémoire et l'expérience?

La seule explication plausible que je vois est la suivante : ce qui distingue le raisonnement démonstratif des autres types de raisonnements (dialectique et sophistique), c'est la vérité et la nécessité de ses prémisses. Dans la mesure où les principes de la théologie révélée sont eux aussi vrais et nécessaires, on pourrait dire que les raisonnements à partir de ces principes sont des démonstrations, puisqu'ils procèdent eux aussi *ex necessitate argumentando*, comme le dit Thomas (art. 8, ad 2). Par exemple, on pourrait dire que le raisonnement suivant procède sur le mode démonstratif : « Le Christ est ressuscité, et le Christ est Fils de Dieu ; donc le Fils de Dieu est ressuscité » ou celui-ci : « Le Christ est ressuscité, et le Christ est un homme ; donc un homme est ressuscité ». Ce que Siger pourrait vouloir dire est alors que si certains veulent appeler ces argumentations nécessaires des démonstrations, ils peuvent le faire pour autant qu'ils ne prétendent pas qu'il s'agit là de démonstrations au sens propre, qu'on pourrait donc les mettre sur le même pied que

84. Siger de Brabant, QMET Cambridge, Éd. de Maurer, IV. 30-31, pp. 175-177 et QMET Munich, Éd. Dunphy, IV. 29-30, pp. 223-224.

85. On notera que Siger a aussi une certaine méfiance envers les autorités philosophiques (car comment savoir qui est sage?) et recommande toujours à ses auditeurs de faire eux-mêmes l'exercice auquel se sont livrés les philosophes du passé, quelle que soit leur réputation et leur « autorité », voir, par exemple, QMET Cambridge, Éd. de Maurer, III. 5, p. 84, ll. 39-46 et IV. 35, pp. 183-184, ll. 16-32; QMET Munich, Éd. de Dunphy, IV. 34, p. 231, ll. 13-39.

les démonstrations qui relèvent strictement de la philosophie. Car, si certains veulent voir dans ces arguments nécessaires une démonstration, ils se trompent non pas du point de vue formel, puisqu'une argumentation *ex necessitate* peut avoir la même forme logique et la même force inférentielle qu'une démonstration, mais du point de vue matériel, c'est-à-dire quant à la nature de leurs prémisses (révélées) et donc à la limitation de leur champ d'application (ce qui est prouvé en tant que révélé n'est valable que dans le domaine de la théologie révélée et ne peut être pris en tant que tel comme prémisses ou conclusion d'une démonstration au sens propre). L'investigation humaine — qui procède sur un mode quasi démonstratif — a donc sa place en théologie révélée, mais elle doit avoir la place qui lui revient : une argumentation formellement nécessaire, soit, dont les prémisses sont nécessaires, soit, mais dont les conclusions ne sont nécessaires qu'en tant qu'elles dépendent d'un principe révélé. Ainsi, à partir de « Le Christ est ressuscité », ce n'est pas par démonstration qu'on conclura que tous les hommes vont ressusciter ; cette conclusion ne pourra donc être opposée à la conclusion philosophique selon laquelle un homme mort ne peut revenir vivant sans génération et identique en nombre. À interpréter ainsi ces passages, nous retrouvons la même limitation de la théologie révélée qu'à travers l'ensemble du texte, une limitation qui repose sur le mode de considération qui a cours en celle-ci : de la même manière que la théologie révélée est plus universelle, plus certaine et plus sagesse que la théologie philosophique, mais dans un autre registre, elle procède par arguments nécessaires, mais dans un autre registre. Du point de vue de l'argumentation, la théologie philosophique, qui repose sur la raison humaine, laquelle peut se tromper, est une science au sens aristotélicien le plus strict du terme, c'est-à-dire une discipline qui procède sur le mode démonstratif et non sur le mode dialectique, sans quoi, elle ne produirait que des opinions⁸⁶. Par contraste, la théologie révélée, qui repose sur des principes les plus certains, ne peut procéder que sur le mode dialectique et ne produit donc que des opinions et non des sciences⁸⁷.

Que reste-t-il alors de l'article 8 de Thomas, pour qui il revient à la doctrine sacrée de recourir à la méthode démonstrative 1) pour éclairer ses principes connus par révélation, 2) pour réfuter les arguments des adversaires ? Pas grand-chose. Ces deux objectifs ne relèvent, selon Siger, ni de la théologie révélée, cantonnée à son objet propre (ce qui dépasse la raison humaine et ce qui est révélé), ni de la méthode démonstrative, puisque la raison humaine n'a pas accès via le sens, la mémoire et l'expérience à ce qui la dépasse. En effet, comme on l'a vu, qu'il s'agisse d'éclairer un principe connu

86. Siger de Brabant, QMET, Munich, Éd. de Dunphy, I. 6, p. 40, ll. 9-11 : « *Dicendum quod modus huius scientiae non est topicus, sed demonstrativus. Si enim ex probabilibus procederet, opinionem tantum faceret* » ; voir aussi QMET Cambridge, Éd. de Maurer, I. 6, p. 29, ll. 8-10.

87. Pour un exposé des différences entre le métaphysicien, le dialecticien et le sophiste, voir QMET, Munich, Éd. de Dunphy, IV. comm., pp. 180-181 et QMET Cambridge, Éd. de Maurer, IV. comm. 3, pp. 144-145.

par révélation, par exemple savoir si le monde a été produit dans le temps ou de toute éternité, ou de réfuter un argument philosophique contraire à un dogme révélé, par exemple les arguments d'Aristote selon lesquels le monde est éternel et non pas produit *ex nihilo*, tout cela ne peut se faire que par la raison humaine et de manière probable seulement.

On notera en outre que, tandis que chez Thomas réfuter (*dissolvere*) les arguments contraires à la foi est un des rôles de la doctrine sacrée et consiste à *démontrer* qu'ils sont *erronés*, chez Siger réfuter (*dissolvere*) de tels arguments est un des rôles qu'assume la théologie philosophique et consiste à *montrer* qu'ils sont *probables seulement*. Revient encore à la théologie philosophique selon Siger le rôle de réfuter les arguments qui contreviennent aux principes de la philosophie, ce qui consiste soit à *démontrer* qu'ils sont *erronés*, soit à *montrer* qu'ils sont *probables seulement*. De ce point de vue, la théologie philosophique, qui ne prétend pas démontrer ce qui ne peut l'être, mériterait plus que la théologie révélée le titre de sagesse, au sens où est dit sage, selon Aristote, celui qui est capable d'enseigner le mieux⁸⁸.

3. Conclusions

Au terme de ce parcours, nous avons observé que Siger établit dans ce texte une distinction claire et nette entre deux espèces de théologie dont l'une, la théologie révélée, est supérieure à l'autre à plusieurs égards : nombre et nature des objets (naturels et supranaturels, spéculatifs et pratiques), universalité (accès aux principes et conclusions des autres sciences), certitude des principes. Mais on a vu aussi que la raison même de cette supériorité, toujours fondée sur le mode de considération (procéder à partir de principes connus par révélation), limite pourtant strictement le domaine de la science supérieure à un domaine précis, celui de ce qui est révélé. Par cette limitation, décelable bien qu'implicite à propos de chacun des points de comparaison, Siger fait de ces deux théologies deux sciences de même genre dont les méthodes et champs d'application propres s'excluent mutuellement bien qu'elles puissent avoir plusieurs objets en commun. Sur ce point, Maurer a conclu que « Siger veut garder les deux théologies différentes non seulement selon leurs objets, mais aussi selon leurs méthodes⁸⁹ ». C'est vrai, mais il ne faut jamais perdre de vue que c'est la différence méthodologique, ce que Siger appelle le mode de considération, qui est première et essentielle, car c'est à partir d'elle que s'établissent tant la supériorité de l'une sur l'autre, y compris quant au nombre d'objets considérés, que l'étanchéité quasi absolue de l'une par rapport à l'autre. Putallaz et Imbach remarquent eux aussi que « La distinction entre les méthodes et les principes de l'une et l'autre disciplines est décisive. Non content de la thématiser, Siger en montre les conséquences⁹⁰ », et les conséquences,

88. Aristote, *Metaphysica* I, 2.

89. Maurer, 1988, p. 266.

90. Putallaz-Imbach, 1997, p. 110.

selon eux, c'est de déterminer ce qu'il faut préférer en cas de conflit entre la foi, vraie *simpliciter*, et la raison, qui peut nous contraindre d'accepter certaines propositions opposées à la vérité de la foi⁹¹. Pour eux, la supériorité que Siger reconnaît à la théologie révélée fait d'elle une science à laquelle la théologie philosophique est non pas subalternée, mais hiérarchiquement inférieure. Ainsi, s'appuyant sur d'autres passages des *Questions sur la Métaphysique*, ils concluent que si, selon Siger, elle n'a aucun droit d'ingérence dans les processus de la théologie philosophique (subalternation), la théologie révélée a néanmoins le droit d'exiger que soient déclarées fausses et niées certaines conclusions philosophiques pourtant nécessaires⁹². Je partage cette analyse pour autant que l'opposition dont il est question soit bien une opposition entre *articles de foi révélés* et conclusions de la raison humaine et non entre *doctrine théologique inférée à partir de l'écriture sacrée*, ou reposant sur une autorité autre que l'écriture sacrée⁹³, et raison humaine. Dans le cas de la question de l'éternité du monde, on a vu que Siger admet que le monde a été produit *ex nihilo*, c'est ce qu'enseigne la foi ; mais il reconnaît qu'en stricte philosophie, la seule conclusion nécessaire est que le monde n'a pas été créé (il est éternel). Il admet la thèse théologique parce qu'elle est *nécessaire par autorité de l'écriture sacrée révélée* et nie la thèse strictement philosophique parce qu'elle est *probable seulement bien que nécessaire dans ses propres limites*. À la question « le monde a-t-il été produit dans le temps ou de toute éternité ? », une des questions sur lesquelles les théologiens et les philosophes médiévaux se sont le plus opposés, Siger répond, explicitement, que les deux solutions sont probables, l'une *par autorité des théologiens* (le monde a été produit dans le temps), l'autre *par argumentation non démonstrative*⁹⁴ (le monde a été produit de toute éternité), et, implicitement, que la seconde est plus probable que l'autre.

En d'autres termes, si la révélation est bel et bien supérieure à la raison par son mode d'acquisition des connaissances, si les principes révélés sont supérieurs aux principes de la raison et si le philosophe ne peut nier les principes révélés, la *science* théologie révélée telle que la conçoit Siger n'en est pas pour autant supérieure à la *science* théologie philosophique, car, ou bien elle est strictement cantonnée aux objets qui dépassent l'humaine raison et aux objets qui ne dépassent pas l'humaine raison considérés en tant que révélés, et elle est alors supérieure à la théologie philosophique, mais complètement autre qu'elle, ou bien elle porte sur des objets qui ne dépassent pas l'humaine raison et use d'arguments philosophiques, et elle n'est plus alors supérieure à la théologie philosophique, puisqu'elle ne procède que sur le mode dialectique et non sur le mode démonstratif.

91. Putallaz-Imbach, 1997, p. 113.

92. Putallaz-Imbach, 1997, pp. 117-118 et *al.*

93. Ce qui inclut aussi bien les autorités théologiques que philosophiques, voir note 84.

94. Puisqu'une démonstration au sens strict, c'est-à-dire qui procéderait exclusivement à partir de principes connus via le sens, la mémoire et l'expérience, conclurait nécessairement à l'éternité du monde.

Ce que Siger revendique pour le philosophe n'est donc pas le droit de procéder par la voie naturelle seulement (i.e. de s'en tenir à exposer l'intention d'Aristote et des philosophes), le philosophe se juxtaposant ainsi purement et simplement au théologien. Il revendique en fait deux choses : 1) d'exposer ce qui résulte quand on procède par la voie naturelle seulement (i.e. exposer sans la cacher ni travestir l'intention d'Aristote⁹⁵, qui ne pouvait bien sûr pas connaître par révélation), car cette voie n'est pas sans enseignements utiles, et certaines de ses démonstrations sont irréfutables ; 2) de procéder non pas par la voie naturelle *à partir de* ou *à propos de* principes révélés (comme Thomas, par exemple), mais par la voie naturelle *en tenant compte de* principes révélés, autrement dit d'examiner par la raison humaine tout ce qui peut être examiné par elle, y compris Dieu et des questions qui, comme la production du monde et des espèces ou l'Eucharistie, relèvent à la fois de la raison et de la foi. La seconde revendication ne plut guère à Thomas qui, voyant Siger investir un domaine qu'il voulait réserver à la théologie comme doctrine sacrée et se mêler de questions qu'il considérait purement théologiques, lui tendit le « piège de la double vérité⁹⁶ » dans lequel, à la différence de certains de ses collègues ou étudiants⁹⁷, Siger ne tomba jamais. La première revendication ne plut guère aux censeurs qui, en 1277, ciblerent particulièrement Siger, lui reprochant de faire fi de la révélation et de soutenir des thèses dangereuses contraires à la foi.

Ce que propose Siger dans ce texte n'est donc rien de moins que l'éclatement de la doctrine sacrée de Thomas en deux disciplines de même genre logique⁹⁸ bien distinctes : la *théologie révélée, qui n'est pas une partie de la philosophie* — et on comprend maintenant toute la portée exclusive de cette expression, et la *théologie qui est une partie de la philosophie*. Deux disciplines relativement étanches, car, que la théologie révélée soit supérieure à la théologie philosophique quant à la certitude de ses principes n'implique pourtant pas qu'elle ait un droit d'ingérence sur elle. On peut sur ce point se référer au passage des *Questions sur la Métaphysique* où Siger présente comme un principe que « De deux espèces d'un même genre, l'une est plus parfaite que l'autre, l'une cependant [i.e. la plus parfaite] n'exerce pas de causalité effective sur l'autre ; donc il ne faut pas (*non oportet*) que ce qui est premier dans l'ordre de la perfection soit premier dans l'ordre de la causalité effec-

95. Siger de Brabant, QMET Munich, Éd. de Dunphy, III. comm., p. 132, ll. 84-88 ; QMET Cambridge, Éd. de Maurer, III. 15, p. 110, ll. 81-85 et QMET Paris, Éd. de Maurer, III. 5, p. 412, ll. 40-46.

96. de Libera, 1994, pp. 51-58.

97. Par exemple l'auteur anonyme du texte édité par Giele, qui affirme que ce n'est pas l'homme lui-même qui pense, voir Giele, M., Van Steenberghen, F. et Bazán, B., *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote*. Louvain, Publications universitaires ; Paris, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Philosophes médiévaux XI », 1971, p. 76, ll. 91-97.

98. Sur la différence entre genre naturel et genre logique, voir Siger de Brabant, QMET, Cambridge, Éd. de Maurer, III. 15, p. 119, ll. 48-60 ; QMET Munich, Éd. de Dunphy, III. 20, p. 147, ll. 36-42.

tive⁹⁹ ». La théologie philosophique n'est donc nullement subalternée à la théologie révélée.

Est-ce à dire alors, comme le pense Bukowski¹⁰⁰, que Siger considère que la théologie au sens où l'entendait Thomas est inutile ? En un certain sens, oui. Elle est inutile quand elle investit ou prétend investir le champ de la raison et de la démonstration, car le métaphysicien s'acquitte très bien de cela. Elle n'est pas inutile dans son champ propre, un champ supérieur à celui de la philosophie, mais extérieur à celui-ci. La théologie qui est par l'écriture sacrée ne se réduit-elle alors pour Siger qu'à l'écriture sacrée ? Pas tout à fait, mais presque. Comme on l'a vu, elle reçoit ses principes de l'écriture sacrée à partir desquels, dans son champ propre, on peut déduire des conclusions par investigation humaine, i.e. sur un mode quasi démonstratif.

Il ressort de tout cela qu'en distinguant comme il le fait les deux théologies, le projet de Siger est de limiter strictement le champ d'application de la théologie révélée et de la foi théologique à tout ce qui dépasse l'humaine raison et est connu par révélation, en deçà de quoi on tombe dans le domaine de la raison humaine, de la démonstration et de la foi philosophique. On voit donc à quel point Siger, tout en exploitant les arguments de Thomas, en arrive à une conclusion on ne peut plus opposée à celle du docteur angélique. Si un tel projet n'est clairement pas averroïste — si on entend par « averroïsme » une attitude qui ne tient strictement compte que des arguments philosophiques en laissant complètement de côté les vérités révélées et mènerait alors à soutenir la thèse de la double vérité (selon la philosophie, le monde est éternel, selon la foi, il est produit *ex nihilo*) —, il faut bien reconnaître qu'il est plus proche de celui d'Averroès dans le *Traité décisif* que de celui de Thomas : les théologiens (dialectiques) ne peuvent ni prétendre à la suprématie par rapport aux hommes de démonstration ni être efficaces pour enseigner le mieux possible, que ce soit à l'apprenti philosophe ou au vulgaire.

On a dit que Siger n'avait rien trouvé de pertinent pour caractériser la différence entre les deux théologies dans les deux derniers articles de Thomas¹⁰¹, l'article 9, où est établie l'utilité du recours aux métaphores en doctrine sacrée, et l'article 10, où se pose la question herméneutique traditionnelle des différents sens de l'écriture. Il est vrai que Siger ne traite pas des différents sens de l'écriture sacrée, mais, comme on l'a vu, il vilipende ceux qui cachent ou travestissent l'intention d'Aristote¹⁰² ; il est vrai que Siger ne se prononce pas sur la pertinence des métaphores en théologie révélée ;

99. Siger de Brabant, QMET Cambridge, Éd. de Maurer, III. 5, p. 85, ll. 71-72. N.B. Il n'y a que dans le cas de l'être le plus parfait de tous, le Premier — ou Dieu, que la perfection implique la causalité effective sur les autres choses d'une autre espèce.

100. Bukowski, 1990, p. 82.

101. Maurer, 1988, p. 267.

102. Siger de Brabant, QMET Munich, Éd. de Dunphy, III. comm., p. 132, ll. 84-88 ; QMET Cambridge, Éd. de Maurer, III. 15, p. 110, ll. 81-85 et QMET Paris, Éd. de Maurer, III. 5, p. 412, ll. 40-46.

mais il se pose la question de leur usage en théologie philosophique¹⁰³, et il fait cela dans des questions consécutives, la question sur les métaphores suivant immédiatement celles dont le sujet principal est la production *ex nihilo* du monde et des espèces — et dont on a vu l'importance pour comprendre les rapports entre foi et raison, entre théologie révélée et théologie philosophique. Il y aurait lieu donc de poursuivre la réflexion entamée dans cet article sur ces deux sujets¹⁰⁴, car ils ont trait à une des caractéristiques de la sagesse selon Aristote, à savoir la capacité d'enseigner.

Bibliographie

1. Œuvres de Siger de Brabant

QTDA : *Quaestiones in tertium de anima*. Éd. de B. Bazán, dans *Siger de Brabant, Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, Louvain : Publications Universitaires; Paris : Éditions Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Philosophes médiévaux, XIII », 1972, pp. 1-69.

DAI : *De anima intellectiva*, Éd. de B. Bazán, dans *Siger de Brabant, Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, Louvain : Publications Universitaires; Paris : Éditions Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Philosophes médiévaux, XIII », 1972, pp. 70-112.

DEM : *De aeternitate mundi*, Éd. de B. Bazán, dans *Siger de Brabant, Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, Louvain : Publications Universitaires; Paris : Éditions Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Philosophes médiévaux, XIII », 1972, pp. 113-136.

QLDC : *Quaestiones super librum De causis*, Éd. de A. Marlasca, Louvain : Publications Universitaires; Paris : Éditions Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Philosophes médiévaux, XII », 1972.

QMET : *Quaestiones in Metaphysicam. Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne*, Éd. de W. Dunphy, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, coll. « Philosophes médiévaux, XXIV », 1981.

QMET : *Quaestiones in Metaphysicam. Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris*, Éd. de A. Maurer, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, coll. « Philosophes médiévaux, XXV », 1983.

103. Siger de Brabant, QMET Munich, Éd. de Dunphy, III. comm., pp. 137-138 et QMET Cambridge, Éd. Maurer, III. 17, pp. 116-117.

104. Maurer (1981) a traité de la question des métaphores, mais il l'a étudiée en regard des condamnations de 1277 plutôt qu'en regard de la première question de la *Somme de théologie* de Thomas.

2. Littérature secondaire¹⁰⁵

- Bianchi, L. 1999. *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, Les Belles Lettres, pp. 165-201.
- Bukowski, T. P. 1987. « Siger of Brabant vs. Thomas Aquinas on Theology », *The New Scholasticism* 61, pp. 25-32.
- _____. 1990. « Siger of Brabant, Anti-Theologian », *Franciscan Studies* 28, pp. 57-82.
- De Libera, A. 1994. *Thomas d'Aquin. L'unité de l'intellect contre les averroïstes suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, Paris, Garnier-Flammarion.
- Imbach, R. 1996. « Notule sur le commentaire du *Liber de causis* de Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 43, pp. 304-323.
- Maurer, A. 1956. « The State of Historical Research on Siger of Brabant », in *Speculum* 31, pp. 49-56.
- _____. 1981. « Siger of Brabant on Fable and Falsehoods in Religion », *Mediaeval Studies* 43, pp. 515-530.
- _____. 1988. « Siger of Brabant and Theology », *Mediaeval Studies* 50, pp. 257-278.
- Pironet, F. *L'intellect opérant intrinsèque chez Siger de Brabant : entre forme substantielle et moteur*. Suivi de la traduction française des *Quaestiones in tertium De anima*, du traité *De anima intellectiva* et des *Quaestiones super librum De causis* (qu. 26-27), Paris, Vrin, à paraître.
- Putallaz, F.-X. et Imbach, R. 1997. *Profession : philosophe. Siger de Brabant*, Paris, Cerf.
- Salman, D. 1939. « Compte rendu de Van Steenberghen, *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, 1938 », *Bulletin thomiste*, Tome V, n.10, pp. 654-672.
- Torrell, J.-P. 1996. *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Fribourg : Éditions Universitaires ; Paris : Cerf.
- Van Steenberghen, F. 1977. *Maître Siger de Brabant*, Louvain : Publications Universitaires ; Paris : Vander-Oyez, coll. « Philosophes médiévaux, XXI ».

105. Une bibliographie aussi exhaustive que possible sur Siger est disponible à l'adresse suivante : <http://www.mapageweb.umontreal.ca/pironetf/Siger/SigerBiblio.pdf>

Le meilleur régime selon Leibniz

Jérémie Griard

Volume 31, numéro 2, automne 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009811ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009811ar>

[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

Griard, J. (2004). Le meilleur régime selon Leibniz. *Philosophiques*, 31 (2), 349–372. <https://doi.org/10.7202/009811ar>

Résumé de l'article

Peu connue à cause de l'absence d'ouvrage de référence qui la présenterait dans toute son étendue, la pensée politique de Leibniz présente cependant un intérêt non négligeable pour l'histoire de la philosophie politique. En concevant l'homme comme sociable par nature, Leibniz ne fait pas pour autant de l'État l'aboutissement des sociétés naturelles, mais plutôt un moment passager dans la réalisation du monde moral au sein du monde naturel. Dès lors, le meilleur régime pour un tel État, ne résultant pas d'un contrat social bien que sujets et souverain y soient dans un rapport mutuel d'obligation, serait celui qui permettrait d'allier le mieux puissance et sagesse. Refusant tout pouvoir arbitraire, et insistant sur la nécessité de distinguer les pouvoirs, Leibniz considère la monarchie comme le meilleur régime en ce qu'elle serait plus facilement amendable : assisté d'un parlement, le puissant monarque ne pourrait qu'être sage.

Le meilleur régime selon Leibniz

JÉRÉMIE GRIARD

Université de Montréal

jeremie.griard@umontreal.ca

RÉSUMÉ. — Peu connue à cause de l'absence d'ouvrage de référence qui la présenterait dans toute son étendue, la pensée politique de Leibniz présente cependant un intérêt non négligeable pour l'histoire de la philosophie politique. En concevant l'homme comme sociable par nature, Leibniz ne fait pas pour autant de l'État l'aboutissement des sociétés naturelles, mais plutôt un moment passer dans la réalisation du monde moral au sein du monde naturel. Dès lors, le meilleur régime pour un tel État, ne résultant pas d'un contrat social bien que sujets et souverain y soient dans un rapport mutuel d'obligation, serait celui qui permettrait d'allier le mieux puissance et sagesse. Refusant tout pouvoir arbitraire, et insistant sur la nécessité de distinguer les pouvoirs, Leibniz considère la monarchie comme le meilleur régime en ce qu'elle serait plus facilement amendable : assisté d'un parlement, le puissant monarque ne pourrait qu'être sage.

ABSTRACT. — Little-known because of the lack of a work of reference that would present it in all its extent, Leibniz's political thought is however of significant interest for the history of political philosophy. By conceiving humans as sociable by nature, Leibniz doesn't depict the State as the outcome of natural societies, but rather as a passing moment in the realization of the moral world within the natural world. Therefore, the best regime for such a State, not resulting from a social contract although subjects and sovereign are there in a mutual relationship of obligation, would be the one uniting best power and wisdom. Refusing every arbitrary power and emphasizing on the necessity of distinguishing powers, Leibniz considers monarchy as the best regime for it would be more easily improvable: assisted by a parliament, a potent monarch could only be wise¹.

Question récurrente de la philosophie politique, la détermination du meilleur régime, c'est-à-dire du régime qui présenterait à la fois la plus grande viabilité et la plus grande justice possibles, n'a pourtant pas suscité chez Leibniz une réflexion particulière. Autant multiplie-t-il les projets de remise en ordre du corpus du droit, les plans concernant l'organisation économique de la société, ainsi que la création d'académies pour favoriser les découvertes dans tous les domaines, autant néglige-t-il de s'expliquer sur l'organisation politique d'un État².

Cependant, l'absence d'unité de développements explicitement consacrés à cette question ne doit pas laisser penser que de telles considérations lui sont

1. Nous tenons à remercier M^{lle} Sophie Lupien pour son assistance dans l'élaboration de cet article.

2. C'est d'ailleurs la raison du manque d'intérêt dont est victime la pensée politique de Leibniz de la part des historiens de la philosophie qui n'ont tenté, dans de très rares cas mentionnés à titre indicatif dans la bibliographie, que des approches synthétiques, jamais analytiques, de cette pensée.

étrangères. Au contraire, leur éparpillement devrait inciter à retrouver, en filigrane, la position leibnizienne relative au meilleur régime ou encore, l'organisation politique qui répondrait le mieux au modèle qui pourrait se déduire de telles considérations.

Avant de tenter une confrontation entre les différents régimes et le modèle ainsi déduit, il est nécessaire pour cette déduction de présenter la genèse de l'État. Or la formation de l'État, et conséquemment de son régime, renvoyant à des conditions qui ne sont pas pour Leibniz universelles, la question du meilleur régime ne pourra être abordée – mais il eût été étonnant qu'il en fût différemment chez Leibniz – que comme celle du meilleur des régimes possibles.

La constitution naturelle de la société

Reprenant une thématique aristotélicienne, Leibniz fait de la créature une créature naturellement disposée à vivre en société, qu'elle soit humaine ou animale : « [L]a nature donne à l'homme et même à la plupart des animaux de l'affection et de la douceur pour ceux de leur espèce³. » Cet « instinct général de société, qui se peut appeler philanthropie dans l'homme⁴ », conduit les hommes à s'unir « pour mieux obtenir leur but, comme les oiseaux s'attroupent pour mieux voyager en compagnie, et comme les castors se joignent par centaines pour faire des grandes digues, où un petit nombre de ces animaux ne pourraient réussir⁵ ».

Cette anthropologie leibnizienne, faisant de l'homme une créature sociable par nature, s'oppose à une théorie contractualiste déniait l'existence de toute société en dehors de l'État et défendant l'idée selon laquelle la société, qui se confond donc avec la cité, n'apparaît qu'à la faveur d'une situation intenable. Contre Hobbes, et avec Aristote, Leibniz accorde que l'homme est fait pour la société, et n'y est pas « seulement forcé par la nécessité et par la méchanceté de ceux de son espèce⁶ ». Pas plus que chez les animaux, la société chez les hommes ne naîtrait par contrat.

La société et la cité étant distinguées, puisque « il est évident que toute Cité est une Société, mais non l'inverse⁷ », Leibniz efface le clivage entre l'état naturel et l'état civil puisque l'état naturel, compris comme absence d'état civil, c'est-à-dire de cité, d'État, peut cependant embrasser des sociétés naturelles et ne se limite pas à n'être qu'un état d'absence de société. S'il y a un instinct général de société, toutes les sociétés sont donc constituées par instinct. Or, si tel est le cas, l'universalité de la raison poussant à la constitution de sociétés, qui toutes sont naturelles, ne permet pas d'identifier une spéciation entre ces sociétés, les unes destinées à être des cités et les autres non. La constitution de sociétés est

3. Leibniz, *Nouveaux essais*, p. 73.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 213.

6. *Ibid.*

7. *In Severinum de Monzambano*, AK, IV, 1, p. 501.

nécessaire, mais d'une nécessité naturelle. C'est ainsi la raison pour laquelle Leibniz reprend à Aristote l'idée d'une continuité des différentes sociétés naturelles⁸. Il n'y aurait donc rien dans ces sociétés qui permettrait de les distinguer entre elles quant à leur rapport à l'État, les unes étant pré-étatiques alors que les autres seraient non étatiques. Le passage déterminant pour l'apparition de l'État se ferait donc après la constitution de ces sociétés et ne se jouerait pas dès leur apparition. Cela signifierait-il que l'émergence de la cité est elle-même naturelle, et que l'État apparaîtrait nécessairement dans le prolongement des sociétés naturelles, Leibniz rejoignant Aristote également sur ce point ? Les sociétés naturelles sont naturellement incluses les unes dans les autres, certes, mais cependant Leibniz rompt la continuité aristotélicienne en ce qui concerne la cité. En effet, les sociétés sauvages d'Amérique du Nord apportent l'exemple contraire. Il s'agit bien de sociétés, mais pas de cités. L'universalité du déploiement de cette continuité, tenue pour acquise à partir de l'Europe, est invalidée par cet exemple exotique :

Les Iroquois et les Hurons, Sauvages voisins de la Nouvelle-France et de la Nouvelle-Angleterre, ont renversé les Maximes politiques trop universelles d'Aristote et de Hobbes ; ils ont montré par une conduite surprenante que des Peuples entiers peuvent être sans Magistrats et sans querelles, et que par conséquent les hommes ne sont ni assez portés par leur bon naturel, ni assez forcés par leur méchanceté à se pourvoir d'un gouvernement et à renoncer à leur liberté⁹.

Leibniz s'appuie sur Aristote pour contredire Hobbes, puis sur un exemple pour contredire à son tour Aristote. « [L]es hommes ordinairement ne sont ni assez méchants ni assez bons ; et Machiavel a bien remarqué que les deux extrêmes sont également rares¹⁰ [...] ». Aristote et Hobbes s'opposent radicalement et Leibniz, quant à lui, s'oppose à ce couple dont chacun n'est que l'extrémité d'une universalité erronée. Dans ces conditions, il devient très difficile de rendre compte des raisons qui déterminent l'apparition de l'État. D'un point de vue naturel, celle-ci ne serait pas nécessaire mais contingente, à l'inverse de la constitution des sociétés. Comment, dès lors, justifier l'État ?

La constitution artificielle de l'État

Les lois naturelles ne suffisent pas à rendre raison de la constitution de l'État si bien que ses lois fondamentales ne peuvent pas être assimilées à de simples lois naturelles, identiques à celles qui constituent les sociétés. La justification de l'État est donc à trouver en dehors de cette nécessité naturelle, en établissant la différence entre d'une part l'État, société en particulier, et d'autre part la société en général, tout en conservant le lien logique qui existe entre société

8. Cf. les remarques de Leibniz sur les *Elementa juris universi et in specie publici Justinianaei* de Felden, dans *Ex Elementis Feldenii Excerpta et subinde immutata*, AK, VI, 4, pp. 2906-2907.

9. A Coste, annexe à la lettre du 30 mai 1712, GP, III, p. 424.

10. *Ibid.*

et État, pour ne pas faire de ce dernier une entité séparée de la société. L'État est une société, sans qu'on le confonde avec toutes les sociétés. Tout en étant différent, il lui ressemble.

La ressemblance entre société et cité repose sur leur finalité. Que la société soit ou non une cité, elle vise au bonheur de ses membres : « Ce n'est pas tant la nécessité, que l'inclination d'aller au meilleur, et d'approcher de la félicité, par l'assistance mutuelle qui fait le fondement des Sociétés et des États¹¹ [...] ».

Toutefois la société naturelle, poursuivant le même but que la cité, se heurte à une limite, interdisant toute naturalité à l'État. Cette limite serait celle du lien social lui-même. L'instinct social porte sur le prochain, c'est-à-dire sur celui qui est à portée de sens grâce à sa proximité. Le lien social dans une société naturelle est concret. En revanche, dans l'État, le lien social, qui passe par le rôle joué par l'État, devient abstrait. Dans la société naturelle, chacun connaît les autres. Dans l'État, le lien social devient anonyme. Cet anonymat, cette abstraction du lien, permet de le démultiplier. Les hommes ne sont plus limités dans leur socialité par la proximité. Celle-ci peut se porter au-delà du prochain. En faisant de l'État une société naturelle, Aristote limitait le lien social à des rapports de proximité naturelle, condamnant l'État à ne pouvoir prendre que la forme la plus réduite qui soit, celle de la cité antique, société parfaite. Or, l'influence chrétienne conduit Leibniz à porter ses vues au-delà de cette cité, qui, n'étant qu'humaine, ne saurait offrir une perfection indépassable. La cité parfaite n'est pas ce petit État chez Leibniz, elle est la Cité universelle, celle de Dieu. Par conséquent, c'est la conception même de ce qu'est l'État qui s'en trouve changée. Pour Aristote il serait le plus petit possible, le plus grand pour Leibniz : « Ma définition de l'État ou de ce que chez les Latins est appelé *Respublica* est : que c'est une grande société dont le but est la sûreté commune¹². » En demeurant naturelle, une société ne peut devenir grande. Or, si l'État est une grande société, il ne se constitue pas simplement de manière naturelle, mais de manière artificielle : les hommes dépassant ainsi leurs limites naturelles. En d'autres termes, la constitution d'une société permet aux hommes de dépasser leurs limites individuelles ; la constitution d'un État leur permet de dépasser leurs limites mutuelles. Le mouvement va dans le sens d'un élargissement de la coopération, mais s'interrompt si l'on se cantonne à une simple naturalité. Une autre nécessité que la nécessité naturelle, ici impuissante, fait passer de la société naturelle à la société civile. Il s'agit d'une nécessité morale. Une société naturelle peut parfaitement répondre aux besoins naturels des hommes. C'est la raison pour laquelle une société dans laquelle le lien social ne serait que matériel se suffit à elle-même. Toutefois, une telle société se coupe de la réalisation du monde moral dans le monde naturel puisqu'elle se tient à l'écart de la réalisation de la République universelle, la Cité de Dieu. L'accès à l'universel exige en effet que soient dépassées les limites particulières.

11. *Ibid.*

12. A. Falaiseau, 8 juillet 1705, K, IX, p. 143.

L'État se constitue donc, en tant que société, de manière naturelle, contrairement à l'idée défendue par Hobbes, mais, en tant qu'État, il se constitue de manière artificielle, par la recherche d'une socialité plus large, contrairement à celle défendue par Aristote. La constitution de l'État s'opère donc à la fois selon des lois naturelles et des lois morales, les premières renvoyant au monde créé par Dieu, les secondes à la République universelle dont Dieu serait le souverain. Cette Cité de Dieu, Leibniz la considère comme la plus parfaite et la plus haute des réalisations divines dans la mesure où s'y trouvent réunies et les lois naturelles et les lois morales. Pour autant, la morale n'est pas absente des sociétés sauvages dénuées d'État :

Cependant il faut avouer qu'il y a des points importants où les barbares nous passent, surtout à l'égard de la vigueur du corps, et à l'égard de l'âme même on peut dire qu'à certains égards leur morale pratique est meilleure que la nôtre, parce qu'ils n'ont point l'avarice d'amasser ni l'ambition de dominer¹³ (26, I, II, § 20, p. 77).

Dans de telles sociétés, la morale y est en revanche plus pratique, c'est-à-dire plus tournée vers un intérêt immédiat. Les lois morales y sont comme subordonnées aux lois naturelles. En revanche, avec l'État, la transition s'opère de manière à ce que les lois morales dépassent les lois naturelles, la transition s'achevant dans la Cité de Dieu au sein de laquelle ce sont les lois naturelles qui se trouvent subordonnées aux lois morales.

On peut dire encore, que Dieu comme Architecte contente en tout Dieu, comme législateur ; et qu'ainsi les péchés doivent porter leur peine avec eux par l'ordre de la nature ; et en vertu même de la structure mécanique des choses ; et que de même les belles actions s'attireront leurs récompenses par des voies machinales par rapport aux corps¹⁴ [...].

D'une certaine manière, ces sociétés sauvages ne sont ni pires ni meilleures que les nôtres dans la mesure où « [i]l y a chez nous plus de bien et plus de mal que chez eux : un méchant Européen est plus méchant qu'un sauvage : il raffine sur le mal¹⁵ ». Leibniz aurait pu ajouter, en considérant l'autre versant du raffinement, qu'un bon Européen est meilleur qu'un sauvage, car, lui, raffinerait le bien. La différence entre sociétés sauvages, sans État, et sociétés civilisées, avec un État, serait dans la mesure et la démesure. Les dernières sont démesurées dans leur rapport au bien et au mal, la capacité à verser dans l'une des extrémités étant nécessairement accompagnée de celle de verser dans l'autre. En revanche, la méchanceté des sauvages est limitée du fait même de la limite à leur bonté. Il ne s'agirait donc pas de choisir entre l'une ou l'autre de ces sociétés, de préférer de moindres maux au détriment de plus grands biens, ou de plus grands biens au risque de subir de plus grands maux, mais de chercher une synthèse bénéfique, puisque, de l'avis de

13. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, p. 77.

14. Leibniz, *La Monadologie*, p. 189.

15. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, p. 77.

Leibniz, « rien n'empêcherait les hommes d'unir les avantages que la nature donne à ces peuples avec ceux que nous donne la raison¹⁶ ». Cette conciliation entre la nature et la raison est d'ailleurs ce dont il est question dans la Cité de Dieu. Dans le plan général de Dieu, les sociétés sauvages ne permettent pas, en elles-mêmes, d'élaborer cette Cité, pas plus que ne le permettraient les États eux-mêmes. La voie qui conduirait à la République universelle est une ligne de faite entre les deux versants de la condition humaine, à la fois être naturel et être rationnel, entre l'ubac que serait la société en tant que naturelle et l'adret que serait l'État. Puisque c'est l'équilibre qui importe, dans un cas comme dans l'autre, il est nécessaire de se tourner vers l'autre versant pour atteindre cette crête, c'est-à-dire pour les sociétés sauvages, de se tourner vers l'État pour ce qu'il a de rationnel, et pour les États, de se tourner vers les sociétés sauvages pour ce qu'elles ont de naturel.

Dès lors, la compréhension de la constitution de l'État ne peut se faire que par une double lecture, à la fois *ex ante* et *ex post* : *ex ante*, dans la mesure où l'État s'élabore par abstraction de la société pour en constituer une plus grande ; *ex post*, dans la mesure où cette constitution n'a de valeur qu'en tant que voie vers la Cité de Dieu qui exige que l'État se ressaisisse de ce qu'il peut y avoir de naturel. Le rapport entre raison et nature serait comme un rapport entre puissance et sagesse. Une société naturelle mais non rationnelle a une forme de sagesse, mais impuissante, tandis qu'une société rationnelle mais ayant perdu son rapport à la nature est puissante, mais d'une puissance qui peut s'exercer de manière déréglée autant vers le bien que vers le mal. C'est pourquoi les sauvages ne seraient, d'après Leibniz, ni pires ni meilleurs que les Européens, puisqu'ils n'auraient pas le pouvoir de l'être, et que les Européens seraient et pires et meilleurs qu'eux, puisqu'ils auraient le pouvoir de les surpasser en ce qui concerne les maux autant que les biens.

Pris dans une dynamique d'association des hommes entre eux pour garantir leur sécurité et obtenir leur bonheur, mouvement qui répond à la Gloire de Dieu, l'État ne serait pas le simple résultat définitif de son fondement. Comme la monade, il déploierait progressivement l'ensemble de ses virtualités, devenant toujours ce qu'il doit être. L'État se comprend donc lui-même comme un moment passager entre deux états : d'une part, celui d'une simple coopération de proches entre eux ; d'autre part, celui d'une communion de tous avec Dieu. Déterminé en amont par des raisons qui tiennent à la recherche d'une plus grande efficacité, l'État se détermine également en vue d'une fin morale à laquelle il doit aboutir. C'est la raison pour laquelle la forme qu'il prend doit répondre à des exigences relevant à la fois de la puissance et de la sagesse. Le meilleur État serait donc et sage et puissant, ce qui implique que l'organisation des pouvoirs en son sein permette l'union de ces deux qualités dans son régime. Mais puisque de la souveraineté dépend l'organisation des pouvoirs, il est nécessaire de la ressaisir dans son fondement avant de pouvoir trouver une organisation optimale du pouvoir.

16. *Ibid.*

Le fondement non contractuel de la souveraineté

Comme nous l'avons vu à propos de l'origine de l'État, Leibniz s'oppose à la fois à Hobbes et à Aristote. De cette double opposition, il résulte que le rapport de Leibniz à un contractualisme étatique n'est pas univoque. En effet, si d'une part il rejette Hobbes et sa théorie contractualiste de l'origine de l'État comme passage de l'état de nature à un état civil, son rejet, d'autre part, d'une naturalité aristotélicienne de l'État, faisant par conséquent de la formation de celui-ci une constitution artificielle, soulève une équivocité quant à sa position vis-à-vis du contrat social.

Jusqu'à présent, il a surtout été question de sa défiance relative au contractualisme, afin d'insister sur les dispositions naturelles qui conduisent les hommes à constituer des sociétés, et qui s'accommodent donc difficilement du recours à cette sorte de compromis de chacun avec tous que serait le contrat. D'après Leibniz, les sociétés se constituent de manière naturelle. En revanche, les États se constitueraient de manière artificielle, ce qui permet ainsi de justifier l'absence d'équivalence entre État et société, puisque, selon lui, tout État est une société, mais non l'inverse. Les deux moments que nous mentionnions supra, celui de la société naturelle et celui de l'État, adjoints à cette équivocité du contrat social chez lui, pourraient évoquer une filiation entre Leibniz et Suárez.

Le jésuite espagnol semble lui aussi distinguer deux moments qui, pris ensemble, présentent une équivocité quant au contrat social. Selon lui, l'État en tant que tel serait une institution naturelle, tandis que sa forme, son régime, serait artificiel, si bien qu'originellement, la souveraineté résiderait dans l'ensemble de la communauté, tandis que ce ne serait que secondement que les hommes se livreraient à une quasi-aliénation de leur souveraineté au profit de celui qui deviendrait ainsi leur souverain : « Un tel transfert du pouvoir de la république au prince n'est pas une délégation, mais une quasi-aliénation, ou un abandon parfait du pouvoir qui était dans la communauté¹⁷. » Cette quasi-aliénation, qui est donc irrévocable contrairement à une délégation, et qui détermine le régime, est le résultat d'un arbitraire. Il y aurait ainsi naturalité de la souveraineté originaire, et artificialité de la souveraineté du prince. « Il est permis que ce pouvoir provienne absolument du droit de la nature, mais sa détermination à un certain mode de pouvoir et de régime résulte de l'arbitraire humain¹⁸. »

Contrairement à Hobbes, pour qui la désignation artificielle du souverain est l'acte par lequel se constitue organiquement l'État, Suárez, tout comme Leibniz, sépare la constitution de la communauté de la désignation du souverain. La première n'est pas contractuelle, mais naturelle, alors que la seconde n'est pas naturelle, mais contractuelle, par un contrat qui, pour sa part, évoque à son tour celui de Hobbes dans son irrévocabilité.

Cependant, bien que la comparaison entre Suárez et Leibniz soit plaisante, elle met surtout en évidence une différence qui permet de préciser l'opinion de

17. Suárez, *De legibus*, V, III, p. 186.

18. *Ibid.*, p. 184.

Leibniz. En effet, bien que la théorie suarézienne de l'origine de la souveraineté ne soit pas contractualiste, elle peut être considérée comme telle en ce qui concerne la désignation du souverain. Or, autant Leibniz se rapproche de lui pour ce qui est de la distinction entre l'État et ses institutions et une communauté préexistante, autant s'en éloigne-t-il pour ce qui serait de la désignation du souverain. La raison de cet éloignement est d'ailleurs l'argument leibnizien le plus fort à l'encontre des divers contractualismes. En effet, tous font de la souveraineté du souverain le fruit d'une convention. Serait souverain celui sur qui se serait porté le choix de ses futurs sujets. L'obligation de l'obéissance envers le souverain résulterait de sa désignation, la force obligatoire de la norme étant non dans son contenu mais dans sa forme, ou plus exactement dans la personne de celui qui la proclame. Or on sait avec quelles réticences Leibniz accueille cette position qui est celle de l'école moderne du droit naturel. Leibniz la rejette comme superflue dans la mesure où la fin, qui conduit elle-même à la constitution d'un État, suffit à faire du souverain le souverain, sans qu'il soit nécessaire de recourir à sa désignation conventionnelle. Toutes les théories contractualistes de l'État font de celui-ci le moyen par lequel les hommes obtiennent une sécurité et une félicité auxquelles ils ne pourraient prétendre en dehors. Dès lors, la désignation conventionnelle du souverain revient elle-même à désigner celui qui pourra le mieux garantir cette sécurité et cette félicité. Mais, et c'est en cela qu'intervient le reproche leibnizien, ne serait-ce que cette désignation qui ferait de celui sur qui se porte l'accord de tous le mieux à même d'assurer la fonction de souverain ? Si seule la désignation était déterminante pour faire d'une personne le souverain, il n'y aurait donc de prime abord aucune raison suffisante pour justifier que le choix se portât sur telle personne plutôt que sur telle autre. Or, si un tel choix doit être opéré, il ne saurait porter lui-même que sur la personne qui serait la plus apte à être le souverain. Le souverain ne serait donc pas souverain en raison de la convention, mais en raison des qualités qu'il présente, justifiant par conséquent sa désignation, s'il y en avait une. La légitimité du souverain n'est pas formelle, elle est matérielle, à tel point qu'en commentant l'ouvrage de Sherlock, Leibniz, après avoir cité l'auteur, tire cette conséquence de la matérialité de la souveraineté :

Les sujets doivent maintenir le roi légitime contre les hommes, mais non contre Dieu. *Question : si le prince usurpateur déclinait, en sorte qu'il était comme en balance avec celui qu'il a détrôné injustement, en sorte que les sujets pourraient aisément faire pencher la balance en faveur du légitime seigneur ; savoir s'ils auraient droit de le faire...* L'auteur croit que les pirates et voleurs n'ont pas leur autorité de Dieu. *Mais je crois qu'entre un pirate et un concurrent injuste la différence n'est que du grand au petit, et qu'étant même soumis à un pirate je lui dois un certain degré de fidélité*¹⁹.

19. Notes sur la dixième édition du livre de Sherlock, *The Case of the Allegiance due to Sovereign Powers*, G, pp. 887-888.

Ainsi, comme Suárez, Leibniz défend, contre Hobbes, la distinction entre la société et l'État, mais, cette fois contre Suárez, il soulève l'inutilité d'une désignation conventionnelle du souverain. La souveraineté n'aurait chez lui aucun fondement contractuel, ni du point de vue de l'État, ni de celui du souverain. Et si Leibniz se réfère à un contrat social, ce n'est par conséquent que d'une manière très limitée : « il y a un quasi-contractus entre le gouvernement et celui qui jouit des avantages de la sûreté publique²⁰. » Pour toutes les raisons que nous venons d'évoquer, il n'y aurait pas de contrat, mais seulement un quasi-contrat. Cette relativisation du propos met en évidence les bornes que Leibniz assigne au contrat. Celui-ci n'est considéré que dans ses effets, afin de décrire le mode selon lequel s'articulent les relations entre le souverain et ses sujets. La comparaison avec ce qui serait presque comme un contrat lui permet de souligner le rapport d'obligation réciproque entre le souverain et ses sujets : le premier devant garantir aux seconds sécurité et félicité ; les seconds, pour autant que le premier respecte cette exigence, lui devant obéissance et fidélité. Toutefois, cette obligation réciproque ne naît pas d'un contrat, mais de la seule considération de l'utilité de ce rapport. Nous aurions comme les effets d'un contrat, sans pour autant qu'il y eût contrat.

Cette originalité donne la possibilité de ne retenir du contrat que ses effets les meilleurs. En effet, les théories contractualistes présentent deux faiblesses majeures, la seconde étant une tentative de réponse à la première. D'une part, si la souveraineté est fondée contractuellement, comme tout contrat, elle peut être dénoncée par l'une des parties, en l'occurrence les sujets soumis au souverain. Dès lors est ouverte la voie aux monarchomaques, pouvant arguer que le prince n'est souverain que tant que la communauté des sujets lui obéit, ces derniers pouvant, de manière tout aussi arbitraire que lorsqu'ils l'ont désigné, le déposer à tout moment. D'autre part, pour pallier cette instabilité et maintenir le contrat comme fondateur de la souveraineté, il faudrait poser un abandon par les sujets de tous leurs droits lors de la conclusion du contrat, et ainsi, afin de mettre à l'abri le souverain de toute subversion, rendre la souveraineté liberticide, liberté et sécurité étant considérées comme incompatibles pour les sujets.

Entre ces deux écueils d'un pouvoir absolu, qu'il s'agisse de celui des sujets ou de celui du souverain, Leibniz rétablit l'équilibre entre sujets et souverain en sapant les fondements contractualistes de la souveraineté, si bien qu'aux droits des uns ne correspondent plus simplement des obligations chez les autres, mais que, chez chacun, ses propres droits renvoient à ses propres devoirs.

Les conséquences d'une souveraineté non contractuelle pour l'organisation des pouvoirs

Dans la mesure où la souveraineté ne recevrait aucun fondement contractuel, aucune raison de principe ne jouerait en faveur d'une concentration de

20. A. Burnett, avril 1695, AK, I, 11, p. 520.

tous les pouvoirs entre les mains du seul souverain. Au contraire, puisque la souveraineté, qui ne se confond pas avec la majesté²¹, n'est pas un monopole de tous les pouvoirs mais, pour Leibniz, seulement de celui de la contrainte, du pouvoir d'exécution civile, il est nécessaire de ne plus parler de pouvoir mais de pouvoirs.

Cherchons à présent dans l'organisation des pouvoirs les indices qui pourraient militer en faveur d'un régime en particulier.

Nous avons vu précédemment de quelle façon Leibniz rejetait toute forme d'absolutisme, que celui-ci fût monarchique ou démocratique. Dans le commentaire qu'il donne en 1691 à propos de l'*Avis important aux réfugiés* de Bayle paru l'année précédente, il expose très clairement cette préférence pour la mixité des régimes :

Henning Arnisée, Allemand, et Alberico Gentile, Italien établi autrefois en Angleterre, ont écrit des livres exprès pour l'inviolabilité absolue ou, pour dire mieux, pour l'irrésistibilité des Souverains. D'autres qu'on appelle Monarchomaques, ont cru que la Souveraineté résidait proprement dans le peuple et que les princes ou les Assemblées suprêmes (tel qu'est le Grand Conseil de Venise) n'étaient que les premiers Magistrats. Ce Dogme se trouve enseigné par des docteurs de l'Église Romaine, aussi bien que par des auteurs réformés. Il n'y a que les universités de la Confession d'Augsbourg qui aient été exemptées de cette doctrine. Le parti le plus raisonnable a été pris de ceux qui ont jugé, avec Aristote, que le droit de souveraineté pouvait se trouver non seulement dans le peuple, mais encor dans un Prince ou dans un Grand Conseil²² [...].

Cette inclination leibnizienne pour la mixité du régime place au second plan le régime lui-même, derrière la nécessité d'associer dans l'État la puissance et la sagesse, à tel point que Leibniz semble brouiller toutes les pistes qui permettraient d'identifier quel régime aurait sa préférence :

Quand on aime la véritable liberté, on n'est pas républicain pour cela, puisque la liberté raisonnable se trouve plus assurée lorsque le Roy et les assemblées sont liées par de bonnes lois, que lorsque le pouvoir arbitraire est dans le Roy ou dans la multitude²³.

Tous les régimes en tant qu'ils prendraient une forme absolue sont rejetés et, inversement, tous sont acceptés pourvu seulement qu'ils évincent l'arbitraire, comme en témoignent ces différentes définitions :

Le but de la science politique à l'égard de la doctrine des Formes des Républiques, doit être de faire fleurir l'Empire de la raison. Le but de la Monarchie est de faire

21. « La Majesté est le droit de commander sans être commandé de qui que ce soit [...] la souveraineté est un pouvoir légitime de contraindre les sujets à obéir sans qu'on puisse être contraint soi-même, si ce n'est par une guerre. Ainsi la souveraineté serait le droit suprême et ordinaire d'exécution civile [...] » *Entretien de Philarète et d'Eugène touchant la souveraineté*, AK, IV, 2, p. 308.

22. *Sur l'Avis important aux réfugiés de Bayle*, AK, IV, 4, p. 461.

23. A. Burnett, sans date, GP, III, p. 279.

régner un héros d'une éminente sagesse et vertu, tel que votre Roi²⁴ d'à présent. Le but de l'Aristocratie est de donner le gouvernement aux plus sages et aux plus experts. Le but de la démocratie, ou politie, est de faire convenir les peuples mêmes de ce qui est de leur bien. Et s'il y avait tout à la fois : un grand Héros, des Sénateurs très sages, et des citoyens très raisonnables, cela ferait le mélange des trois formes. Le pouvoir arbitraire est ce qui est directement opposé à l'Empire de la Raison²⁵.

C'est sans doute la raison pour laquelle Leibniz s'est plus intéressé aux devoirs de l'État qu'à la forme que celui-ci devrait prendre, ses lois fondamentales étant indifférentes en ce qui les concernent. D'ailleurs, si « le but de la science politique » est « de faire fleurir l'Empire de la Raison », ce but ne peut pas être atteint par un et un seul régime en soi, tous pouvant être arbitraires, mais au contraire à partir de n'importe lequel d'entre eux. Un régime ne serait donc pas bon en raison de la seule nature de ses institutions. Ce ne sont pas les lois fondamentales qui importent, mais la finalité de l'État. Celles-ci sont trop particulières et diverses pour faire l'objet d'une science en général, de la science politique en particulier :

Mais le Droit public dont vous parlez aussi est une chose trop variable, et les gens n'écoutent point raison là dessus. Il est tout autre en Angleterre et en Écosse qu'en Allemagne, et votre nation aussi bien que la nôtre se moquerait d'un Auteur qui voudrait raisonner sur les lois fondamentales²⁶.

Puisque aucun régime ne se dégage nettement des autres comme étant le meilleur, rien ne servirait de subvertir l'un au profit d'un autre. Le déplacement de la problématique politique du choix du régime vers son mode de fonctionnement conduit Leibniz à adopter un conservatisme institutionnel, qui, pour autant, ne se satisfait pas des situations telles qu'elles lui sont contemporaines.

La modération dans un conservatisme institutionnel

Malgré les dysfonctionnements que peuvent rencontrer les régimes politiques, les cas pour lesquels il serait légitime de les renverser sont très rares :

Régulièrement et ordinairement les souverains doivent passer pour irrésistibles. C'est là le sentiment de feu M. Grotius, qui a été approuvé des personnes judiciaires. Cependant Monsieur Grotius lui-même a cru qu'il se peut trouver un cas extraordinaire où les inférieurs peuvent résister, c'est lorsqu'ils voient que les Supérieurs tendent manifestement à la destruction du peuple, *ad eversio-nem salutis publicae* ; puisque le salut du peuple est la suprême loi. Mais la grande difficulté est de reconnaître ce cas. Et par conséquent on doit toujours être plus porté incomparablement à souffrir les caprices des Supérieurs qu'à

24. Guillaume III d'Angleterre.

25. *Ibid.*, p. 277.

26. A. Burnett, 14 décembre 1705, *ibid.*, p. 302.

mettre tout en désordre pour leur résister ; le remède ayant coutume d'être pire que le mal²⁷.

Leibniz s'accorderait ici avec Robespierre, inspirateur de l'article 35 de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de l'an I, mais n'eût sans doute jamais accepté que soit érigé en une règle publique, à laquelle tous pussent recourir, ce principe : « Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs. »

Leibniz marginalise à tel point le recours à la révolution qu'il semble s'accommoder de tous les régimes, aussi différents fussent-ils. Ainsi en va-t-il de ceux des Provinces-Unies ou de la Pologne. Au sujet du premier, Leibniz admet que Harrington dans son *Oceana* « a eu raison de recommander le gouvernement des Provinces-Unies, où on se range assez ordinairement à la raison dans les matières importantes de l'État²⁸ ». Toutefois, le modèle ne serait pas exportable à la Pologne, à qui ce serait la monarchie élective, d'ailleurs le régime de la Pologne d'alors, qui conviendrait le mieux, comme en témoigne le début du *Specimen demonstrationum pro eligendo rege Polonorum*.

Leibniz passerait ici pour un flatteur si abstraction était faite des critiques qu'il sait également adresser à l'encontre des régimes, notamment des pamphlets qu'il dirige contre Louis XIV. Bien qu'il ne voie pas dans le roi de France un exemple hobbesien de l'absolutisme, puisque « une moitié de la France est constituée de Provinces qui sont dites *les pays des Etats* [...] ; où le Roi ne peut assurément pas plus lever d'impôts extraordinaires, sans consultation des Ordres, que le Roi d'Angleterre dans son propre royaume²⁹ », ses tentatives répétées de réduire à néant des pouvoirs qui lui échappent suffisent à Leibniz pour brandir le spectre de l'absolutisme. La France n'a pas un régime absolu au dernier degré, mais que l'on prenne garde à ce qu'elle ne l'atteigne pas ! Le retour au *statu quo ante* aura lieu dès la mort de Louis XIV, le Parlement recouvrant son pouvoir et cassant dès le lendemain de la mort du roi le testament par lequel il limitait les pouvoirs du régent Philippe d'Orléans pendant la minorité de Louis XV. Ni complètement imparfaits, ni complètement parfaits, tous les régimes sont susceptibles d'évolutions, et ce sont elles qui importent plus que le régime lui-même, afin que l'État demeure perfectible au lieu de sombrer dans une régression de ses qualités.

Leibniz place la recherche de la perfection dans la modération, modération des prétentions de chacun afin qu'elles ne fassent pas disparaître celles des autres. Il substitue, à l'alternative de la primauté souverain-sujets, l'alternative conciliation-opposition entre le souverain et les sujets. Il ne s'agit plus de savoir si le souverain prime sur les sujets, ou vice versa, s'il faut donner raison aux absolutistes monarchistes ou bien aux monarchomaques, mais au

27. Sur l'*Avis important aux réfugiés de Bayle*, AK, IV, 4, p. 461-462

28. A. Burnett, sans date, GP, III, p. 278.

29. *De jure suprematus ac legationis principum Germaniae*, AK, IV, 2, p. 59.

contraire d'éviter toute opposition entre la finalité de la souveraineté et ce qui est poursuivi effectivement par le souverain. Le risque de distanciation est d'importance, que le souverain soit un monarque ou une assemblée, que cette dernière réunisse une partie des citoyens ou leur totalité. En effet, le souverain doit garantir la sécurité commune. Or « le Roi agit plus souvent en tant qu'homme qu'en tant que Roi³⁰ », laissant prévaloir des impressions personnelles sur des considérations universelles. La distanciation entre la fonction et la manière dont elle est remplie n'est pas le propre du monarque puisque le « pouvoir arbitraire peut se trouver non seulement dans les Rois, mais encore dans des assemblées, lorsque les cabales et les animosités y prévalent à la raison³¹ [...] ». Si les buts de la monarchie, de l'aristocratie, et de la démocratie sont respectivement « de faire régner un héros d'une éminente sagesse et vertu », « de donner le gouvernement aux plus sages et aux plus experts », « de faire convenir les peuples mêmes de ce qui est de leur bien³² », tous ceux qui accèdent au trône ne sont pas nécessairement ces héros, certains parmi ceux qui gouvernent peuvent être des intrigants, et le peuple lui-même peut se tromper ou être trompé. Pour réduire cet écart nuisible à la sécurité et à la félicité communes, c'est-à-dire pour garantir que le souverain soit en ce sens utile aux sujets, nul n'est besoin de changer de régime, ni même de bouleverser le régime lui-même. Il suffit d'en amender la pratique, en modérant les excès dont est susceptible le souverain. Plutôt que de s'en remettre aux aléas de la sagesse et de la vertu du souverain ou à ceux de ses capacités à écouter les meilleurs conseils des meilleurs conseillers, Leibniz préfère mettre l'accent sur un moyen plus sûr, par lequel le souverain serait lié au meilleur, sa volonté ne pouvant se porter que sur le meilleur pour tous.

Cette modération, qui est donc une limitation, n'est cependant pas une limitation du pouvoir du souverain. Il reste le détenteur du pouvoir coercitif dans toute son ampleur. Seulement, il serait souhaitable que soit limitée sa propre interprétation des motifs qui le conduisent à utiliser ce pouvoir coercitif. Ici se profile la distinction entre la majesté, droit de commander, et la souveraineté, droit de contraindre³³. Bien qu'il soit théoriquement envisageable que le souverain réunisse puissance et sagesse, la distinction entre la majesté et la souveraineté se justifie par ses conséquences. En effet, la séparation de ces deux pouvoirs implique un équilibre de fait, divisant le risque de leur dévoiement. Par conséquent, la définition que Leibniz donne de la souveraineté, distincte de la majesté, préserverait de l'absolutisme et des risques qu'il comporte, et justifierait également le fait qu'il privilégie sa dimension externe par rapport à sa dimension interne dans les réflexions qu'il mène à son sujet, puisque, la souveraineté ne devant pas être confondue avec la majesté, et la

30. *Codex juris gentium diplomaticus*, D, IV, III, p. 288.

31. A. Burnett, sans date, GP, III, p. 277.

32. *Ibid.*

33. Cf. note 21.

souveraineté étant le critère de l'existence d'un État, son concept s'ouvre sur un rapport à quelque chose qui serait en dehors de l'État, la majesté.

De plus, tout comme la souveraineté dans sa dimension interne préserve les droits de chacun, elle préserve, dans sa dimension externe, les particularismes. La multiplicité des pouvoirs, entendue par opposition à leur concentration, sauve à la fois l'unité de l'ensemble et sa cohérence, ainsi que les unités fondamentales et leur individualité. La souveraineté leibnizienne opère par une synthèse qui ne crée pas les particularismes, car dans ce cas il s'agirait d'une analyse réduisant le tout à ses parties, mais les sauvegarde, évitant ainsi de faire disparaître ces dernières au seul profit du premier : les parties sont conservées dans le tout, la diversité dans l'unité. Si la souveraineté, à l'interne, implique une analyse du pouvoir en des pouvoirs, à l'externe, elle implique leur synthèse. Le conservatisme se retrouve donc également à un niveau supra-étatique, Leibniz ne cherchant qu'à articuler des institutions existantes, pour ainsi dire toujours déjà présentes.

L'exemple des entreprises leibniziennes en vue de l'obtention, par Hanovre, de l'électorat semblerait apporter un démenti à ce propos. Toutefois, force est de constater qu'il n'est pas question pour lui de bouleverser les institutions de l'Empire. En effet, la création d'un neuvième électorat ne remet en question ni l'Empire ni les autres Électeurs. Au contraire, dans la mesure où elle rééquilibre le rapport entre Électeurs catholiques et Électeurs protestants, où elle permet à la principauté de Hanovre de recevoir une distinction dont elle serait digne, comme Leibniz s'est efforcé de le montrer par ses différentes enquêtes, cette réforme pourrait être considérée comme conservatrice plutôt que révolutionnaire étant donné qu'elle renforcerait la cohérence de l'Empire au lieu de l'affaiblir. L'érection de la principauté de Hanovre en électorat est plus dans la continuité de l'Empire que dans une rupture avec celui-ci. Il en irait d'ailleurs ainsi de toutes les réformes, qui reformeraient l'institution existante pour lui faire retrouver sa forme pérenne plutôt que la lui faire perdre en la déformant. La politique leibnizienne n'est pas changement de direction, risque d'errance, mais accompagnement. C'est la raison pour laquelle Leibniz multiplie les conseils et non les injonctions, conseillant aux souverains d'être conseillés afin d'amender l'exercice du pouvoir. Le meilleur régime se comprend donc sous l'angle relatif de la convenance entre des moyens et des fins, les moyens et les circonstances étant les seuls éléments sur lesquels s'appuyer pour prétendre à ces fins, et non à remplacer, car de nouveaux moyens ne préjugeraient en rien de la réussite du projet.

N'étant pas justifiée formellement par un contrat social, la souveraineté ne tient sa légitimité, selon Leibniz, que de l'utilité qu'elle présente pour les sujets. Non contractuelle dans son fondement pour cette raison, elle peut néanmoins être considérée comme telle dans le rapport qu'elle doit faire naître entre le souverain et les sujets, de sorte que le premier comme les seconds se sentent réciproquement liés. En assignant à la souveraineté une source unique, les théories contractualistes ont tendance à concentrer tous les pouvoirs entre

les mains d'un seul, le peuple ou le souverain. Or cette concentration, par l'absolutisme qui l'accompagne, va à l'encontre de la raison. Celle-ci commande en effet de fuir tout arbitraire, risque majeur que fait courir le souverain absolu auquel rien ne saurait ni ne pourrait s'opposer. Dans ces conditions, pour être plus conforme à la raison, l'organisation des pouvoirs devrait être une composition de différents pouvoirs plutôt qu'une concentration. Leibniz penchant en faveur de régimes mixtes, aucun des régimes que seraient la monarchie, l'aristocratie ou la démocratie, n'emporterait sa préférence. Il n'est pas question pour lui de choisir entre eux, ce qui supposerait que l'un serait meilleur que les autres, car aucun n'est meilleur ni pire que tous les autres. D'une certaine façon, tous se valent. La seule différence entre ses régimes est leur pratique. Il n'y aurait pour ainsi dire pas de meilleur régime, mais seulement de meilleures pratiques.

En raison de cette inversion du rapport, le régime ne déterminant pas la pratique, mais la pratique le régime, Leibniz peut accepter toutes les formes de régimes, tout en se permettant de critiquer, au cas par cas, leur pratique. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il ne se prononce pas plus explicitement en faveur de l'un plutôt que des autres, puisque tous les régimes se valent positivement sous leur rapport à la modération, et négativement sous celui de l'absolutisme et de l'arbitraire. L'équivalence des régimes implique un conservatisme institutionnel, soucieux de tenir compte de « ce qui se pratique aujourd'hui dans le monde³⁴ ».

Toutefois, à défaut de ne retenir qu'un seul régime comme étant le meilleur, de manière absolue, il serait possible, malgré la relativité du meilleur régime, d'en retenir non pas plusieurs mais un seul, comme étant celui qui conviendrait le mieux et le plus souvent. Ce meilleur régime est donc largement dépendant d'évolutions historiques et de la situation contemporaine à Leibniz, comme nous allons l'aborder, après avoir successivement considéré les trois types de régimes, et leur degré de compatibilité avec l'ensemble des situations présentes dans l'Europe de la deuxième moitié du XVII^e siècle.

La souveraineté dans la pluralité : la démocratie

Si la souveraineté réside dans plusieurs, alors il peut être question soit d'une démocratie, soit d'une aristocratie. Dans le premier cas, la collectivité est totale, l'ensemble de tous les citoyens étant souverain. Dans le second, la collectivité est limitée, n'étant souverain qu'un ensemble réduit aux seuls citoyens considérés comme les meilleurs. La différence entre les deux régimes repose sur une appréhension différente de la qualité des gouvernants. Pour ce qui est de la démocratie, tous peuvent également être amenés à gouverner, leur qualité abstraite de citoyens les rendant aptes de droit à l'exercice de la souveraineté. En revanche, pour ce qui est de l'aristocratie, ce sont les qualités individuelles, une aptitude de fait, qui prime sur l'aptitude de droit, la seconde ne pouvant être

34. *Entretien de Philarète et d'Eugène touchant la souveraineté*, AK, IV, 2, p. 290.

conférée que par la première. Ces deux visions d'une souveraineté appartenant à la multitude s'opposent donc quant à ce rapport à l'aptitude à gouverner. Il est postulé soit que tous les hommes sont égaux, et qu'aucune discrimination n'est par conséquent nécessaire entre eux, soit le contraire.

Pour cette raison, l'anthropologie leibnizienne éloignerait de la démocratie. En effet, Leibniz soutient l'idée selon laquelle existeraient des inégalités de naissance entre les hommes.

[Ceux-ci naîtraient] avec des qualités différentes, les uns pour commander, et les autres pour obéir, afin que la puissance des souverains dans les monarchies et l'inégalité de ceux qui commandent et qui obéissent dans les Républiques, ne soient pas moins fondées sur la nature que sur la loi, et sur la vertu que sur la fortune³⁵ [...].

Cette justification d'une inégalité naturelle entre les hommes semble dictée par la nécessité de rendre compte d'inégalités constatées dans ce qui devraient être leurs effets. Dans tout État, qu'il s'agisse d'une monarchie ou d'une république au sens d'État dans lequel la souveraineté appartient à une assemblée, fût-elle celle de tout le peuple ou seulement des meilleurs, certains sont privés du gouvernement. Plutôt que de faire de cette différence entre les hommes le fruit d'un hasard, un effet sans cause, Leibniz préfère lui donner une certaine nécessité. Ainsi, ces différences de naissance substituent à la contingence de la loi ou de la fortune, la nécessité de la nature et de la vertu, les premières ne jouant plus qu'un rôle d'entérinement des secondes. Or, s'il est tenu pour assuré que les uns naissent pour commander, les autres pour obéir, il est difficile d'accepter un régime démocratique où tous seraient nés à la fois pour commander et obéir. Aussi, Leibniz, concevant la démocratie de manière classique et non encore moderne, limite son application aux seules cités exigües telles qu'elles étaient déjà envisagées par Platon ou Aristote, y compris telles qu'elles le seront encore par Rousseau : « Cette forme démocratique ne convient qu'à de petits États, renfermés, pour ainsi dire, dans l'enceinte d'une cité, Athènes, Rome, Carthage, Syracuse³⁶. »

Pourquoi limiter l'extension d'une démocratie? Justement à cause de l'absence de ce qui pourrait être appelé le postulat démocratique selon lequel les hommes seraient égaux de naissance. Puisque le gouvernement ne doit être confié qu'à ceux qui sont les plus aptes, et puisque les hommes n'ont pas tous cette aptitude à leur naissance, alors la seule situation dans laquelle tous pourraient de manière équivalente, voire de manière indifférente, être aptes à gouverner, ne pourrait être qu'une situation de base, n'exigeant qu'un minimum de compétence, minimum qui serait le plus petit dénominateur commun à tous. Or, une telle situation ne peut donc se trouver que dans des sociétés très petites. De telles sociétés présentent une complexité minimale

35. *Portrait du prince tiré des qualités et des vertus héroïques de S. A. S^{me} M^{gr}. Jean Frédéric duc de Bronsvic et de Lunebourg*, K, IV, p 461.

36. *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum*, FC, VI, p 6.

pour l'exercice de la souveraineté, non seulement dans sa dimension interne mais aussi dans sa dimension externe. Dans sa dimension interne, la souveraineté ayant pour fin d'assurer la sécurité et le bonheur commun, plus le nombre d'individus composant la société sera petit, plus l'intérêt commun sera proche de l'intérêt de chacun, et donc chacun serait apte à exercer la souveraineté. Dans sa dimension externe, c'est-à-dire en ce qui concerne l'exercice de la souveraineté en prenant part au droit des gens, la complexité est *a fortiori* minimale puisqu'un petit État n'est pas assez important pour se faire considérer à l'étranger par traités, armes et alliances, pour participer au droit des gens ; donc il n'est besoin d'aucune qualité pour exercer la souveraineté externe puisqu'un petit État ne peut se prévaloir de cet exercice.

Ainsi la démocratie ne convenant qu'à de petits États, elle ne pourrait pas être le modèle le plus généralisable. Leibniz semble influencé par le déclin du modèle démocratique, disparu depuis l'Antiquité, s'étant effacé depuis le Moyen Âge devant l'aristocratie et la monarchie.

La souveraineté dans la pluralité : l'aristocratie

L'autre régime dans lequel la souveraineté appartient à une assemblée est celui de l'aristocratie, établi dans de nombreuses républiques, et, notamment, pour ne citer qu'une des plus prestigieuses d'entre elles, celle de Venise à laquelle Leibniz adressa d'ailleurs en 1713 sa *Lettre d'un patriote*. Dans ce texte, Leibniz vante les vertus de ce régime, par opposition à la monarchie.

Un prince est homme et mortel, les plaisirs l'occupent quelquefois plus que les affaires, il a ses caprices et ses passions et se laisse gouverner quelquefois par des ministres corrompus ou autres, de sorte qu'il peut arriver aisément qu'il néglige l'avenir pour jouir du présent. Mais la république est immortelle, un sénat est composé de plusieurs grands hommes zélés pour le bien de l'État, pour la gloire de la république et pour le salut de la postérité³⁷.

L'aristocratie, gouvernement des meilleurs, serait-elle le régime qui conviendrait le mieux à l'ensemble des situations, des États, et ce, conformément à la conviction que Leibniz formule en ces termes : « Je crois que naturellement le gouvernement appartient aux meilleurs, comme il serait injuste que ceux qui n'entendent pas la marine voulussent être pilotes³⁸ ? » Alors que la démocratie ne convient qu'à de petits États, l'aristocratie offre une extension plus large. La souveraineté n'y appartenant pas à tous, mais seulement à ceux qui sont les meilleurs, l'assemblée souveraine des aristocrates, quel que soit le nombre de personnes exclues de celle-ci, garantirait le bien commun, à la seule condition que les décisions prises par ce collège des sages le soient effectivement en suivant la raison. Cela pose donc ici le problème de la prise de décision par la pluralité.

37. *Lettre d'un patriote à la Sérénissime République de Venise*, FC, IV, pp. 177-178.

38. A. Burnett, 13/23 février 1700, GP, III, p. 271.

En démocratie, puisqu'elle ne saurait être appliquée qu'à des nations exiguës, l'étroitesse du nombre de membres de la société permet une adéquation entre l'intérêt de chacun et l'intérêt commun. Or si l'évidence de cette adéquation décline proportionnellement au nombre de ces membres, dans une aristocratie, où certes la souveraineté appartient encore à une pluralité, mais une pluralité limitée inscrite dans un ensemble beaucoup plus vaste qui est celui de l'État, il n'est pas assuré que le bien commun coïncide exactement avec le bien particulier de chaque aristocrate, ni même que le bien commun des aristocrates ne soit pas séparé de celui de tous.

L'aristocratie est une forme d'État dans lequel le pouvoir est aux mains d'un collège des premières familles, c'est-à-dire de quelques citoyens. Il appartient donc aux plus puissants, qui ont un intérêt à maintenir un pouvoir fort. De là, des risques pour la liberté³⁹ [...].

Le cas s'est d'ailleurs produit avec la République de Venise au sein de laquelle, à la suite de la conjuration de Tiepolo du 15 juin 1310, l'aristocratie, pour maintenir son pouvoir face au peuple, créa le Conseil des Dix, jouant le rôle de police politique et s'arrogeant progressivement tout le pouvoir exécutif qui jusqu'alors appartenait au Conseil des Sages composé de vingt-six membres nommés par cent vingt sénateurs élus par l'assemblée aristocratique qu'était le Grand Conseil.

Mais outre ces risques pour la liberté, la plus grande difficulté, faisant obstacle à l'adoption du modèle aristocratique comme le régime le plus généralisable, demeure la question de la délibération. Nécessaire pour faire surgir l'unité de la pluralité, le vote est essentiel pour tout régime dans lequel la souveraineté appartient à une assemblée. Il serait comme un pis-aller.

Le remède de la pluralité des voix données soit publiquement soit en secret, en ballottant, n'est pas suffisant pour réprimer ces abus. Les ballottations servent en quelque manière contre les cabales et font qu'il n'est pas difficile de s'assurer des suffrages par de mauvaises voies; mais elles ont cet inconvénient que chacun peut suivre son caprice et ses mauvais desseins, sans avoir la honte d'être découvert, et sans être obligé d'en rendre raison⁴⁰.

La souveraineté étant le pouvoir exécutif, et demandant par conséquent une unité de l'exécution, elle ne peut être remise au sort, dans la mesure où celui-ci n'est pas infailliblement raisonnable. « Laissons aux théologiens le soin de discuter si le sort est un oracle du destin. Ces choses n'ont rien à voir avec la politique⁴¹. » Il ne reste donc que le vote, malgré toutes ses faiblesses. L'aristocratie ne serait donc pas totalement compatible avec la souveraineté leibnizienne. Celle-ci impose une unité qu'il est très difficile d'obtenir à partir d'une pluralité, puisque le moyen d'y parvenir, à savoir le vote, n'est qu'un expédient posant à son tour de nouvelles difficultés.

39. *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum*, FC, VI, p. 6.

40. A. Burnett, sans date, GP, III, p. 277.

41. *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum*, FC, VI, p. 7.

Nous aurions chez Leibniz, sous le double rapport du rejet de l'arbitraire et de la recherche d'un équilibre au sein de l'État, comme une condamnation des régimes dans lesquels la souveraineté réside entre les mains de plusieurs. Si, contrairement à la monarchie, ils préviennent tout risque d'arbitraire d'un seul risque au contraire essentiel dans la monarchie, les moyens d'empêcher l'arbitraire de plusieurs sont insuffisants. Équilibrés en apparence, ces régimes courent le risque d'un absolutisme contre lequel il est difficile de combattre. En revanche, la monarchie, bien qu'elle ne soit pas équilibrée dans son fondement même, apparaît cependant plus amendable. Il serait en quelque sorte plus facile de faire participer plusieurs à l'exercice d'une souveraineté qui ne serait que dans un seul, que d'unifier son exercice tandis qu'elle serait dans plusieurs.

La souveraineté dans l'unité : la monarchie

Jusqu'à présent, nous n'avons procédé que de manière négative pour montrer quel pourrait être le régime le plus facilement compatible avec la majorité des États tels qu'ils se présentent dans l'Europe de la fin du XVII^e siècle. Ni la démocratie, réservée à de petits États, ni l'aristocratie, dont les caractéristiques éloignent la pratique de la souveraineté de ce qu'elle devrait être, ne conviennent. Il ne resterait donc que la monarchie.

Puisque, dans son principe, la monarchie est le régime dans lequel la souveraineté n'appartient qu'à un seul, le monarque, l'unité que nécessite l'exercice de la souveraineté est obtenue par l'unité du souverain. Un seul est souverain et exerce la souveraineté. De cette manière se trouvent évités tous les problèmes liés à la façon de faire converger différentes volontés en une seule. La monarchie aurait pour elle la simplicité.

Cependant, cette simplicité ne préserve pas du risque d'arbitraire. Leibniz oppose également ce reproche à la démocratie et à l'aristocratie, dans la mesure où « ce pouvoir arbitraire peut se trouver non seulement dans les Rois, mais encor dans des assemblées⁴² ». Mais que ce qui peut être critiqué dans la monarchie puisse l'être aussi dans ces deux autres régimes ne sauve pas pour autant la première de cette dérive. C'est en cela que diffère principalement la monarchie de la démocratie et de l'aristocratie, et qu'elle recueille, nous semble-t-il, la préférence de Leibniz.

En effet, les régimes dans lesquels la souveraineté appartient à plusieurs échappent à l'arbitraire d'un seul. Mais comme l'arbitraire peut également être dans la multitude, ce point n'est d'aucune utilité. En revanche, même si la monarchie présente de prime abord un plus grand risque de dérive arbitraire, du fait que le souverain, étant unique, n'ait pas à composer dans l'État avec d'autres qui seraient ses pairs, elle offre néanmoins les conditions de possibilité d'une amélioration de l'exercice de la souveraineté. Des deux problèmes qui se posent aux régimes précédemment considérés, celui de l'efficacité d'une souveraineté qui doit composer un tout à partir de ses parties et celui de la fin

42. A. Burnett, sans date, GP, III, p. 277.

qu'elle vise, à savoir le bonheur et la sécurité de tous, seul le dernier continue à se poser pour la monarchie. Le premier problème pourrait être considéré comme celui de l'efficacité de la souveraineté, et donc de sa forme, une forme unique étant préférable à une forme multiple ; le second, quant à lui, comme celui de sa finalité, et donc de son contenu. Les deux problèmes nuisent réciproquement à leur résolution. D'une part, la forme de la souveraineté risque de dévoyer son contenu, et ainsi l'unité de la souveraineté risque de se faire au détriment de l'intérêt commun, comme dans le cas d'une entente entre aristocrates pour préserver leur souveraineté en limitant les libertés du peuple. D'autre part, le contenu de la souveraineté, quand bien même il serait juste ainsi que les décisions pour le bien commun, risque de ne demeurer qu'à l'état de virtualité, faute d'accord entre tous ceux qui forment le souverain.

Si le souverain n'est qu'un, toutes ses volontés seront exécutées, fussent-elles bonnes ou mauvaises pour l'intérêt commun. Inversement, si le souverain est composé de plusieurs, soit, faute d'accord, ses volontés, mauvaises mais aussi bonnes, ne sont pas exécutées, soit, un accord ayant été trouvé, elles le sont, mais alors bonnes comme mauvaises. L'efficacité d'un souverain monarque est supérieure à celle d'un souverain polyarque. D'ailleurs, Leibniz juge que « l'Empire ne peut être conservé que par les armes, qui demandent de la promptitude et un pouvoir absolu⁴³ ». Cette défense d'un pouvoir unique fort, détenu par un seul, bien qu'elle réponde à un souci d'efficacité, ne suffit pas pour faire de toutes les monarchies en général, définies simplement comme un État dans lequel le souverain n'est qu'un seul et non une assemblée, le régime le plus convenable. Certes, la monarchie est le régime qui est le plus conforme à l'exercice de la souveraineté, mais cette conformité ne vaut comme telle que d'un point de vue pratique. Bien qu'il soit efficace, le moyen ne préjuge en rien de la fin. C'est pourquoi l'intérêt que Leibniz porte à ce régime se double de la recherche de solutions pour garantir que le pouvoir absolu nécessaire à la conservation de l'État ne devienne arbitraire.

Cette garantie, Leibniz la trouve, comme nous avons déjà eu l'occasion de le soulever, dans la participation au pouvoir d'entités distinctes du monarque, limitant non pas le pouvoir, mais son arbitraire. Au-delà de ce que R. Sève désigne comme une « monarchie limitée⁴⁴ », il semble bien que ce soit plus précisément en faveur d'une monarchie parlementaire que se prononce Leibniz, c'est-à-dire d'une monarchie prenant en considération l'intérêt commun par le moyen de la représentation.

C'est un principe de politique qu'il y a d'autant plus d'ordre et de repos dans un État que la justice distributive y est mieux observée, dont les lois demandent entre autres, *que plus les membres sont considérables, plus ils doivent prendre de part aux délibérations publiques*. Autrement il se fait un divorce très préjudiciable à l'État entre la puissance de droit et celle de fait, si les suffrages ou

43. A. Ernest de Hesse-Rheinfels, 4/14 mars 1685, AK, I, 4, p. 351.

44. Sève, *Leibniz : Le Droit de la raison*, p. 57.

voix de ceux qui sont puissants ne sont pas assez écoutés, et si ceux qui ont le plus de voix n'ont pas assez de puissance pour les appuyer. Cela fait que bien des résolutions sont sans effet, parce que ceux qui n'y ont pas eu grande part s'opposent à leur exécution, et ceux qui les ont formées sont obligés de recourir à des intrigues pour les faire réussir, ce qui se fait toujours aux dépens du bien public⁴⁵.

Ainsi, il ne s'agit pas simplement de limiter le pouvoir du monarque mais de s'assurer que ceux qui sont les plus considérables y prennent part. *In fine*, la souveraineté n'appartient qu'au prince et non au peuple, mais son exercice ne saurait se réduire au seul souverain. En considérant le droit de souveraineté comme un droit qui s'accompagne nécessairement chez son titulaire de devoirs envers ceux sur lesquels il l'exerce, nous voyons comment le parlementarisme permet de faire fonctionner cette réciprocité entre le souverain et ses sujets. La réciprocité, pour être véritable, suppose une double indépendance des parlementaires à l'égard du souverain auprès duquel ils interviennent et de ceux dont ils sont les représentants, comme l'Angleterre en offre l'exemple :

Dans la Maison des communes du Parlement d'Angleterre, les Membres ne dépendent plus des Shires ou Bourgs qui les ont nommés, ne peuvent point être révoqués et ne doivent suivre que les mouvements de leur conscience⁴⁶ [...].

Dans une terminologie contemporaine, nous pourrions dire que, si mandat il y a, celui-ci est représentatif et non pas impératif. Ce caractère du mandat est justifié par deux raisons. D'une part, il ne peut être impératif, car, si tel était le cas, cela reviendrait à reconnaître une souveraineté populaire puisque, les électeurs pouvant démettre de leurs fonctions leurs représentants, ceux-ci auraient par conséquent l'obligation de porter leur volonté au niveau du pouvoir. Or Leibniz récuse toute souveraineté populaire pour les raisons que nous avons présentées à propos de la démocratie. D'autre part, le caractère simplement représentatif du mandat permet de faire participer les sujets au pouvoir, sans pour autant placer la souveraineté en eux. Dans les démocraties contemporaines, le mandat représentatif est fondé sur la représentation non pas du peuple dans son ensemble, mais sur celle de la nation, entité collective distincte du peuple. En procédant de la sorte, c'est-à-dire en faisant du mandat dont disposent les parlementaires un mandat représentatif et non impératif, Leibniz évince une souveraineté populaire, la souveraineté demeurant dans le souverain, mais parvient également à faire entrer la considération de l'intérêt commun dans l'exercice du pouvoir. Les représentants ne représenteraient pas le peuple souverain, mais la nation. La nation ainsi représentée n'est pas pour autant souveraine, dans la mesure où la souveraineté n'est

45. Écrit composé quelques mois avant la mort de feu Monseigneur l'Électeur Palatin touchant la création d'un neuvième Électorat en faveur des Protestants avec quelques Additions faites depuis, K, VI, p. 262.

46. « Observations sur le Projet de paix perpétuelle », Leibniz, *Correspondance avec Castel de Saint Pierre*, p. 39.

pas exercée par cette assemblée représentative. En revanche, elle joue le rôle d'intermédiaire entre le souverain qu'est le monarque et ses sujets. Elle permet dès lors d'introduire auprès du souverain les exigences posées par l'intérêt commun, par la recherche de la sécurité et du bonheur de tous les membres de l'État, et non d'une fraction d'entre eux, sans que la souveraineté ne leur appartienne. Bien qu'elle en ait toutes les apparences, la monarchie parlementaire que prône Leibniz n'est pas une démocratie. Ni pure monarchie, ni pure démocratie ou aristocratie, elle est véritablement un régime mixte, participant des trois formes de gouvernement, que Leibniz compose par adjonction d'éléments disparates.

En effet, que le souverain ne soit qu'un, qu'il y ait monarchie et non pas polyarchie, ne signifie pas que le monarque gouverne absolument seul. Bien que la souveraineté n'appartienne qu'à lui, que les décisions ne relèvent en dernière instance que de sa personne, le souverain est entouré d'organes qui l'assistent, non qui le suppléent. C'est pourquoi le régime le plus convenable, s'accommodant le mieux avec la configuration générale des États qui sont dans leur majorité des monarchies héréditaires, est une monarchie dont la forme est amendée par l'existence d'un parlement, qui n'est pas souverain ni par conséquent un lieu de rapports de forces dans lequel serait en jeu le pouvoir lui-même. La modération se fait conciliation, toute voie médiane étant plus rationnelle qu'une voie extrême, comme l'expose Leibniz à Burnett dans une lettre du 30 octobre 1710 :

Il n'y a que les extrémités qui soient blâmables dans les Torries et dans les Whigs. Les modérés de part et d'autre s'accorderont aisément. Les extrêmes Torries sont les Jacobites, et les Whigs extrêmes sont les Républicains. Dites-moi un peu, Monsieur, si les Torries modérés ne reconnaissent point qu'il y a des cas extraordinaires où l'obéissance passive cesse, et où il est permis de résister au Souverain ; et si les Whigs modérés ne demeurent pas d'accord qu'il ne vaut point venir légèrement ni autrement que pour des grandes raisons à cette résistance ? Il en est de même du droit héréditaire de la succession, dont il ne faut point se départir, à moins que le salut de la patrie n'y force les peuples : car de croire qu'il y ait dans ces choses un droit divin indispensable, c'est aller jusqu'à la superstition, puisque cette rigueur n'a pas même lieu dans le Sabbat ni dans les autres préceptes divins positifs. Ainsi les gens raisonnables des deux partis n'étant pas fort éloignés dans l'essentiel, il me paraît que toutes ces disputes ne sont que des amusements et des prétextes le plus souvent, et qu'on ne vise qu'aux charges et au pouvoir. Les Whigs ayant été les maîtres durant quelques années ont rendu le gros de la nation jaloux d'eux et du Ministère. Si les Torries en usent de même, leur règne ne durera pas. Le meilleur serait d'employer de part et d'autre des gens capables et bien intentionnés, sans distinction de parti et d'opinion spéculative⁴⁷.

Le gouvernement n'est pas affaire de rivalités, d'oppositions, de confrontations. Il est la recherche de l'équilibre permettant de servir l'intérêt public,

47. A. Burnett, 30 octobre 1710, GP, III, p. 320.

le ménagement par le souverain des contraires dans le parlement et du parlement avec lui-même.

La réduction opérée par Leibniz de la souveraineté considérée simplement comme étant le monopole de la contrainte présente deux conséquences.

D'une part, il rend ainsi compte de toutes les situations politiques, quelle que soit la forme prise par le régime. En effet, quel que soit le régime, qu'il s'agisse d'une démocratie, d'une aristocratie ou d'une monarchie, le souverain est toujours celui qui dispose du pouvoir coercitif, le seul qui ait le droit de contraindre les sujets. Ce monopole de la contrainte est le dénominateur commun pour tous les souverains, y compris les souverains absolus qui cumulent tous les monopoles envisageables. En revanche, élargir la souveraineté au-delà du monopole de contrainte conduit à nier l'existence de régimes modérés dans lesquels le souverain ne serait pas absolu. Parce que plus resserrée, la définition leibnizienne est universelle.

D'autre part, dans la mesure où la souveraineté n'est que le monopole de la contrainte, Leibniz peut récuser l'absolutisme à la fois comme n'étant pas nécessaire et même comme étant à éviter. Le monopole de la contrainte suffit à donner sa cohérence à l'État. Toutefois cette cohérence est plus ou moins facilement obtenue selon que le souverain est un ou multiple. Parce que la contrainte est un monopole, elle doit être unique. Or, pour qu'elle soit unique, il est nécessaire, si le souverain est constitué de plusieurs personnes, que ceux-ci s'accordent entre eux. Mais la difficulté est telle qu'il serait préférable que le souverain ne soit qu'une seule personne, qu'il y ait monarchie plutôt que polyarchie. Si en tant que monopole de la contrainte, la souveraineté implique un monarque, parce qu'elle n'est que ce monopole-ci, la souveraineté exige également que le monarque ne soit pas le seul à prendre part au pouvoir. Les régimes qui font abstraction de la restriction de la définition sont des régimes absolus dans lesquels aucune limite ne s'oppose à l'arbitraire éventuel du souverain. Mais puisque le souverain n'est que celui qui a le droit de contraindre, afin d'offrir sécurité et bonheur à ses sujets, rien n'empêche ces derniers de participer au pouvoir. La représentation de l'intérêt commun, notamment par un parlement, permet un échange salutaire pour la paix civile et le bon fonctionnement de l'État. D'une part, en associant ceux qui en sont les plus dignes au pouvoir, le monarque n'est pas coupé de ses sujets, il peut ainsi connaître leurs aspirations. D'autre part, par ce moyen, il peut plus facilement s'assurer de leur soutien ou pour le moins désamorcer des incompréhensions à l'origine de mécontentements. La puissance du monarque n'est pas diminuée par ce dialogue, elle est rendue plus prudente, plus sage.

Ainsi, bien que Leibniz n'ait pas donné une formulation complète et explicite d'un régime qui serait le meilleur, ses conceptions politiques en dessinent un, adaptable aux États tels qu'ils sont, justifiant des monarchies parlementaires inspirées du modèle anglais, dans lesquelles le pouvoir n'est pas unilatéral, mais le résultat de l'harmonisation de plusieurs autour du souverain : Montesquieu ne publia *De l'Esprit des Lois* qu'en 1748...

Bibliographie

- AK : Leibniz. 1923-2... *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, Akademie-Verlag.
- D : Leibniz. 1768. *Opera omnia*, L. Dutens (dir. publ.), Genève, De Tournes.
- FC : Leibniz. 1861-1875. *Œuvres*, L.A. Foucher de Careil (dir. publ.), Paris, F. Didot.
- G : Leibniz. *Textes inédits*, G. Grua (dir. publ.), 1948, Paris, Presses Universitaires de France.
- GP : Leibniz. 1875-1890, *Die Philosophische Schriften*, C.I. Gerhardt (dir. publ.), Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.
- K : Leibniz, *Werke*, O. Klopp (dir. publ.), Hanovre, Klindworth.
- Leibniz. 1864-1884. *Correspondance avec Castel de Saint Pierre*, A. Robinet (dir. publ.), Paris, Thésaurus de philosophie du droit (Paris II – C.N.R.S.-U.R.A. 956), 1995.
- _____. 1880. *La Monadologie*, E. Boutroux (dir. publ.), Paris, Delagrave.
- _____. 1990. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, J. Brunschwig (dir. publ.), Paris, GF-Flammarion.
- Naert, E. 1964. *La pensée politique de Leibniz*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Riley, P. 1972. *The Political Writings of Leibniz*, Cambridge, University Press.
- Robinet, A. 1994. *G. W. Leibniz. Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Sève, R. 1994. *Leibniz, Le Droit de la raison*, Paris, Vrin.
- Suárez. 1856. *De legibus*, Paris, Vivès.

L'attitude de tenir une phrase pour vraie et le holisme psycholinguistique

Jean-David Lafrance

Volume 31, numéro 2, automne 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009812ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009812ar>

[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

Lafrance, J.-D. (2004). L'attitude de tenir une phrase pour vraie et le holisme psycholinguistique. *Philosophiques*, 31 (2), 373–392.
<https://doi.org/10.7202/009812ar>

Résumé de l'article

En m'appuyant sur une distinction de Daniel Laurier entre holismes métaphysique et épistémique ainsi que sur le fait généralement admis qu'il n'y a que deux types de relations susceptibles de prévaloir entre états mentaux, j'évalue différentes définitions, proposées par Donald Davidson, de l'attitude de tenir une phrase pour vraie, soient celle qui fait de cette attitude une attitude propositionnelle, celle qui prétend qu'elle est une attitude non individuatrice et, enfin, celle qui suggère qu'elle est une action. J'essaie de voir les conséquences qu'entraîne, sur le plan des relations entre états mentaux, l'inclusion de cette attitude, selon les définitions analysées, dans le holisme psycholinguistique, lequel est un holisme métaphysique et concerne les phrases de la langue d'un locuteur ainsi que ses croyances. Je termine en suggérant que la voie la plus prometteuse concernant cette attitude est de la définir comme une attitude non individuatrice, qu'il faut prendre soin de distinguer des autres états mentaux à contenu non propositionnel, comme les états expérientiels.

L'attitude de tenir une phrase pour vraie et le holisme psycholinguistique¹

JEAN-DAVID LAFRANCE

Université Laval

jd.lafrance@sympatico.ca

RÉSUMÉ. — En m'appuyant sur une distinction de Daniel Laurier entre holismes métaphysique et épistémique ainsi que sur le fait généralement admis qu'il n'y a que deux types de relations susceptibles de prévaloir entre états mentaux, j'évalue différentes définitions, proposées par Donald Davidson, de l'attitude de tenir une phrase pour vraie, soient celle qui fait de cette attitude une attitude propositionnelle, celle qui prétend qu'elle est une attitude non individuable et, enfin, celle qui suggère qu'elle est une action. J'essaie de voir les conséquences qu'entraîne, sur le plan des relations entre états mentaux, l'inclusion de cette attitude, selon les définitions analysées, dans le holisme psycholinguistique, lequel est un holisme métaphysique et concerne les phrases de la langue d'un locuteur ainsi que ses croyances. Je termine en suggérant que la voie la plus prometteuse concernant cette attitude est de la définir comme une attitude non individuelle, qu'il faut prendre soin de distinguer des autres états mentaux à contenu non propositionnel, comme les états expérientiels.

ABSTRACT. — Relying on a distinction conceived of by Daniel Laurier between metaphysical and epistemic holism as well as the generally accepted fact that there are only two types of relations thought to prevail between mental states, I will evaluate different definitions, proposed by Donald Davidson, of the attitude of holding a sentence true: one that construes it as a propositional attitude, one claiming that it is a nonindividuable attitude, and finally one suggesting that it is an action. I examine the consequences that follow from an inclusion of this attitude, at the level of relations between mental states and as a result of the various definitions, into psycholinguistic holism. Psycholinguistic holism is a type of metaphysical holism that is concerned with the sentences of a speaker's language as well as his beliefs. I end by suggesting that the most promising path to take with regard to this attitude is to define it as a nonindividuable attitude, that one must be careful to distinguish it from the other mental states with non-propositional content, such as experience states.

Introduction

On s'entend habituellement pour dire qu'il y a deux types de relations susceptibles de prévaloir entre états mentaux, soient les relations causales et les relations logiques². Les propriétés responsables de ces relations sont, dans le cas des relations logiques, les propriétés du contenu propositionnel des états

1. Je tiens à remercier Renée Bilodeau pour ses précieux commentaires.

2. J'infère ceci de ce que semble présupposer Davidson dans « A Coherence Theory of Truth and Knowledge ». Toutefois, Laurence Bonjour défend l'existence d'une relation qui n'est ni causale ni logique, mais descriptive (Bonjour, 2001). Comme cette dernière position m'apparaît marginale, je ne m'en occuperai pas et me contenterai d'une généralisation, au risque qu'elle soit grossière.

mentaux et les propriétés de l'état mental (*qua* état physique, pour plusieurs) dans le cas des relations causales. Les épistémologues soutenant, comme Donald Davidson, que seule une croyance peut en justifier une autre (ou un état mental à contenu propositionnel) et qu'il est nécessaire que l'agent ait accès à ces relations, se concentreront sur l'étude des relations logiques, alors que ceux qui font intervenir des stimulations sensorielles ou bien des états expérientiels, généralement compris comme n'ayant aucun contenu propositionnel, s'attarderont aux relations causales. On peut toutefois se demander ce qu'il en est dans les domaines autres que l'épistémologie, comme la sémantique. Le holisme psycholinguistique, faisant dépendre la signification des énonciations d'un individu sur le contenu de ses croyances (ou état mental à contenu propositionnel), doit-il ne se contenter que de relations logiques ou peut-il (en plus) inclure des relations causales ? S'il apparaît presque certain que l'accent doit être mis sur les relations logiques puisque, après tout, il est question des croyances d'un individu, lesquelles sont des états mentaux à contenu propositionnel, certaines considérations et avenues adoptées et exprimées par Davidson permettent d'en douter.

La thèse holiste de la signification qui est préconisée par Davidson peut se définir, d'une part, par le principe de compositionnalité, lequel indique que la signification d'une phrase est déterminée par celle des expressions qui la constituent et, d'autre part, par le principe du contexte de Frege selon lequel une expression n'a de signification que dans le contexte d'une phrase. Puisque la signification d'un constituant de phrases dépend de celle des phrases où il figure et que la signification d'une phrase dépend de celle de ses constituants, ces deux principes semblent chez Davidson entraîner que la signification d'une phrase dépend de celle de toutes les phrases (Laurier, 1994, p. 150). Cette dernière dépendance témoigne d'un holisme assez fort, lequel est un holisme sémantique. Ce dernier semble, à en croire le processus de l'interprétation radicale, être le corollaire d'un holisme psychologique ayant trait à la relation entre états mentaux³. L'interprétation radicale requiert que l'on décèle les phrases tenues pour vraies par le locuteur, que l'on suppose que ces phrases sont effectivement vraies et qu'on attribue à ce locuteur des croyances relativement semblables aux nôtres⁴. Ces deux dernières clauses,

3. Dans mon texte, le holisme psychologique, concernant les relations entre tous les états mentaux, ne sera pas discuté. Je le tiendrai pour acquis dans mes réflexions, bien qu'il puisse être questionné. Le fait de le tenir pour acquis me semble toutefois légitime, surtout si on considère certaines assertions de Davidson suggérant que lui aussi le tient pour acquis. Par exemple, dans un de ses textes, on peut lire : « [...] *each interpretation and attribution is a move within a holistic theory, a theory necessarily governed by concern for consistency and general coherence with the truth, and it is this that sets these theories forever apart from those that describe mindless objects, or describe objects as mindless [...]* » (Davidson, 1974, p. 154).

4. Je dis « déceler » puisque les actes illocutoires d'un locuteur n'ont pas tous la même force, celui-ci pouvant poser une question, donner un ordre, faire une plaisanterie, etc. Dans ces cas, il n'est pas facile de savoir si c'est la phrase énoncée qui est tenue pour vraie ou encore une autre. Il revient à l'interprète de le découvrir.

c'est-à-dire la supposition de la vérité des phrases tenues pour vraies et l'attribution de croyances semblables aux nôtres, renvoient au principe de charité. Connaissant donc par hypothèse les croyances du locuteur, il devient possible de traduire les phrases qu'il énonce étant donné l'interdépendance, soutenue par Davidson, des croyances et de la signification.

Cette dernière thèse indique ce que l'on pourrait appeler, en suivant Daniel Laurier, un holisme épistémique, selon lequel la *connaissance* d'une entité ne peut se faire sans la *connaissance* (d'un bon nombre) d'autres entités. Toutefois, lorsque je parle de la dépendance mutuelle de la signification des phrases énoncées par un locuteur et de l'ensemble de ses croyances, je parle du holisme psycholinguistique qui n'est pas un holisme épistémique, mais métaphysique, c'est-à-dire qui concerne une partie de la réalité (l'existence d'une entité nécessite l'existence d'un bon nombre d'autres entités)⁵. Ces deux classes de holismes, soient les holismes métaphysiques et les holismes épistémiques, semblent regrouper la totalité des holismes que l'on retrouve chez Davidson : le holisme issu de l'interprétation radicale est un holisme épistémique puisqu'il a trait, en premier lieu, à la connaissance des croyances et de la signification des phrases du locuteur par l'interprète, alors que les holismes sémantique, psycholinguistique et psychologique concernent plutôt des entités précises, des phrases dans un premier cas auxquelles on ajoute des états mentaux dans le second, desquels on retranche les phrases dans le troisième, de sorte qu'ils sont des holismes métaphysiques. À mon avis, le holisme psycholinguistique concerne aussi l'attitude de tenir une phrase pour vraie, dont la définition n'est pas claire dans l'œuvre de Davidson. J'examinerai les différentes définitions qui furent proposées pour cette attitude, d'une part, en tentant de montrer que son inclusion dans le holisme psycholinguistique n'affecte pas nécessairement l'interprétation radicale et, d'autre part, en explorant la question de savoir si ces différentes définitions sont adéquates.

Après avoir présenté la théorie davidsonienne de la signification, l'interprétation radicale et le holisme psycholinguistique, je recenserai trois définitions de l'attitude de tenir une phrase pour vraie que l'on retrouve dans les textes de Davidson. Je tenterai de voir les conséquences que chacune de ces définitions entraîne à l'égard du holisme psycholinguistique et de l'interprétation radicale en posant la question de savoir quel type d'état mental peut faire partie du holisme psycholinguistique, ce qui sous-entend la question de savoir quel type de relations on pourrait admettre dans ce holisme. Je critiquerai chacune de ces définitions mais devrai me contenter de ne donner qu'un point de vue partiel des problèmes qu'elles soulèvent. On me pardonnera de ne pas

5. On retrouve ces distinctions entre holismes épistémique et métaphysique, ainsi qu'entre holisme psychologique et psycholinguistique, chez Laurier (Laurier, 1994, p. 143). Comme il fut mentionné, le holisme psycholinguistique renvoie au fait que la signification d'une phrase énoncée est déterminée par l'ensemble des attitudes propositionnelles du locuteur. Toutefois, je l'utiliserai aussi pour désigner le holisme métaphysique qui émane du processus de l'interprétation radicale, sans chercher à m'accorder avec ce que propose Laurier (Laurier, 1994).

m'attarder davantage à ces problèmes pour la simple et bonne raison que ces critiques visent plutôt à éclaircir cette notion qui me semble confuse chez Davidson, comme en témoignera, entre autres, la dernière partie du texte où j'examinerai une suggestion de Laurier (Laurier, 1994) suivant laquelle l'attitude de tenir une phrase pour vraie comprise comme une attitude non individuelle va à l'encontre du rejet, cher à Davidson, de la dichotomie entre phrases théoriques et phrases d'observation.

L'attitude de tenir une phrase pour vraie est importante chez Davidson, non seulement parce qu'elle joue le rôle de donnée empirique accessible lors du processus de l'interprétation radicale, mais aussi parce que, selon toute vraisemblance, elle fait partie du holisme psychologique que Davidson préconise. Soulever les difficultés des définitions données par Davidson à la notion de l'attitude de tenir une phrase pour vraie revient à évaluer dans quelle mesure on peut la définir de manière à ce que ces deux caractéristiques ressortent d'une manière claire et non ambiguë. Et, plus important encore, elle peut nous servir de prétexte pour comprendre le holisme psycholinguistique qu'on voudrait attribuer à Davidson. Dans la mesure où les relations entre les entités de ce dernier holisme ne peuvent être que logiques ou causales, évaluer les définitions que donne Davidson de la notion d'attitude de tenir une phrase pour vraie en gardant à l'esprit la possibilité de son inclusion dans le holisme psycholinguistique revient à évaluer les types de relations qui peuvent être présentes dans ce holisme; mener une réflexion sur cette attitude revient alors à définir le holisme psycholinguistique et à le distinguer d'autres holismes que l'on retrouve dans les thèses de Davidson.

Théorie de la signification et holisme psychologique

Théorie tarskienne de la vérité et théorie de la signification

Une théorie de la signification, selon Davidson, doit rendre compte de la compétence des locuteurs d'une langue. Elle vise à rendre compte de ce qu'un individu ne comprenant pas une langue *L* particulière a besoin de savoir pour interpréter un locuteur de *L*. À ce titre, elle doit montrer comment la signification d'une infinité de phrases dépend d'un nombre fini d'expressions linguistiques ainsi que de la façon de les agencer; elle doit pouvoir donner de manière *réursive*, qualification à laquelle je reviendrai, la signification de n'importe quelle phrase d'une langue. Cette théorie de la signification doit prendre la forme d'une théorie tarskienne de la vérité, c'est-à-dire que d'un nombre d'axiomes fini, il doit être possible de déduire des théorèmes (phrases-*T* dorénavant) ayant la forme « *s* est *T* ssi *p* » où *s* est le nom d'une phrase de *L* mettant de l'avant sa structure (un nom descriptif structural dorénavant), *p* la traduction de cette phrase dans la métalangue dans laquelle est formulée la théorie et *T* un prédicat, visiblement défini de manière extensionnelle, regroupant un certain nombre de phrases de *L*. Par ailleurs, une théorie de la signification ayant pour structure celle d'une théorie tarskienne de la vérité doit

respecter la condition d'immanence (voir le texte [Engel, 1994] qui prétend emprunter la notion à Laurier), selon laquelle la phrase-*T* ne doit pas contenir de concepts sémantiques, hormis celui de vérité, qui ne sont pas déjà présents dans la phrase de la langue objet, sous peine de pétition de principe étant donné l'interdéfinissabilité des concepts sémantiques (Quine, 1951); il serait effectivement malvenu d'utiliser le concept de signification dans une théorie qui vise justement à expliquer et à rendre compte de la signification. Cette dernière remarque vaut aussi pour le concept de traduction que j'ai utilisé pour présenter la théorie tarskienne de la vérité, ce qui incline Davidson à vouloir se dispenser de la notion, tout en gardant le résultat.

L'extensionnalité des phrases-*T* permet la substitution *salva veritate* de *p* par une phrase ayant la même valeur de vérité, ce qui ruine le projet de faire de *p* une traduction de la phrase à laquelle réfère *s* avec l'hypothèse que le concept de traduction n'est pas disponible. Afin de pallier cette lacune, Davidson stipule que différentes conditions empiriques, en plus de conditions formelles auxquelles je ne m'attarderai pas, devront être imposées sur la théorie. Ces deux types de conditions feront de *p* l'expression des conditions de vérité de la phrase à laquelle *s* renvoie et verront ainsi au respect de la condition d'immanence. Les conditions matérielles nécessitent que la théorie de la signification soit soutenue par des évidences [*evidence*] particulières, lesquelles sont exprimées par des énoncés relatant des phrases tenues pour vraies par un locuteur dans des circonstances particulières et à un moment donné, qui peuvent ensuite servir à échafauder des énoncés plus généraux s'appliquant à une communauté linguistique, desquels il est possible de conjecturer les phrases-*T*. « Paul appartient à la communauté linguistique anglaise et tient pour vraie "It is raining" samedi à midi, et il pleut près de Paul samedi à midi » est un exemple d'évidence particulière, alors que « $(\forall x)(\forall t)(\text{si } x \text{ appartient à la communauté linguistique anglaise alors } [x \text{ tient pour vraie "It is raining"} \text{ à } t \text{ si et seulement s'il pleut près de } x \text{ à } t])$ » en est un d'énoncé d'évidence plus général (Davidson, 1973, p. 135). La phrase-*T* étayée par ce dernier énoncé d'évidence général est « "It is raining" est vraie en anglais lorsque énoncée par *x* à *t* si et seulement s'il pleut près de *x* à *t* ». Évidemment, ce ne sont pas toutes les phrases-*T* qui seront ainsi soutenues par des énoncés d'évidence généraux pour la simple et bonne raison qu'un locuteur ne peut énoncer qu'un nombre fini de phrases, alors qu'une théorie de la signification doit donner la signification de l'infinité des phrases de la langue du locuteur. On s'assure de la vérité des phrases-*T* à propos des phrases non énoncées, grâce à cette contrainte mise en conjonction avec les contraintes formelles. Enfin, la théorie donne les conditions de vérité de n'importe quelle phrase d'une langue, dont une connaissance apparaît suffisante à la connaissance de la signification de ces phrases. Si Tarski supposait la notion de traduction et spécifiait à l'aide de celle-ci les conditions de vérité des phrases, Davidson, *a contrario*, tient pour acquise la vérité de la phrase de la langue objet et en tire la traduction.

La récursivité de la théorie de la signification compte au nombre des contraintes formelles imposées sur celle-ci. En outre, elle permet de *faire ressortir* le caractère holiste de la signification sans nécessairement le définir : ce qui est important pour que la théorie donne la signification d'une phrase est, en plus des conditions de vérité données par les phrases-*T*, la déduction (la preuve) de la phrase-*T* (du théorème) à partir des axiomes (Davidson, 1970, p. 61). Cette déduction montre alors en quoi la signification d'une phrase dépend de la signification d'autres phrases, dont les phrases indexicales. Une théorie de la signification pour la langue de Paul ne pourrait pas impliquer la phrase-*T* « La neige est blanche est *T* si et seulement si le gazon est vert⁶ » sans par la même occasion impliquer les phrases-*T* suivantes : « Ceci est blanc est *T* lorsque énoncée par Paul à *t* si et seulement s'il y a quelque chose de vert près de Paul à *t* » et « Ceci est de la neige est *T* lorsque énoncée par Paul à *t* si et seulement s'il y a du gazon près de Paul à *t* ».

Holisme de la signification et holisme psychologique :
holisme psycholinguistique

Le holisme psycholinguistique est *mis en évidence* lors de l'expérience de pensée de l'interprétation radicale où il est question d'un interprète devant traduire les paroles d'un locuteur dont la langue lui est inconnue. Davidson indique que les croyances (et autres attitudes propositionnelles) ainsi que la signification des phrases énoncées par les locuteurs sont interdépendantes : on ne peut attribuer d'attitudes propositionnelles au locuteur, de croyances par exemple, sans interpréter les phrases qu'il énonce, alors qu'une stratégie propice à l'interprétation serait justement de s'appuyer sur des informations, à l'égard des attitudes propositionnelles, dont on pourrait disposer⁷ (Davidson, 1974). Le corollaire des évidences empiriques particulières mentionnées lors de la présentation de la théorie de la signification en ce qui concerne l'interprétation radicale est l'attitude des locuteurs de tenir une certaine phrase pour vraie, laquelle est conçue comme la résultante de la signification des phrases de sa langue ainsi que de ses attitudes propositionnelles. Comme le

6. L'expression « La neige est blanche » (soulignée) est mise pour un nom descriptif structural et ce, même si elle ne fait aucunement ressortir la structure de la phrase dont elle est le nom; on m'en excusera.

7. On se sera rendu compte du fait que cette formulation peut facilement nous induire en erreur : elle traite avant tout de l'attribution (ou de la connaissance) des croyances du locuteur, ce qui pourrait nous laisser penser que le holisme psycholinguistique, duquel il est question ici, est, en définitive, un holisme épistémique. Davidson, qui la formule bien souvent de cette manière, lui donne pourtant une portée métaphysique, à savoir que l'intentionnalité de la langue, c'est-à-dire du parler ou des assertions, n'est ni dérivée ni plus fondamentale que l'intentionnalité des états mentaux (Davidson, 1975). Ces deux intentionnalités sont interdépendantes, et la thèse de l'interdépendance de la signification et des croyances telle que formulée ici n'en est qu'une conséquence, au niveau épistémique. Sans m'attarder sur ce point et sans traiter principalement de la dépendance de ces deux types d'intentionnalité, je reviendrai sur le caractère métaphysique du holisme psycholinguistique.

principe de charité de Davidson requiert que l'on attribue au locuteur des croyances en gros semblables à celles que l'on possède, il devient possible, par la connaissance des phrases qu'il tient pour vraie, de découvrir la signification des phrases qu'il énonce.

Davidson s'inspire d'un problème en théorie de la décision comme modèle pour l'interprétation radicale. La préférence pour un pari plutôt qu'un autre est le résultat de deux facteurs psychologiques chez l'agent, la valeur qu'il attribue à ce qu'il est possible de s'ensuivre du choix de paris (ce qui pourrait équivaloir à un désir) ainsi que la probabilité qu'il assigne au fait qu'un certain résultat ait lieu (ce qui est une croyance qu'un certain résultat aura lieu). Dans le cas de la décision, la préférence pour un pari plutôt qu'un autre est le corollaire de l'attitude de tenir une phrase pour vraie, et le choix, celui de l'énonciation⁸. Une façon de découvrir la probabilité assignée à un événement par un agent est de lui proposer un choix qui suscitera son indifférence, par exemple un choix entre, d'une part, le pari selon lequel si *E* est le cas, alors l'agent reçoit 11 \$ ainsi que si *E* n'est pas le cas, alors l'agent reçoit 0 \$ et, d'autre part, le pari selon lequel si *E* n'est pas le cas, l'agent reçoit 11 \$, alors que si *E* est le cas, l'agent ne reçoit absolument rien. Ce test sert alors de donnée étalon pour hiérarchiser les préférences les unes par rapport aux autres, mettant dès lors en lumière le caractère holiste de l'explication d'une préférence particulière : elle ne peut se faire sans l'assignation et la gradation de valeurs et de probabilités subjectives à l'agent, qui seront attestées par l'observation et l'analyse d'autres choix. En d'autres termes, expliquer une préférence requiert deux variables, soient la valeur et la probabilité assignée par l'agent à un événement, dont la connaissance n'est pas possible sans celle des autres valeurs et préférences assignées à d'autres événements.

La situation est semblable dans le cas de l'interprétation : les croyances (ou autres attitudes propositionnelles) et la signification donnent lieu à l'attitude de tenir une phrase pour vraie⁹. Et il n'apparaît pas possible d'attribuer des significations aux phrases énoncées par le locuteur sans lui attribuer de croyances, et vice versa. En déterminant, par le principe de charité, les croyances du locuteur, il devient possible de connaître les significations des phrases qu'il énonce. Cela suggère alors, d'une part, un holisme d'ordre épistémique dans la mesure où la *connaissance* de la signification d'une phrase dépend de la *connaissance* (d'un grand nombre) des attitudes propositionnelles du locuteur, et vice

8. C'est, du moins, ce que l'on peut lire dans « Belief and the Basis of Meaning » (p. 146).

9. Je me contenterai seulement de souligner les similitudes entre la théorie de l'interprétation radicale et la théorie de la décision. Davidson soutient qu'une théorie de la décision, qui fait appel à des paris, doit s'assurer du fait que l'expérimentateur et l'agent s'entendent sur la signification des mots servant à formuler les choix proposés à l'agent. Davidson suggère alors d'inclure une théorie de l'interprétation radicale dans la théorie de la décision, notamment dans « Toward a Unified Theory of Meaning and Action » et dans « Belief and the Basis of Meaning ». Cette théorie unifiée prendra alors pour donnée empirique l'attitude de *préférer* une phrase *vraie* plutôt qu'une autre. Comme je ne désire traiter que du holisme psycholinguistique, je me bornerai à la théorie de l'interprétation radicale et, donc, à l'attitude de tenir une phrase pour vraie.

versa. D'autre part, que le holisme de la signification mis en conjonction avec le holisme psychologique donne lieu à un holisme psycholinguistique puisque la signification d'une phrase énoncée dépend, comme le dit Davidson, des relations grammaticales ou logiques que cette phrase entretient avec les autres croyances (Davidson, 1983, p. 147). Comme il est nécessaire d'attribuer au locuteur l'attitude de tenir une phrase pour vraie lors de l'interprétation radicale, il devient légitime de se demander si une telle attitude peut faire partie du holisme psycholinguistique. La discussion qui suit aura donc une portée métaphysique, puisqu'il ne sera à peu près pas question du holisme épistémique, mais presque exclusivement du holisme psycholinguistique.

L'attribution de l'attitude de tenir une phrase pour vraie

Comme les évidences empiriques d'une théorie de la signification sous-tendent les phrases-*T* de cette théorie, cette dernière est vérifiée en ce qui a trait aux phrases et non aux expressions subsententielles. Comme on l'a vu, les données empiriques tenant lieu d'évidences empiriques se résument à l'attitude du locuteur de tenir une phrase pour vraie. À ma connaissance, la qualification de cette attitude comme étant non individuelle fut inaugurée dans « The Structure and Content of Truth » (Davidson, 1990b) où Davidson suggère qu'un état mental individuatif est un état dont l'expression fait appel à un énoncé construisant un contexte intensionnel, que l'on cherche à éviter avec les attitudes non individuelles¹⁰. En effet, Davidson cherche des données empiriques qu'il est possible de déceler chez le locuteur sans posséder une connaissance préalable de sa langue. Et l'attitude de tenir une phrase pour vraie sied bien à la tâche étant donné, c'est ce que Davidson suppose à tout le moins, qu'il est possible de la connaître indépendamment de l'attribution d'autres attitudes (individuelles ou non). Or il (Davidson, 1980, 1983, 1991) n'hésite pas à identifier l'attitude non individuelle à l'assentiment chez Quine, lequel est aussi défini par Davidson (Davidson, 1991) comme une attitude non individuelle¹¹. Le problème, c'est que l'assentiment chez Quine ne peut être qualifié d'attitude mentale, mais plutôt de comportement observable produit par l'agent en réaction à des stimulations sensorielles¹² (Davidson, 1977, p. 230-231, Quine, 1999). Chez Quine, comme il est question de comportements observables, il est possible pour l'interprète (ou le traducteur) de répéter les phonèmes composants la phrase énoncée par le locuteur sans en comprendre la signification, de

10. Il m'arrivera dans le texte de m'exprimer de manière un peu relâchée en parlant d'états mentaux ou d'attitudes intensionnels. Il faudra entendre par « état mental intensionnel » un état mental exprimé par un énoncé construisant un contexte intensionnel.

11. « *In Word and Object Quine appealed to the nonindividual attitude of prompted assent* » (je souligne).

12. « *Quine would give more weight to a grading of sentences in terms of observability than I would; and where he likes assent and dissent because they suggest a behaviouristic test, I despair of behaviourism and accept frankly intensional attitudes toward sentences, such as holding true* » (je souligne).

manière à susciter un comportement du locuteur, lequel sera interprété comme un assentiment. En aucun cas il n'est question chez Quine de l'attribution d'une attitude mentale. En revanche, comme on l'a vu, Davidson (Davidson, 1980, p. 5) présente l'attitude de préférer un pari plutôt qu'un autre comme étant une attitude intensionnelle, et il semble conclure qu'il en est de même pour l'attitude de tenir une phrase pour vraie¹³. On aurait pu considérer cette façon de définir cette dernière attitude comme une attitude intensionnelle marginale si Davidson n'en faisait pas l'éloge dans « Reality Without Reference » (Davidson, 1977) (voir la note 11). L'ambivalence de Davidson à l'égard de la définition de l'attitude mentale de tenir une phrase pour vraie se répercute dans les écrits des philosophes au sujet de ses thèses.

Colin McGinn présente d'emblée cette attitude comme ayant un contenu propositionnel métalinguistique : « [...] les attributions de [phrases] tenues-vraies *sont* des attributions (d'un genre) de croyance – *la croyance qu'une phrase est vraie* – et ainsi elles sont en lien avec les attributions d'autres croyances de sorte que cela fait obstacle à leur disponibilité préalable¹⁴ » (McGinn, 1986, p. 365). Root et Wallace présentent l'attitude de tenir une phrase pour vraie comme ayant deux dimensions, l'une comportementale et l'autre mentale, et n'expliquent que la dimension mentale au dépend de l'autre. L'attitude de tenir une phrase pour vraie, selon ces derniers auteurs, peut se voir comme une croyance dont le contenu est exprimé par une phrase placée en position *de re* dans l'énoncé exprimant la croyance¹⁵. À l'opposé, Laurier¹⁶ (Laurier, 1994) indique que l'attitude de tenir une phrase pour vraie doit se comprendre comme l'attribution, par l'interprète, de la propriété d'être *tenue-pour-vraie* à une phrase prononcée par le locuteur, ce qui s'apparente à la façon dont Davidson (Davidson, 1990b) la définit puisque cela met en valeur

13. « *For though, as in the case of decision theory, the evidence would have an irreducibly intensional element (holding true), we would be starting with a single attitude that does not assume that we can detect the endless variety of propositional attitudes (beliefs, desires, intentions and meanings) that a full-fledged theory hopes to end up with* ».

14. « ... ascriptions of holding-true are ascriptions of (one kind of) belief – the belief that a sentence is true – and so they link up with ascriptions of other beliefs in a way that threatens their prior availability ». McGinn propose une théorie de l'interprétation en deux étapes, dont la première consiste dans l'attribution d'états expérientiels (perceptuel) et la deuxième en l'attribution de croyances relativement aux états expérientiels attribués. J'aurai l'occasion d'y revenir.

15. Par exemple, l'expression « la neige est blanche » est en position *de re* dans « Paul croit de "la neige est blanche" qu'elle est vraie », alors qu'elle est en position *de dicto* dans « Paul croit que "la neige est blanche" est vraie ».

16. Dans « Holismes », texte auquel je fais référence, Laurier se questionne sur les sources du holisme (ou des holismes) qu'on retrouve chez Davidson. La discussion sur l'attitude non individuelle de tenir une phrase pour vraie surgit lorsqu'il se questionne sur le fait que l'interprétation radicale pourrait nous renseigner sur les sources du holisme, elle ne constitue donc pas une partie essentielle du texte. Mon texte ne prétend pas entrer en conflit avec les thèses défendues par Laurier (Laurier, 1994) au regard des sources du holisme chez Davidson. Je ne fais que reprendre son interprétation de l'attitude de tenir une phrase pour vraie et m'opposer à certaines conclusions qu'il en tire.

l'extensionnalité de l'attitude. Le prédicat renvoyant à la propriété tenue-pour-vraie est en effet un prédicat à deux arguments reliant un individu et une phrase, qui permet ainsi l'intersubstituabilité *salva veritate* de l'expression renvoyant à la phrase. C'est dire que, du point de vue de l'attitude, celle-ci n'est aucunement intensionnelle.

À travers cette diversité, on retrouve les trois stratégies qu'il était possible de déceler chez Davidson et qu'on analysera dans les sections suivantes. McGinn ainsi que Root et Wallace, lorsqu'il est question de la dimension mentale de l'attitude, prétendent que l'attitude de tenir une phrase pour vraie est une croyance, faisant ainsi écho, je présume, à « Three Varieties of Knowledge » (Davidson, 1991). Root et Wallace soutiennent qu'il y a une dimension comportementale à l'attitude de tenir une phrase pour vraie et exploitent cette dimension lorsqu'ils exposent leur vision de l'interprétation radicale chez Davidson. Enfin, Laurier traite l'attitude non individuative comme s'il était question d'un état mental à contenu non propositionnel.

Relations logiques :

l'attitude de tenir une phrase pour vraie comme une croyance

Les données empiriques de l'interprétation radicale, on le sait, doivent pouvoir être accessibles à l'interprète sans l'aide d'une théorie de la signification pour la langue du locuteur, ce qui laisse présumer que l'attitude de tenir une phrase pour vraie ne peut être une croyance ni un état intensionnel. C'est une conséquence des deux principes qui définissent le holisme sémantique évoqués dans l'introduction : si l'identification de l'attitude de tenir une phrase pour vraie requerrait l'identification de la proposition exprimant le contenu de l'attitude, il faudrait, pour la comprendre, faire appel à un bon nombre de propositions exprimant le contenu des autres attitudes du locuteur, voire la totalité de celles-ci. Cette conséquence rappelle évidemment le holisme épistémique mais se transpose, me semble-t-il, au holisme psycholinguistique étant donné la présence de relations logiques entre états mentaux intensionnels. Que la proposition exprimant la phrase tenue pour vraie soit en position *de re* ou *de dicto* ne change ainsi rien à l'affaire, puisque l'état mental dont il est question est inévitablement, dans ces cas, intensionnel. Ainsi, il semblerait que les positions de McGinn et de Root et Wallace, au regard de la dimension mentale de l'attitude de tenir une phrase pour vraie, ne tiennent pas la route, ne laissant plus que deux possibilités, celle de l'attitude comme comportement et celle de Laurier¹⁷.

17. McGinn n'hésite pas à le reconnaître, mais il attribue, à tort à mon avis, la faute à Davidson. À l'époque de l'écriture du texte de McGinn, Davidson ne s'en tenait pas qu'à la définition de l'attitude de tenir une phrase pour vraie comme une attitude intensionnelle, mais avait indiqué à plusieurs endroits, notamment dans « A Coherence Theory of Truth and Knowledge », texte auquel celui de McGinn se veut une réponse, qu'il identifiait l'attitude de tenir une phrase pour vraie à l'assentiment de Quine, qui est, comme on l'a vu, un comportement.

L'attitude de tenir une phrase pour vraie
comme une attitude non individuelle

Laurier prétend que la présence d'attitude non individuelle¹⁸ réintroduit ce que le rejet de la théorie du jeu de cube [*building block theory*] avait évacué : la possibilité d'attribuer des états mentaux intentionnels indépendamment de l'attribution d'autres états mentaux. Il soutient cela sur la base du fait que l'attitude de tenir une phrase pour vraie est une attitude intentionnelle ayant donc des objets pour contenu. Comme il y a là une individuation d'objets, dont Laurier prétend qu'elle s'apparente à la référence à un objet par un terme, il semble que la possibilité d'attribuer une de ces attitudes indépendamment des autres attitudes individuelles aille à l'encontre du holisme. Chez Davidson, « théorie du jeu de cube » désigne les théories qui accordent une priorité aux expressions simples lors de la détermination de la signification des expressions complexes (voir [Davidson, 1977]). Par exemple, une théorie causale de la référence, supposant que les mots acquièrent une signification de leur relation causale avec le monde et déterminent ainsi la signification des phrases dans lesquelles ils apparaissent, est une théorie du jeu de cube. D'un côté, supposer que ces attitudes témoignent d'un objet présent à l'esprit de l'agent et ainsi d'un objet de référence des termes exprimant le contenu de ces états mentaux pourrait aller à l'encontre du holisme si on supposait que cet objet, tel que présent à l'esprit de l'agent, n'était pas déterminé par les autres attitudes du locuteur ; ou encore que la valeur sémantique des termes utilisés par le locuteur n'était pas déterminée par celle des autres termes qu'il utilise. Or, l'extensionnalité de cette attitude mentale nous montre que son attribution ne revient pas à l'attribution d'un objet de pensée au locuteur. Au contraire, le problème se poserait et serait d'autant plus aigu, si nous avions affaire à des attitudes propositionnelles attribuables indépendamment de l'attribution d'autres attitudes mentales (ou états mentaux) individuatifs. Après tout, avec l'hypothèse (courante) que l'eau est de l'H₂O, « Paul perçoit la salinité de l'H₂O » n'entre pas en conflit avec « Paul ne croit pas que l'eau est constituée de deux molécules d'hydrogène et d'une molécule d'oxygène » ni d'ailleurs avec « Paul ne croit pas que le sel existe¹⁹ » ; autrement dit, il semble que l'attribution d'une attitude non individuelle, si cette dernière n'a pas de contenu propositionnel, n'attribue aucun concept ni objet de pensée au locuteur²⁰.

18. Dans la discussion de l'attitude non individuelle, je ne parlerai pas du prédicat relationnel tenu-pour-vraie entre un locuteur et une phrase, mais exclusivement de l'attitude non individuelle comme d'une attitude mentale n'ayant pas de contenu propositionnel. Cela n'a pas de réelles incidences sur la discussion qui suit et contribue même à l'alléger : il sera toujours question d'une relation entre un locuteur et une phrase, mais le locuteur est considéré comme fixe lorsqu'il est question d'une attitude mentale.

19. « Paul ne croit pas que l'eau est constituée de deux molécules d'hydrogène et d'une molécule d'oxygène » et « Paul ne croit pas que le sel existe » sont entendus dans le sens où Paul n'entretient aucune croyance à propos de ces choses.

20. Je tiens à être clair sur ce point. L'attribution d'une attitude non individuelle, comme celle de tenir pour vraie, nous contraint à spécifier l'objet auquel l'agent renvoie, mais il me

Cela n'est pas étonnant étant donné l'insistance avec laquelle Davidson défend l'idée que les relations entre les phrases d'une langue sont logiques (ou grammaticales, ce qui pourrait revenir au même), et suggère fortement que ce sont ces relations qui sont d'abord et avant tout responsables du holisme de la signification, (comme Laurier semble le suggérer lorsqu'il dit que le holisme ne concerne que les entités pourvues de contenu propositionnel²¹). Les relations logiques ne peuvent prévaloir entre attitudes individuatrices et non individuatrices, l'*attribution* de ces dernières n'est donc pas holiste. Et inclure les relations causales entre états mentaux dans le holisme psycholinguistique ne semble poser aucun problème, dans la mesure où il reste possible d'attribuer au locuteur une attitude non individuelle particulière sans par ailleurs attribuer des attitudes individuelles *particulières* (ce qui laisse présumer qu'un holisme épistémique ne concerne pas cette attitude), bien qu'il soit impossible de soutenir que l'attitude non individuelle de tenir une phrase pour vraie est présente chez un individu sans par ailleurs supposer qu'un bon nombre d'attitudes individuelles le sont aussi (et laisse présumer qu'un holisme psycholinguistique concerne cette attitude, suivant l'hypothèse d'un holisme psychologique, bien entendu²²).

Relations causales, holismes et l'attitude non individuelle comme comportement

Le fait qu'il soit impossible de soutenir que l'attitude non individuelle de tenir une phrase pour vraie est présente chez un individu sans qu'un bon nombre d'attitudes individuelles le soient aussi semble découler du fait que la *cause* de l'attitude non individuelle est le résultat de deux choses inconnues de l'interprète : la croyance et la signification²³ (Davidson, 1983, p. 148). Il est

semble que ceci ne revient aucunement à spécifier l'objet tel qu'il est présent à l'esprit de l'agent. Le holisme (à la Davidson) indique que la valeur sémantique d'une expression *pour un locuteur* dépend de son rôle dans les phrases exprimant le contenu des attitudes *de ce locuteur*, ce qui suggère que ce n'est que dans la mesure où on attribue un ensemble (large) d'attitudes à l'endroit de propositions que l'on peut effectivement attribuer un terme (ou la maîtrise d'un terme) à quelqu'un. La valeur sémantique du terme exprimant le contenu de l'attitude non individuelle n'est pas attribuée au locuteur par l'attribution de cette attitude, l'exemple donné me semble convaincant.

21. « Cette concession [l'attribution des attitudes non individuelles est indépendante de l'attribution d'autres attitudes et de l'interprétation des phrases] n'est évidemment pas très substantielle en elle-même, dans la mesure où les attitudes non individuelles n'ont pas de contenu propositionnel et où le holisme (au moins tel que compris ici) ne concerne que les entités pourvues de contenu » La phrase ainsi que le fait que toute attitude est pourvue de contenu suggèrent très fortement que, par « contenu », Laurier entend « contenu propositionnel ».

22. Ce semble être une conséquence de la fameuse assertion de Davidson (Davidson, 1974) selon laquelle ce que l'on reconnaît comme interprétable est reconnu comme étant un comportement linguistique.

23. Davidson n'utilise pas toujours « cause » pour parler de la relation prévalant entre la signification et les croyances, d'une part, et l'attitude de tenir une phrase pour vraie de l'autre. Le plus souvent il stipule que l'attitude de tenir une phrase pour vraie est le résultat, ou encore le produit, de la signification et des croyances. Dans « Toward a Unified Theory of Meaning and

à remarquer que Laurier affirme qu'étendre le holisme psycholinguistique aux attitudes non individuatives reviendrait à « s'enfoncer plus profondément dans le "cercle herméneutique"²⁴ » (Laurier, 1994). Si par « étendre le holisme aux attitudes non individuatives » on entend inclure ces attitudes dans la portée des principes qui définissent le holisme de la signification (compositionnalité et principe du contexte de Frege), l'interprétation, semble-t-il, équivaldrait à s'enfoncer dans le cercle herméneutique dans la mesure où l'attribution d'une attitude non individuelle ne pourrait se faire sans la connaissance d'autres attitudes (individuatives ou non). Je pense que c'est cette interprétation que Laurier a retenue, étant donné qu'il plaide dans ce cas l'inaccessibilité de l'attitude non individuelle lors de l'interprétation radicale. Il semble toutefois que l'on puisse soutenir que les attitudes non individuatives font partie du holisme psycholinguistique sans par ailleurs les inclure dans la portée de ces principes, auquel cas les données empiriques resteraient disponibles à l'interprète radical, seulement si on accepte le fait que les holismes épistémique et métaphysique puissent ne pas concerner les mêmes entités. En ce sens, on pourrait dire que si les relations entre l'attitude non individuelle de tenir une phrase pour vraie et les attitudes propositionnelles du locuteur ne sont pas logiques, il serait possible de soutenir que les relations causales font partie du holisme psycholinguistique sans que cela nuise à l'interprétation radicale.

Dans quelle mesure Davidson nous permet-il de soutenir que la relation prévalant entre l'attitude de tenir une phrase pour vraie et les attitudes individuatives est causale ? On a vu que Davidson se prononçait au moins à un endroit sur la *cause* de l'attitude non individuelle, laquelle est le résultat de la signification et des croyances, que l'on peut comprendre si on s'en tient à ce qu'il suggère, sous le mode de l'action (Davidson, 1980). Cette manière de comprendre cette relation semble être celle préconisée par Root et Wallace (1982). En soutenant, comme il fut mentionné plus haut, que l'attitude de tenir une phrase pour vraie est un comportement, voire un acte²⁵ (Root et Wallace, 1982, p. 159), ils indiquent que l'interprétation consiste en une *redescription* de ce comportement qui évoque les attitudes propositionnelles du locuteur ainsi qu'un désir, celui de dire la vérité²⁶ (Root et Wallace, 1982, p. 159). Parmi les

Action », on peut lire : « *just as choosing a course of action is the result of belief and desire, so holding a sentence true is the result of meaning and belief* ». Ici, tout porte à croire qu'il est question d'une relation causale entre la signification, la croyance et l'attitude non individuelle étant donné le parallèle avec l'action, ce qui semble d'ailleurs se confirmer par la présence de « *result* ». Je traiterai de la relation causale fortement suggérée par ce parallèle dans le paragraphe suivant.

24. Je présume que « s'enfoncer dans le cercle herméneutique » signifie la même chose que « rendre inaccessibles les données empiriques de l'interprétation radicale », ce qui ne permettrait plus l'interprétation.

25. « *Like any explanation of an act of speech, an explanation of why a speaker holds a sentence true on a particular occasion combines an interpretation or redescription of the words of the speaker with a portrait of his attitudes.* »

26. Il faut prendre garde, comme nous le fait remarquer Davidson dans « *Belief and the Basis of Meaning* » de ne pas considérer que ce genre de redescription est une rationalisation au

attitudes propositionnelles du locuteur figurant dans la description de l'attitude de tenir une phrase pour vraie, on retrouve, selon Root et Wallace, une connaissance que p est vraie si et seulement si C , où C est une conjonction de conditions devant être satisfaites pour que p soit vraie (*grosso modo*, les conditions de vérité), ainsi qu'une croyance que C est effectivement satisfaite, dont la première, l'attitude de connaissance, équivaut à la signification d'une phrase²⁷. C'est à tout le moins ce que les auteurs suggèrent lorsqu'ils affirment que « lorsqu'un interprète attribue une certaine signification aux énonciations d'un locuteur, ce qu'il attribue au locuteur est une connaissance : le locuteur sait que l'énonciation est vraie si et seulement si certaines conditions sont présentes [obtain]²⁸ » (Root et Wallace, 1982, p. 168). Aussi, le fait qu'il soit question de la rationalisation d'une action est suggéré par : « Kurt tient "Es regnet" pour vraie à t parce que Kurt sait qu'une énonciation de cette phrase à t est vraie si et seulement s'il pleut près du locuteur à t et Kurt croit qu'il pleut près du locuteur à t ²⁹ » (Root et Wallace, 1982, p. 168) dans la mesure où le « parce que » indique une explication causale entre l'attitude de tenir une phrase pour vraie et les attitudes individuatives. Il semblerait donc que ce soit précisément en ces termes que ces auteurs interprètent l'assertion de Davidson selon laquelle l'attitude de tenir une phrase pour vraie résulte à la fois de la signification de la phrase tenue pour vraie et des croyances du locuteur.

Cette façon de rendre compte de la relation causale entre l'attitude de tenir une phrase pour vraie, d'une part, et la signification ainsi que les croyances du locuteur, de l'autre, ne me semble pas concluante en raison de l'identification de la signification d'une phrase à l'attitude individuelle de connaissance dont la phrase- T concernant p exprime le contenu. On sait que les principes de compositionnalité et du contexte de Frege font, chez Davidson,

même titre que l'explication d'une action est une rationalisation. L'interprétation ne nous dit pas *pourquoi* un locuteur mentionne telle chose au même titre que la rationalisation nous dit *pourquoi* un agent agit. L'interprétation nous dit pourquoi un locuteur affirme que p en donnant la signification de p relativement aux croyances de l'agent, ce qui ne nous indique pas les raisons pour lesquelles le locuteur affirme p (il pourrait plaisanter, indiquer quelque chose à autrui, etc.). Je ne veux pas m'attarder sur ce point, mais le désir est présent simplement parce que l'explication d'un comportement, selon Davidson, fait intervenir un désir (ou une autre pro-attitude comme une convention sociale, morale, etc.) et une croyance. Dire que le désir est ici celui de dire la vérité, c'est faire de la description de l'attitude de tenir une phrase pour vraie une interprétation de la phrase énoncée par le locuteur, au lieu d'une rationalisation de son action. Enfin, je désire mentionner que la rationalisation d'une action est un énoncé exprimant une relation causale entre l'acte d'un agent ainsi qu'une croyance et un désir.

27. Il me semble évident que la phrase exprimant le contenu de l'attitude de connaissance, soit « p est vraie si et seulement si C », est la phrase- T à propos de p .

28. « *When an interpreter attributes a certain meaning to a speaker's utterances, what he attributes is some knowledge to the speaker : the speaker knows that the utterance is true if and only if certain conditions obtain.* »

29. « *Kurt holds "Es regnet" true at t because Kurt knows that an utterance of this sentence at t is true if and only if it is raining near the speaker at t and Kurt believes that it is raining near the speaker at t .* » (Je souligne.)

dépendre la signification d'une phrase de celle de *toutes* les phrases. Dans la perspective du holisme psycholinguistique, ces principes indiqueraient que la signification d'une phrase dépend du contenu de *toutes* les attitudes propositionnelles du locuteur, ce qui montre que si l'interprétation de la signification de l'énonciation d'un locuteur équivaut à l'attribution, à ce locuteur, de la connaissance que la phrase énoncée est vraie si et seulement si C, il en résulte une régression à l'infini. Cela suggère alors que la signification ne peut se ramener à un état mental propositionnel (ou une attitude propositionnelle) et que la relation de causalité dont Davidson parle entre, d'une part, la croyance ainsi que la signification et, d'autre part, l'attitude de tenir une phrase pour vraie ne peut se comprendre comme une indication qu'il y a une relation causale entre les attitudes individuatives et non individuatives du locuteur.

Relation causale et le parallèle entre l'attitude non individuelle et l'état expérientiel

La définition des attitudes non individuatives que l'on retrouve dans « The Structure and Content of Truth » (Davidson, 1990b) comme des états n'ayant aucun contenu propositionnel ainsi que la nécessité de la présence d'une relation causale entre ceux-ci et les autres attitudes d'un locuteur suggèrent l'identification de celles-ci aux états expérientiels. On retrouve d'ailleurs dans le texte de Laurier une indication laissant présumer une telle identification lorsque celui-ci dit que le fait d'inclure les attitudes non individuatives dans le holisme « s'accorderait [...] assez bien avec [la] répudiation [préconisée par Davidson] de l'idée d'une catégorie de phrases observationnelles qui pourraient être isolées des autres phrases (plus théoriques) » (Laurier, 1994, p. 155). Cela laisse sous-entendre que l'attitude non individuelle de tenir une phrase pour vraie, dans la mesure où son attribution n'est pas holiste, serait en conflit avec cette répudiation. Cette répudiation est préconisée, à ma connaissance, principalement dans « A Coherence Theory of Truth and Knowledge » et est décrite comme la conséquence d'un rejet des théories fondationalistes de la justification, lesquelles font reposer la justification des croyances empiriques sur nos sens ou ce qui s'ensuit de ceux-ci, notamment les états expérientiels. Le qualificatif de *proximal* est réservé à ce type de théorie (Davidson, 1990a). À l'opposé, Davidson soutient que la justification des croyances repose sur l'objet qui rend vraie la phrase exprimant leur contenu, ce qui est une théorie *distale* de la justification.

Appliqué à notre problème, on pourrait dire qu'il ne serait pas judicieux, selon Davidson, de faire reposer la signification des énoncés sur le témoignage de nos sens, puisque la connaissance de la signification d'une phrase exprimant le contenu d'un état mental intensionnel requiert que l'on connaisse les conditions d'assertabilité de celle-ci, ce qui revient, dans le cadre de la théorie davidsonienne de la signification, à la connaissance des conditions de vérité de cette phrase ; connaître la signification d'une phrase, c'est savoir dans quelle mesure on peut dire qu'il est justifié de l'asserter ou encore de la

croire (Davidson, 1983, p. 144). Faire ainsi reposer la signification des phrases sur le témoignage de nos sens reviendrait à traiter ceux-ci comme un intermédiaire épistémique entre le monde et nos croyances sur lequel il conviendrait de s'appuyer pour juger de la signification de nos phrases. De plus, cela conduirait directement au scepticisme dans la mesure où le contenu des états expérientiels, par exemple, peut rester constant et ce, même si le monde change, de sorte que le contact avec ce dernier est perdu. Or cela ne paraît pas entrer en conflit avec la stipulation d'une relation causale entre l'attitude non individuelle de tenir une phrase pour vraie et les autres attitudes individuelles du locuteur, dans la mesure où il n'est évidemment aucunement question que l'attitude non individuelle constitue un intermédiaire causal entre le monde ainsi que les croyances de l'agent, et donc, la signification des phrases. Il va sans dire que cette attitude constitue encore moins un intermédiaire épistémique entre le monde et les croyances de l'agent, laissant dès lors présumer la compatibilité du rejet de la dichotomie entre phrases observationnelles et théoriques ainsi que la compréhension de l'attitude de tenir une phrase pour vraie comme une attitude non individuelle comme le suggère Davidson (Davidson, 1990b), contrairement à ce que suppose Laurier.

Ce qui pourrait entrer en conflit avec le rejet de la dichotomie entre phrases observationnelles et phrases théoriques serait de faire d'un état expérientiel à la fois un intermédiaire épistémique entre le monde et les croyances d'un locuteur et quelque chose sur lequel on peut s'appuyer pour attribuer des croyances à ce locuteur. De manière étonnante, cette position semble être soutenue par McGinn (McGinn, 1986) selon qui le processus de l'interprétation radicale doit se faire en deux étapes, la première consistant à attribuer des états expérientiels qui pourraient s'apparenter, comme on l'a vu, aux attitudes non individuelles et sont considérés par McGinn comme étant des intermédiaires *épistémiques* entre le monde et les croyances de l'agent; et la deuxième à attribuer des croyances au locuteur³⁰. La critique des théories proximales de la signification ne semblerait s'appliquer à la thèse de McGinn que s'il était ici question d'états expérientiels, ce que la référence à Quine suggère³¹. Or un passage du texte de McGinn suggère que les états expérientiels jouent aussi le rôle qu'est censé jouer l'attitude non individuelle de tenir une phrase pour vraie chez Davidson; en effet, « ce à quoi on pourrait s'objecter serait la dépendance sur la connaissance des croyances et de la signification des phrases de l'attribution [*ascription*] de l'expérience [voire

30. (McGinn, 1986) : « *The method I have in mind is, like Quine's, a two-stage method, in contrast to Davidson's one-stage method: that is to say, the causal link from the environment to the subject's belief-system will pass through an epistemic intermediary – stimulations for Quine, experiences for me.* » (Je souligne.)

31. McGinn est conscient du fait qu'il n'est aucunement question d'états expérientiels chez Quine, mais plutôt de stimulations sensorielles. Bien qu'il prétende adopter une stratégie quinnienne pour l'interprétation de la langue du locuteur, il avoue que parler d'état expérientiel plutôt que de stimulation sensorielle n'a pas d'incidence réelle sur ce qu'il veut proposer.

un état expérientiel], puisque de telles attributions ne pourraient fonctionner comme une *base* pour la connaissance de l'interprète des attitudes propositionnelles et de la langue du locuteur³² » (McGinn, 1986, p. 365). De plus, McGinn juge sa thèse meilleure que celle de Davidson, attendu qu'il comprend l'attitude de tenir une phrase pour vraie comme une croyance, justement parce que les états expérientiels sont accessibles indépendamment de la connaissance des attitudes propositionnelles et de la signification des phrases prononcées par le locuteur.

Le double rôle que McGinn semble attribuer aux états expérientiels (le rôle d'intermédiaire épistémique entre les croyances et le monde, et le rôle de l'attitude individuelle de tenir une phrase pour vraie) rend à mon avis ambiguë la qualification d'intermédiaire épistémique. Les stimulations sensorielles chez Quine jouent le rôle d'un intermédiaire épistémique entre le monde et les croyances, ou la signification de phrases, dans la mesure où ces dernières ne s'appuient aucunement sur le monde, mais sur ces stimulations sensorielles. Spécifier ainsi, comme le fait McGinn³³ (McGinn, 1986, p. 364), que l'on assume au cours du processus d'interprétation que l'on connaît la source distale du stimulus revient, comme nous le fait remarquer Davidson, à ne pas considérer que l'état expérientiel est un intermédiaire épistémique entre la signification des phrases ou des croyances, et le monde, puisque c'est faire dépendre la signification de cette source distale, non de l'état expérientiel (Davidson, 1990a, p. 76-77). Je ne veux pas m'attarder sur ce point, mais il se pourrait que ce que McGinn entend par « intermédiaire épistémique » ne soit que quelque chose sur lequel l'interprète peut s'appuyer pour attribuer des croyances au locuteur³⁴.

Quoi qu'il en soit, mises à part les difficultés du paragraphe précédent, l'utilisation de l'« état expérientiel » pour désigner non seulement ces états,

32. « *What would be objectionable would be a dependence upon knowledge of belief and meaning in the ascription of experience, for then such ascriptions could not function as a basis for the interpreter's knowledge of the subject's propositional attitudes and language.* » (L'auteur souligne.)

33. « *I will assume, with both Quine and Davidson, that we have access to information about assent or holding-true, and that we know what physical forces are impinging on the subject's body and from what distal sources.* » (Je souligne.)

34. C'est, à tout le moins, ce que suggère : « *In fact it is clear that it is precisely because of the presence of suitable perceptual experiences that the native assents at all : he assents to 'gavagai' when a rabbit goes by because he sees a rabbit. And we similarly find Davidson suggesting that a particular ascription of belief be made to the subject on the strength of the fact that his 'vision is good and his line of sight favourable': again, this serves as evidence for belief precisely because Davidson is assuming that the subject sees a certain state of affairs; without this assumption the suggested belief ascription would be unjustified* » (McGinn, 1986, p. 365). La référence que Davidson fait à la vision du locuteur est interprétée par McGinn comme si cette vision était la seule chose sur laquelle l'interprète avait besoin de s'appuyer pour attribuer une croyance au locuteur. Dans cette citation, les termes épistémiques, notamment « évidence », sont utilisés pour qualifier l'attribution de croyance et non leur justification, laissant présumer que l'intermédiaire épistémique en est un d'attribution.

mais aussi ce que semble vraisemblablement être l'attitude non individuatrice de tenir une phrase pour vraie pourrait aller à l'encontre du rejet de la dichotomie entre phrases observationnelles et phrases théoriques, puisque, comme le soutient apparemment McGinn, il serait alors possible d'attribuer des attitudes individuatrices, notamment des croyances, sans l'attribution d'autres attitudes individuatrices. Après avoir attribué des états expérientiels convenables au locuteur, l'interprète procède en effet à l'attribution de croyances au regard des différentes données empiriques présentes dans le contexte de l'interprétation. L'attribution d'une croyance ne nécessite pas l'attribution d'autres croyances, la croyance ainsi attribuée est, pour le locuteur, justifiée par son état expérientiel puisque, soutient McGinn, on établit les croyances d'un individu en reconstruisant le processus de leur acquisition et les conséquences pour l'interprétation de la signification des phrases énoncées par le locuteur s'ensuivent de manière directe : l'interprétation radicale ne se distingue pas de l'épistémologie (McGinn, 1986), c'est-à-dire que l'attribution d'une croyance ne nécessite pas l'attribution d'autres croyances (mais seulement d'états expérientiels) et que l'attribution de signification à certaines phrases ne nécessite pas l'attribution de signification aux autres phrases de la langue du locuteur. Vu que l'attribution d'états expérientiels au locuteur est indépendante de l'attribution de croyances et attendu que ces états jouent le même rôle qu'est censée jouer l'attitude non individuatrice de tenir une phrase pour vraie, il semble qu'« étendre le holisme aux attitudes non individuatrices », comme le suggère Laurier, s'accorderait avec le rejet de la dichotomie entre phrases observationnelles et théoriques, mais on se retrouve bien loin des thèses de Davidson.

Conclusion

Les distinctions entre les holismes épistémique et métaphysique, d'une part, et entre les holismes psychologique, psycholinguistique et sémantique de l'autre, ont permis l'approfondissement des types de relations devant figurer dans ceux-ci. On a vu que la formulation du holisme sémantique, lequel indique que les relations entre les phrases sont logiques, laissait présumer qu'il devait en être autant de la relation entre états mentaux au regard des holismes psychologique et psycholinguistique. Si, comme Davidson le laisse entendre, le holisme psycholinguistique fait surface lors du processus de l'interprétation radicale et qu'il n'est pas un holisme épistémique mais un holisme métaphysique comme je l'ai d'abord supposé et ensuite suggéré, la question de savoir si ce holisme concerne toutes les entités mentales et linguistiques, notamment l'attitude de tenir une phrase pour vraie qui fait surface dans le processus de l'interprétation radicale, se pose d'elle-même. On a toutefois vu que la définition de cette attitude n'est pas claire dans les textes de Davidson. J'ai voulu dans ce texte analyser trois définitions de cette attitude proposées par Davidson et reprises par les commentateurs, et explorer les implications qu'elles avaient tant au regard des thèses holistes, notamment le holisme psycholinguistique, que de l'interprétation radicale, quoique dans une moindre mesure.

Cette entreprise, à plusieurs points de vue incomplète, permet de conclure que : 1) les relations causales peuvent être admises dans le holisme psycholinguistique pour autant qu'on accepte que les holismes épistémique et métaphysique puissent ne pas concerner les mêmes entités (bien que Davidson ne puisse pas être aussi prompt à les accepter), 2) admettre ces relations causales dans le holisme psycholinguistique et comprendre l'attitude de tenir une phrase pour vraie comme non individuatrice ne semble pas nuire au rejet de la dichotomie entre phrases d'observation et phrases théoriques, puisqu'une telle nuisance ne surviendrait que si on les incluait en plus dans un holisme épistémique, ce qui n'a pas été le cas ; 3) il n'est pas suffisant de définir l'attitude non individuatrice comme une attitude n'ayant aucun contenu propositionnel, si on ne la distingue pas, au préalable, des états expérientiels. Il semblerait donc que la voie la plus prometteuse concernant l'attitude de tenir une phrase pour vraie est de faire de celle-ci une attitude non individuatrice différente des autres attitudes non individuatrices, comme les états expérientiels.

Il me semble qu'il n'y a pas d'analogie à faire entre, d'une part, le conflit résultant de la présence d'une croyance, comme « Paul croit que l'eau est constituée de deux molécules d'hydrogène et d'une molécule d'oxygène », et de celle d'une attitude de tenir une phrase pour vraie, comme « Paul tient pour vraie "L'eau est constituée de deux molécules d'hydrogène et d'une molécule d'oxygène" », et, d'autre part, entre une croyance et un état expérientiel. Bien que les états expérientiels n'aient aucun rôle dans l'interprétation radicale chez Davidson, on pourrait dire que la principale différence entre ces conflits consiste dans le fait que le contenu des états expérientiels ne peut être l'objet d'un réajustement à la lumière de ce que le locuteur croit. Tandis que, si on prend à la lettre l'assertion davidsonienne selon laquelle l'attitude de tenir une phrase pour vraie est le résultat des significations des phrases de la langue du locuteur et de ses croyances, il devrait y avoir un tel réajustement. Peut-être celui-ci indique-t-il alors qu'il y a une chose telle qu'une relation logique entre les états mentaux et cette attitude mentale ? Cette question obscurcit le problème plus qu'elle ne l'éclaire, car elle demande une redéfinition des propriétés responsables des relations logiques entre états mentaux, une histoire que je ne peux raconter.

Bibliographie

- BonJour, Laurence. 2001. « Toward a Defense of Traditional Foundationalism »
In *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*, sous la direction de
Michael R. DePaul, p. 21-38, Maryland, Rowman and Littlefield.
- Davidson, Donald. 1965. « Theories of Meaning and Learnable Languages ».
In *Inquiries into Truth and Interpretation*, p. 3-15, Oxford, Clarendon
Press.
- _____. 1970. « Semantics for Natural Languages ». In *Inquiries into truth
and interpretations* (2001), p. 55-64, Oxford, Clarendon Press.

- _____. 1973. « Radical Interpretation ». In *Inquiries into Truth and Interpretation* (2001), p. 125-139, Oxford, Clarendon Press.
- _____. 1974. « Belief and the Basis of Meaning ». In *Inquiries into truth and interpretation*, 2001, p. 141-154, Oxford, Clarendon Press.
- _____. 1975. « Thought and Talk ». In *Inquiries into Truth and Interpretation* (2001), p. 155-170, Oxford, Clarendon Press.
- _____. 1977. « Reality Without Reference » in *Inquiries into Truth and Interpretation*, (2001), p. 215-225, Oxford, Clarendon Press.
- _____. 1980. « Toward a Unified Theory of Meaning and Action » *Grazer Philosophische Studien* 11, p. 1-12.
- _____. 1983. « A Coherence Theory of Truth and Knowledge » in *Subjective, intersubjective, objective*, (2001), p. 137-153, Oxford, Clarendon Press.
- _____. 1990a. « Meaning, Truth and Evidence » in *Perspectives on Quine* (1990), sous la direction de Roger F. Gibson, p. 68-79, Oxford, Blackwell.
- _____. 1990b. « The Structure and Content of Truth », *The Journal of Philosophy* 87, p. 279-328, n° 6.
- _____. 1991. « Three Varieties of Knowledge » in *Subjective, intersubjective, objective*, (2001), p. 205-220, Oxford, Clarendon Press.
- Engel, Pascal. 1994. *Davidson et la philosophie du langage. Interrogation philosophique*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Laurier, Daniel. 1994. « Holismes » in *Lire Davidson : interprétation et holisme*, sous la direction de Akeel Bilgrami, p. 133-159, Combas, Édition de l'Éclat.
- McGinn, Collin. 1986. « Radical Interpretation and Epistemology » in *Truth and Interpretation*, (1986) sous la direction de Ernest LePore, p. 356-368, Oxford, Blackwell.
- Quine, W. V. 1999. *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion.
- Quine, Willard Van Orman. 1951. « Two Dogmas of Empiricism » in *From a logical point of view* (1969), p. 20-46, Cambridge, Harvard University Press.
- Root, Michael, et John Wallace. 1982. « Meaning and Interpretation » *Notre Dame. Journal of Formal Logic* 23, n° 2, p. 157-173.

Précis de *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*

Ruwen Ogien

Volume 31, numéro 2, automne 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009813ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009813ar>

[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

Ogien, R. (2004). Précis de *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*. *Philosophiques*, 31 (2), 393–398. <https://doi.org/10.7202/009813ar>

Disputatio

Précis de *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*

RUWEN OGIEŃ

CNRS

ruwen@wanadoo.fr

Le rasoir de Kant est un recueil d'essais écrits entre 1999 et 2003, qui contient l'article donnant le nom à l'ouvrage, paru dans *Philosophiques* en 2001¹. Dans l'introduction, j'insiste sur la modestie de ses ambitions. Je dis que je ne propose aucune théorie nouvelle et que je ne tente même pas de donner un caractère systématique à l'ensemble de mes analyses, qui tournent autour des thèmes du naturalisme et de la normativité. Mais une page plus loin, je me permets de déclarer qu'il faut rejeter l'alternative qui nous est proposée aujourd'hui, de façon de plus en plus insistante dans certains secteurs de la philosophie : ou bien le réductionnisme naturaliste ou bien le réductionnisme normatif. J'ajoute, pour donner un caractère frappant à mon propos, que je rejette le « tout naturel » et le « tout normatif ». C'est une formule malheureuse que je regrette aujourd'hui, car elle ne donne pas une idée correcte de ce qui suit (à ma décharge, je pourrais dire qu'il y a peu de chances de trouver des lecteurs en France si on ne fait pas ce genre de déclaration pompeuse, en philosophie tout au moins). En fait, je ne critique pas le « naturalisme » en général (expression fourre-tout qui veut dire trop de choses différentes pour être discutable) mais seulement certaines thèses particulières dites « naturalistes ».

J'exprime surtout mon insatisfaction à l'égard des explications évolutionnistes appliquées aux phénomènes dits « psychologiques », « sociaux » ou « moraux » sans contester aucunement leur pertinence pour d'autres phénomènes (les caractères physiques des espèces naturelles, etc.) Ce que ces explications proposent, en gros, c'est un schéma de type contrefactuel. Dans le cas des comportements dits « moraux », elles disent : « Si les groupes humains n'avaient pas accordé d'importance à la morale, ils n'auraient pas connu le succès reproductif qui est le leur. »

Il y a toutes sortes de raisons épistémologiques de douter de la validité de ces raisonnements rétrospectifs. Entre autres, il n'existe aucune trace des groupes « immoraux » qui sont supposés ne pas avoir « survécu ». En fait, ce genre d'explication est affaibli du fait qu'elle ne peut pas être étayée par une histoire documentée du processus de sélection ou quelque chose qui y ressemble.

Je conteste aussi une autre manifestation du « naturalisme » très populaire aujourd'hui : la réduction des phénomènes sociaux ou moraux à des phénomènes psychologiques supposés être plus « kacher » du point de vue d'une ontologie physicaliste.

1. *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, Paris-Tel-Aviv, L'Éclat, 2003.

Lorsque je passe à l'analyse de la normativité, le ton est différent, nettement moins critique. En fait, je ne cherche pas à nier le bien fondé du normativisme (s'il existe quelque chose d'assez unifié qui puisse être appelé ainsi), mais à apporter une contribution à notre compréhension de la normativité, en clarifiant certaines divisions (entre le raisonnable et le rationnel, le normatif et l'évaluatif, etc.), certains principes (la charité interprétative, « devoir » implique « pouvoir », etc.) et certains phénomènes dits d'« irrationalité motivée » (prendre ses désirs pour des réalités, nier l'évidence, agir contre son meilleur jugement, etc.)

Cette asymétrie se reflète dans le style, mais aussi dans la structure du livre. Il contient cinq essais à vocation plutôt constructive sur la normativité et trois essais à visée plutôt polémique sur ce naturalisme au sens étroit dont j'ai parlé.

Sarah Stroud, Charles Larmore et Pierre Livet, qui ont eu la générosité d'accepter d'écrire un commentaire, ne s'y sont pas trompés. Ils se sont surtout intéressés aux essais que j'appelle « constructifs » en priorité, même si Pierre Livet a également proposé une critique, très pertinente comme d'habitude, de ma façon de présenter la psychologie évolutionniste. Ce sont ces essais que je vais présenter très rapidement, dans l'état où ils se trouvent dans le livre. Je réserve mes projets d'amendement au chapitre des réponses à mes critiques.

1. Le raisonnable peut justifier (au sens de « donner des raisons pour »), le rationnel, alors que le rationnel ne peut pas justifier le raisonnable. Qu'est-ce que cela veut dire ? Pour la plupart des philosophes qui s'intéressent à la question, la distinction entre le rationnel et le raisonnable appartient au langage quotidien. Nous n'avons, normalement, aucune difficulté à comprendre un énoncé tel que : « leur proposition était parfaitement rationnelle étant donné leur position de force, mais elle n'en était pas moins déraisonnable, scandaleuse même ». Le rationnel est généralement placé du côté de la maximisation des avantages personnels, du calcul des fins et des moyens ; le raisonnable du côté du respect de certaines normes de cohérence, de justice ou d'équité (impartialité ; traitement similaire des cas similaires, etc.). Je défends l'idée que le raisonnable peut jouer le rôle d'un principe de justification de rang supérieur (un « méta-principe », si on veut) qui permet de sélectionner les justifications de rang inférieur, les justifications rationnelles, entre autres. Il peut arriver que, placés du point de vue du raisonnable, nous en venions à accorder une certaine importance au rationnel, mais cela n'est pas nécessairement le cas. Il est parfois impossible de trouver une justification raisonnable à nos actions rationnelles. Finalement, il apparaît que le raisonnable est un principe de justification plus général que le rationnel. C'est pour cette raison que le raisonnable peut justifier le rationnel, alors que le rationnel ne peut pas justifier le raisonnable.

2. Il ne faut pas exagérer la portée ou les pouvoirs du principe dit de « charité interprétative » qui recommande de ne pas attribuer trop de croyances illogiques ou irrationnelles à soi-même ou à autrui. Certains philosophes semblent penser que ce principe pourrait bien être une sorte de remède universel aux maux de la philosophie de l'esprit ou de l'action. Le principe de charité permettrait, entre autres, de résoudre le problème de la sous-détermination observationnelle des attributions d'états mentaux (c'est-à-dire, de répondre à la question : qu'est-ce qui nous autorise à attribuer tels ou tels désirs ou telles ou telles croyances à nous-mêmes ou à autrui ?), ou de donner une signification aux cas centraux d'irrationalité motivée (prendre ses désirs pour des réalités, nier l'évidence, mentir à soi-même, agir à l'encontre de son meilleur jugement, etc.) En réalité, aucune des versions du principe de charité ne permet de résoudre le problème de la sous-détermination observationnelle des attributions d'états mentaux. Le principe permet d'exclure toutes les attributions de croyances qui ne respectent pas le principe, mais il ne permet pas de départager deux attributions de croyances en conflit qui respectent également le principe. D'autre part, le principe de charité dans ses versions fortes exclut la possibilité de l'irrationalité motivée. Par conséquent, si on croit à la possibilité de l'irrationalité motivée, on ne peut pas endosser une version forte du principe de charité.
3. Les philosophes ont toujours eu du mal à définir la rationalité. Mais ils n'ont jamais été avares d'exemples d'irrationalité. Parmi ces exemples, la faiblesse de la volonté, comprise comme action intentionnelle allant à l'encontre du meilleur jugement de l'agent, est considérée comme l'un des plus frappants : si on est rationnel, on ne peut pas agir intentionnellement contre son meilleur jugement. Je me range aux côtés des quelques (rares) philosophes pour qui la faiblesse de la volonté n'est pas toujours ou pas nécessairement irrationnelle. La force de volonté n'est pas toujours une vertu et la faiblesse de volonté n'est pas toujours un vice. Lorsque les projets d'un agent sont mauvais (moralement répugnants ou irrationnels), il est bon (moralement appréciable ou rationnel) que sa volonté soit faible, afin qu'il ne puisse pas les réaliser.
4. Certains philosophes considèrent que le principe ou, plus exactement, la méta-norme « Devoir implique pouvoir » est inattaquable. En vertu de quoi exactement ? De l'existence d'une relation « analytique », « logique », ou « conceptuelle » entre les termes « devoir » et « pouvoir » ? Mais s'il existait une relation de ce genre, une phrase telle que « Un débiteur a le devoir de rembourser ses dettes même s'il n'en a pas le pouvoir » serait dépourvue de sens, ce qui n'est évidemment pas le cas. Ce qui donne à la maxime « devoir implique pouvoir » son caractère inattaquable, c'est plutôt, à mon avis, qu'elle est fondée sur un principe moral auquel nous ne sommes pas prêts à renoncer, un principe

que j'appelle d'« humanité », lequel nous recommande de ne pas formuler des normes exigeantes au point d'être cruelles ou inhumaines. « Devoir implique pouvoir » n'est pas la seule méta-norme qui puisse servir de critère de sélection des normes. Il en existe au moins une autre qui, me semble-t-il, n'a pas reçu le degré d'attention qu'elle méritait. Il est permis de dire que c'est à elle que Kant fait référence lorsqu'il écrit : « Un commandement ordonnant à chacun de chercher à se rendre heureux serait une sottise ; car on n'ordonne jamais à quelqu'un ce qu'il veut déjà inévitablement de lui-même ». Cette méta-norme semble exclure la possibilité de normes qui nous obligerait à chercher à obtenir ce que nous voulons de toute façon et de normes dérivées qui nous interdiraient de chercher à obtenir ce que nous ne voulons en aucun cas. C'est elle que j'appelle « rasoir de Kant ». À la différence de « Devoir implique pouvoir », cette méta-norme n'est pas justifiée par un principe d'humanité, mais par un principe de parcimonie, lequel nous demande d'éliminer les normes superflues. Je défends l'idée que ces deux grands principes de sélection des normes, humanité et parcimonie, peuvent entrer en conflit. J'essaie aussi d'expliquer le fait que nos théories morales sont souvent instables en invoquant l'existence de ce conflit entre principe d'humanité et principe de parcimonie.

5. Certains philosophes ne voient aucun inconvénient à utiliser indifféremment les termes « norme » et « valeur » ou « normatif » et « évaluatif ». Pour eux, ces expressions sont quasi-synonymes. Elles appartiennent à la même famille : celle des expressions qui nous disent ce qui *doit être* par opposition à celles qui nous disent ce qui *est*.

Il existe pourtant toutes sortes de raisons de séparer nettement les énoncés normatifs d'une part et les énoncés évaluatifs de l'autre. J'en ai recensé un certain nombre et ajouté d'autres qui, je crois, n'avaient pas été proposées jusqu'à présent. Voici la liste.

1. *Forme*. Les énoncés évaluatifs contiennent des prédicats spécifiques qu'on peut appeler « appréciatifs » ou « dépréciatifs » (« bien », « mal », « beau », « laid », « meilleur », « pire », « honnête », « honteux », « généreux », « crapuleux », « hideux », « harmonieux », etc.) ; les énoncés normatifs contiennent des expressions déontiques (« obligatoire », « permis », « interdit »).
2. *Degrés*. Les prédictions évaluatives admettent des degrés. Les prédictions normatives n'en admettent pas. On peut dire que les crimes du tueur de vieilles dames du 18^e arrondissement sont « de plus en plus crapuleux » mais pas « de plus en plus interdits ».
3. *Minces/épais* : Les prédicats évaluatifs se divisent en « minces » ou sans composante descriptive (« bien », « mal », « meilleur », « pire », etc.) et « épais » ou à composante descriptive (« répugnant », « dégoûtant »,

« dangereux », « honnête », « courageux », « effrayant », etc.). Il n'existe pas de division de ce genre en ce qui concerne les prédicats normatifs. Il y a des prédicats normatifs minces (« obligatoire », « permis », « interdit »), mais pas de prédicats normatifs épais.

4. *Émotions*. Il peut exister entre certains prédicats évaluatifs (« effrayant », « dégoûtant », etc.) et certains termes d'émotions (peur, dégoût, etc.) une relation de dépendance logique qui n'a pas d'équivalent dans le cas des termes normatifs.
5. *Prédicats/opérateurs*. Les expressions déontiques telles que « être obligatoire », « être permis », « être interdit » peuvent être traitées comme des prédicats qui renvoient à des propriétés (« Fumer dans le métro est interdit ») ou comme des sortes d'*opérateurs* qui portent sur des phases (« Il est interdit de fumer dans le métro »). Les expressions évaluatives comme « être généreux », « être crapuleux » doivent être traitées comme des prédicats qui renvoient à des propriétés.
6. *Domaine d'application*. Le domaine d'application des prédicats normatifs est plus étroit que celui des prédicats évaluatifs. Les normatifs s'appliquent aux actions humaines intentionnelles exclusivement. Pour être complet, un énoncé normatif doit faire référence à un agent, spécifier un type d'action obligatoire, permise ou interdite, et des circonstances. L'action ne doit être ni nécessaire ni impossible. Les évaluatifs s'appliquent aux actions mais aussi aux croyances, aux émotions, au caractère, à certains objets ou événements naturels, bref, à toutes sortes de choses dont il ne dépend pas de nous qu'elles soient ou pas. De plus, les évaluatifs peuvent s'appliquer à ce qui est nécessaire ou impossible.
7. *Naturel/ non naturel*. Il est parfaitement légitime de se demander si un prédicat évaluatif tel que « courageux » peut être entièrement *réduit* à une liste de traits descriptifs naturels (prise de risque, endurance, maîtrise face au danger, etc.), ou s'il ne vaut pas mieux se contenter de dire que « courageux » *implique* certains traits descriptifs naturels (pas toujours faciles à identifier d'ailleurs : comment définir « courage » reste une question ouverte). En revanche, la question de savoir si les prédicats normatifs sont réductibles à des traits descriptifs naturels ne semble pas avoir de signification précise.
8. *Direction d'ajustement*. La direction d'ajustement des évaluatifs va de l'esprit au monde; celle des normatifs du monde à l'esprit.
9. *Vrai/faux*. À la différence des énoncés normatifs, les évaluatifs peuvent être réputés vrais ou faux.
10. *Justification*. Les valeurs peuvent justifier les normes, mais les normes ne peuvent pas justifier les valeurs.
11. *Surérogation*. Le cas des actions surérogatoires montre qu'il peut y avoir une bifurcation entre l'évaluatif et le normatif, en ce sens qu'une

augmentation de la valeur d'une action n'entraîne pas nécessairement une augmentation concomitante de l'obligation de l'accomplir.

Personnellement, je privilégie le critère du domaine d'application (critère 6) : les normatifs s'appliquent ou, plus exactement, ne devraient s'appliquer en principe qu'aux actions humaines intentionnelles, c'est-à-dire à ce qui peut être objet de choix ou de volonté, à ce qui n'est ni *nécessaire* ni *impossible*. La portée des prédicats évaluatifs est plus large. Ils ne s'appliquent pas qu'aux actions et peuvent s'appliquer à ce qui est nécessaire ou impossible. Ce critère est, à mon avis, le plus riche de conséquences. Mais il est, comme tous les autres, exposé à différentes objections. J'essaie de montrer comment il est possible d'y répondre pour aboutir, finalement, à une distinction forte entre l'évaluatif et le normatif.

Le normatif et l'évaluatif

CHARLES LARMORE

Université de Chicago

Dans son livre pénétrant et admirable, *Le rasoir de Kant*,¹ Ruwen Ogien plaide pour une conception de la rationalité susceptible d'éviter les deux extrêmes du « tout naturel » et du « tout normatif ». Le premier point de vue, le réductionnisme naturaliste, conçoit les principes et les valeurs régissant nos croyances et nos actions comme de simples stratégies développées au cours de l'évolution humaine et nous permettant de mieux nous adapter à l'environnement physique et social. Nos jugements concernant ce que nous avons raison de croire ou de faire ne seraient à proprement parler ni vrais ni faux, comme s'il existait quelque ordre de raisons, indépendant de notre pensée, auquel nous voudrions les conformer. Au contraire, ces jugements ne font, aux yeux du naturaliste pur et dur, qu'exprimer le désir que chacun se comporte de la façon indiquée, et l'autorité générale dont ils peuvent éventuellement jouir se ramène à ce que certaines formes de conduite s'avèrent nécessaires pour la coordination des activités du groupe. Pour le réductionnisme naturaliste, il s'agit justement d'expliquer la notion de raison dans le langage des sciences naturelles, c'est-à-dire en n'invoquant que des facteurs purement physiques ou psychologiques.

Ce parti pris pour le « tout naturel » recèle, selon Ogien, une « incohérence fondamentale » (10, 122). Le naturalisme constitue une position philosophique que ses partisans, on le présume, croient avoir des raisons d'approuver. Mais, objecte Ogien, « ces raisons, le naturalisme ne peut pas nous les donner ». Bien qu'il me cite ici très aimablement à l'appui, je ne peux pas partager un tel verdict. Le naturaliste n'a aucun besoin de nier que des croyances ou des actions peuvent être justifiées, ou de renoncer lui-même à

1. R. Ogien, *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique* (Paris : L'Éclat, 2003). Les références à ce livre seront données dans le texte.

Le normatif et l'évaluatif

Charles Larmore

Volume 31, numéro 2, automne 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009814ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009814ar>

[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

Larmore, C. (2004). Le normatif et l'évaluatif. *Philosophiques*, 31 (2), 398–402.
<https://doi.org/10.7202/009814ar>

augmentation de la valeur d'une action n'entraîne pas nécessairement une augmentation concomitante de l'obligation de l'accomplir.

Personnellement, je privilégie le critère du domaine d'application (critère 6) : les normatifs s'appliquent ou, plus exactement, ne devraient s'appliquer en principe qu'aux actions humaines intentionnelles, c'est-à-dire à ce qui peut être objet de choix ou de volonté, à ce qui n'est ni *nécessaire* ni *impossible*. La portée des prédicats évaluatifs est plus large. Ils ne s'appliquent pas qu'aux actions et peuvent s'appliquer à ce qui est nécessaire ou impossible. Ce critère est, à mon avis, le plus riche de conséquences. Mais il est, comme tous les autres, exposé à différentes objections. J'essaie de montrer comment il est possible d'y répondre pour aboutir, finalement, à une distinction forte entre l'évaluatif et le normatif.

Le normatif et l'évaluatif

CHARLES LARMORE

Université de Chicago

Dans son livre pénétrant et admirable, *Le rasoir de Kant*,¹ Ruwen Ogien plaide pour une conception de la rationalité susceptible d'éviter les deux extrêmes du « tout naturel » et du « tout normatif ». Le premier point de vue, le réductionnisme naturaliste, conçoit les principes et les valeurs régissant nos croyances et nos actions comme de simples stratégies développées au cours de l'évolution humaine et nous permettant de mieux nous adapter à l'environnement physique et social. Nos jugements concernant ce que nous avons raison de croire ou de faire ne seraient à proprement parler ni vrais ni faux, comme s'il existait quelque ordre de raisons, indépendant de notre pensée, auquel nous voudrions les conformer. Au contraire, ces jugements ne font, aux yeux du naturaliste pur et dur, qu'exprimer le désir que chacun se comporte de la façon indiquée, et l'autorité générale dont ils peuvent éventuellement jouir se ramène à ce que certaines formes de conduite s'avèrent nécessaires pour la coordination des activités du groupe. Pour le réductionnisme naturaliste, il s'agit justement d'expliquer la notion de raison dans le langage des sciences naturelles, c'est-à-dire en n'invoquant que des facteurs purement physiques ou psychologiques.

Ce parti pris pour le « tout naturel » recèle, selon Ogien, une « incohérence fondamentale » (10, 122). Le naturalisme constitue une position philosophique que ses partisans, on le présume, croient avoir des raisons d'approuver. Mais, objecte Ogien, « ces raisons, le naturalisme ne peut pas nous les donner ». Bien qu'il me cite ici très aimablement à l'appui, je ne peux pas partager un tel verdict. Le naturaliste n'a aucun besoin de nier que des croyances ou des actions peuvent être justifiées, ou de renoncer lui-même à

1. R. Ogien, *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique* (Paris : L'Éclat, 2003). Les références à ce livre seront données dans le texte.

faire appel à des raisons ; son dessein est plutôt d'analyser, à l'intérieur d'une conception du monde définie par les sciences naturelles, ce que peut réellement signifier la notion de justification. Ainsi propose-t-il d'ordinaire d'identifier des raisons à des états psychologiques, aux préférences que nous aurions à penser ou à agir d'une certaine façon, et surtout aux préférences « de deuxième ordre » consistant à désirer penser ou agir de la sorte, même si nous ne le voulions pas.² À cela, rien d'incohérent, me paraît-il. N'empêche — et voici ma propre objection — que cette analyse, une fois pleinement assumée, semble destinée à miner toute confiance que nous pourrions avoir dans l'objectivité des raisons : quelle sorte d'autorité une raison peut-elle posséder pour notre conduite, si cette autorité se réduit finalement à celle que nous préférons lui accorder ? À mon avis, le naturalisme ne souffre pas tant de son incohérence que de son incapacité de rendre justice au sentiment commun d'avoir découvert des raisons, car, pour être l'objet d'une découverte, une raison doit exister indépendamment de notre propre état d'esprit³.

Je suis toutefois plus radicalement en désaccord avec l'hostilité d'Ogien à l'égard du point de vue antithétique surnommé le « tout normatif ». Parfois, il décrit cette position d'une façon qu'aucun penseur contemporain ne serait, à ma connaissance, enclin à endosser, comme lorsqu'il suggère que le normativiste acharné ne voit pas de « différence profonde entre le “doit” qui s'applique à l'action humaine et le “doit” de la loi naturelle... » (10). Or, chacun l'admet aujourd'hui, les lois de la logique ou la loi morale constituent des « lois » dans un sens bien différent de celui où l'on parle, par exemple, de la loi gravitationnelle. En effet, seules les premières sont des lois au sens authentiquement « normatif » du terme, car il s'agit d'exigences auxquelles ceux qui y sont sujets peuvent, par ignorance ou par inclination, omettre de se conformer.

Non, le genre de normativisme auquel Ogien veut en réalité s'opposer n'est pas si extravagant qu'il manque d'adhérents actuels. (Je me place moi-même dans le camp attaqué). L'enjeu véritable est la façon dont il faut comprendre la rationalité, et la position en cause se caractérise par deux thèses principales, dont Ogien accepte la première, mais non la seconde. On commence par rejeter le programme naturaliste visant à expliquer ce qu'est une raison par référence seulement à la conception scientifique du monde, rejet qu'Ogien paraît partager. Mais on soutient aussi, plus positivement, que c'est la normativité des raisons qui fait obstacle à toute réduction naturaliste, et voilà le point devant lequel Ogien regimbe. À son avis, les considérations auxquelles répond la rationalité, dans nos croyances, nos sentiments, et nos actions, se divisent en deux grandes catégories distinctes — d'une part, le normatif, mais de l'autre, l'évaluatif. Tout le chapitre V de son livre est consacré à la défense de cette distinction.

2. C'est là l'essentiel de l'analyse d'Allan Gibbard, *Sagesse des choix, justesse des sentiments*, qu'Ogien regarde à juste titre comme le paradigme de l'option naturaliste (voir chap. 7).

3. Voir Larmore, « La connaissance morale », dans *Le réalisme moral*, R. Ogien (dir.), Paris : PUF, 1999, pp. 382-419.

Ogien, il faut le souligner, n'en vient pas à distinguer entre ces deux espèces de raisons à cause d'une définition artificiellement étroite du normatif. Au contraire, il comprend le normatif comme équivalent à « ce qui *doit être* par opposition à ... ce qui *est* » (95) — définition tout à fait irréprochable. Et l'évaluatif, comment le conçoit-il ? Ce qu'il appelle la forme d'une proposition évaluative en fournit le meilleur indice. Alors que les énoncés normatifs font usage d'expressions *déontiques* (« obligatoire », « permis », « interdit »), les énoncés évaluatifs contiendraient des prédicats *appréciatifs* ou *dépréciatifs* (95), c'est-à-dire des termes tels que « bien » et « mal », ou leurs cousins plus descriptifs, plus *épais*, tels que « honnête » ou « généreux », « crapuleux » ou « avare ». À partir de ce contraste initial, Ogien développe une série de critères selon lesquels les deux catégories, le normatif et l'évaluatif, s'opposent l'une à l'autre, le plus important étant à ses yeux leur domaine d'application. Les prédicats normatifs ne s'appliquent réellement qu'aux actions intentionnelles, que l'individu peut choisir de faire quand il le veut, tandis que les prédicats évaluatifs ont une portée plus large : non seulement les actions, mais aussi les croyances ou les émotions, lesquelles ne dépendent pas directement de notre volonté (97, 119).

Loin de moi l'idée de contester l'avantage à faire des distinctions. La philosophie, vu sa soif invétérée de généraliser, a certainement besoin de distinguos, notamment dans le traitement des phénomènes auxquels Ogien s'intéresse. Dire d'une action qu'elle est obligatoire n'équivaut certainement pas à dire qu'elle est bien, et la manière dont les actions, les croyances, et les sentiments se laissent gouverner par la raison comporte des différences notables. Toujours est-il qu'une distinction fondamentale entre le normatif et l'évaluatif me paraît intenable, puisqu'elle méconnaît le caractère essentiellement normatif de tout ce qui a le statut de raison. Qu'est-ce, en effet, que le bien, qu'il s'agisse du bien suprême, ou d'une action ou d'un sentiment qualifié de « bien » ? C'est ce qu'on a raison de désirer. Sans doute est-ce par cette référence incontournable au désir que le langage des valeurs se distingue de celui des obligations, surtout si l'on comprend celles-ci, à la suite de Kant, comme des obligations catégoriques. Mais — pour poursuivre mon objection — qu'est-ce qu'avoir une raison de désirer une chose si ce n'est qu'on *devrait* la désirer ? Toute raison, qu'elle soit une raison de croire ceci ou de faire cela, est de nature normative : elle indique ce qu'on devrait croire ou faire. Voilà, à mon avis, l'argument principal en faveur de l'optique du « tout normatif ». La rationalité, quel que soit son champ, est la capacité de répondre à des raisons, et les raisons font connaître comment on devrait penser, agir, et tout simplement vivre.

Ce normativisme global, je viens de l'effleurer, ne manque pas de moyens d'intégrer la distinction entre l'obligatoire et le bien, ou, plus généralement (selon la terminologie consacrée) la distinction entre des prédicats déontiques et axiologiques. Il suffit d'exposer les différents rapports sous lesquels des raisons, toujours normatives de par leur essence, peuvent s'appliquer à la conduite. Si l'obligatoire se distingue par son accent impératif, c'est qu'il désigne ce qu'on

devrait faire, qu'on le souhaite ou non, alors que le bien — de caractère attractif plutôt qu'impératif — revient précisément à ce qu'on devrait désirer : au fond, le bien est le désirable⁴. Bref, le normatif, défini à la manière d'Ogien lui-même comme ce qui « doit être », ne coïncide pas avec le déontique, au sens de l'obligatoire, qui s'adresse à l'individu indépendamment de son désir éventuel de l'accomplir. Non que toute obligation soit catégorique, tant s'en faut. J'ai justement choisi cette dernière formulation afin de pouvoir distinguer ensuite entre les obligations (catégoriques) s'imposant sans égard aux désirs existants de l'individu et celles (instrumentales) qui s'appliquent en vertu de ce qu'il désire déjà, même si elles prescrivent néanmoins un certain comportement, non comme désirable à son tour, mais comme nécessaire ou obligatoire pour satisfaire ses désirs donnés.

En remplaçant à l'intérieur du normatif la distinction entre l'obligatoire et le bien, j'ai fait davantage que d'échanger un vocabulaire contre un autre. Je crois qu'en procédant ainsi, à l'encontre de la stratégie préconisée par Ogien, nous devenons en mesure de mieux comprendre le caractère véritable de cette distinction. Aussi voudrais-je modifier à plusieurs égards les différentes façons plus spécifiques dont il entend opposer l'une à l'autre les deux notions en cause. Prenons, par exemple, le critère appelé « direction d'ajustement ». Selon Ogien, les énoncés évaluatifs visent à s'ajuster au monde, à saisir certains aspects attrayants ou mauvais des choses, alors que les énoncés normatifs — en évoquant, non ce qui est, mais ce qui doit être — annoncent comment il faut ajuster le monde aux exigences qu'ils formulent (97, 115sq.). Or cette antithèse ne peut que s'effondrer, une fois admis que le bien et le mal consistent en ce qu'on devrait désirer ou repousser. En fait, il est plus exact de dire que les notions de l'obligatoire et du bien comportent chacune les deux directions d'ajustement à la fois, dans la mesure où elles servent toutes les deux à signaler des raisons (fonction descriptive) et à indiquer par là ce qu'on devrait faire (fonction pratique).

Puis, il y a la différence entre le normatif et l'évaluatif à laquelle Ogien attache tant d'importance — à savoir, leur domaine d'application, et je veux conclure par quelques remarques à ce sujet. Les prédicats normatifs, dit-il, ne s'appliquent qu'à ce qui dépend de notre volonté, en vertu du principe « devoir implique pouvoir », alors que les prédicats évaluatifs conviennent, non seulement aux actions intentionnelles, mais aussi à ce qui ne saurait être un objet de choix, comme les croyances et les sentiments. À l'évidence, ce contraste n'est convaincant que dans la mesure où l'est le principe qui le soutient, principe dont Ogien admet qu'il n'est pas « intangible » (109). Mais le hic est plutôt que « devoir implique pouvoir » n'est pas univoque. Ce que nous « pouvons » est conditionnel : il y a très peu de choses que nous pouvons accomplir, simplement en le voulant, et, suivant que certaines conditions sont remplies, indépendamment de notre volonté, notre pouvoir change d'étendue. Même dans le domaine des

4. Voir la discussion chez Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, I. 9.

actions intentionnelles, nous ne réussissons à faire quelque chose — à traverser la rue, à lever la main — que si les circonstances sont favorables, si nous avons par exemple l'usage de nos membres. Quant à la croyance, il ne suffit pas de vouloir croire pour croire effectivement, cela est sûr. Mais il est dans notre pouvoir de croire quelque chose si nous prêtons attention aux raisons qui le justifient, et c'est dans ce sens qu'on dit couramment et à juste titre qu'un individu *devrait* croire ceci ou cela. Ici comme ailleurs, la vérité se trouve du côté d'un normativisme global.

Principes normatifs ou pragmatiques, et pondération des arguments

PIERRE LIVET

Université d'Aix-en-Provence

Ruwen Ogien adopte généralement la stratégie suivante (dans ce livre comme dans les précédents) : il prend à chaque fois une thèse forte (internalisme des raisons morales, modularité massive, évolutionnisme, plaidoyer pour ne pas éliminer l'acrasie comme simple absence de rationalité, etc.); il montre que les arguments avancés en faveur de cette thèse forte sont attaquables. Il sous-entend qu'une thèse forte devrait avoir des arguments forts, capables non seulement de résister à ces attaques, mais de les réduire à néant. Il suggère alors que la thèse forte n'a pas les moyens de ses prétentions, et que l'on pourrait donc envisager comme plus plausible une version (qui devra être faible) de la thèse qui inspire les contre-arguments.

Je me trouve en parfait accord avec la plupart des thèses qui ont la faveur de Ruwen Ogien (réalisme moral modéré, différence entre les valeurs et les normes tenant au rapport des normes à l'action, etc.). Mes critiques ne pourront donc porter que sur deux points : la thèse forte soutenue dans ce livre par Ruwen Ogien, selon laquelle nous avons besoin en éthique de méta-normes comme « devoir implique pouvoir », comme un principe de parcimonie (« inutile d'obliger les gens à faire ce qu'ils désirent déjà faire, inévitablement »); les insuffisances de la méthode que je viens de rappeler.

- I. Le principe de « devoir implique pouvoir » ne me paraît pas permettre un bon traitement de ce qu'on appelle les cas d'obligation contraire au devoir. Ainsi, quand j'ai heurté quelqu'un, je dois m'excuser. Or ma première obligation est de ne pas heurter mes voisins. Une fois que j'ai agi contrairement à cette obligation, je dois m'excuser. Évidemment je ne peux plus satisfaire l'obligation initiale. Celle-ci est-elle pour autant absente ? Il ne le semble pas. Ruwen Ogien utilise des situations de ce genre pour conclure que « devoir implique pouvoir » n'est pas une implication conceptuelle, mais bien un principe normatif. Mais ce principe pris à la lettre n'est pas correct. Dans la situation évoquée, mon obligation subsiste, pour la pratique passée et pour la pratique future, et surtout, elle a même encore

Principes normatifs ou pragmatiques, et pondération des arguments

Pierre Livet

Volume 31, numéro 2, automne 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009815ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009815ar>

[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

Livet, P. (2004). Principes normatifs ou pragmatiques, et pondération des arguments. *Philosophiques*, 31 (2), 402–405. <https://doi.org/10.7202/009815ar>

actions intentionnelles, nous ne réussissons à faire quelque chose — à traverser la rue, à lever la main — que si les circonstances sont favorables, si nous avons par exemple l'usage de nos membres. Quant à la croyance, il ne suffit pas de vouloir croire pour croire effectivement, cela est sûr. Mais il est dans notre pouvoir de croire quelque chose si nous prêtons attention aux raisons qui le justifient, et c'est dans ce sens qu'on dit couramment et à juste titre qu'un individu *devrait* croire ceci ou cela. Ici comme ailleurs, la vérité se trouve du côté d'un normativisme global.

Principes normatifs ou pragmatiques, et pondération des arguments

PIERRE LIVET

Université d'Aix-en-Provence

Ruwen Ogien adopte généralement la stratégie suivante (dans ce livre comme dans les précédents) : il prend à chaque fois une thèse forte (internalisme des raisons morales, modularité massive, évolutionnisme, plaidoyer pour ne pas éliminer l'acrasie comme simple absence de rationalité, etc.); il montre que les arguments avancés en faveur de cette thèse forte sont attaquables. Il sous-entend qu'une thèse forte devrait avoir des arguments forts, capables non seulement de résister à ces attaques, mais de les réduire à néant. Il suggère alors que la thèse forte n'a pas les moyens de ses prétentions, et que l'on pourrait donc envisager comme plus plausible une version (qui devra être faible) de la thèse qui inspire les contre-arguments.

Je me trouve en parfait accord avec la plupart des thèses qui ont la faveur de Ruwen Ogien (réalisme moral modéré, différence entre les valeurs et les normes tenant au rapport des normes à l'action, etc.). Mes critiques ne pourront donc porter que sur deux points : la thèse forte soutenue dans ce livre par Ruwen Ogien, selon laquelle nous avons besoin en éthique de méta-normes comme « devoir implique pouvoir », comme un principe de parcimonie (« inutile d'obliger les gens à faire ce qu'ils désirent déjà faire, inévitablement »); les insuffisances de la méthode que je viens de rappeler.

- I. Le principe de « devoir implique pouvoir » ne me paraît pas permettre un bon traitement de ce qu'on appelle les cas d'obligation contraire au devoir. Ainsi, quand j'ai heurté quelqu'un, je dois m'excuser. Or ma première obligation est de ne pas heurter mes voisins. Une fois que j'ai agi contrairement à cette obligation, je dois m'excuser. Évidemment je ne peux plus satisfaire l'obligation initiale. Celle-ci est-elle pour autant absente ? Il ne le semble pas. Ruwen Ogien utilise des situations de ce genre pour conclure que « devoir implique pouvoir » n'est pas une implication conceptuelle, mais bien un principe normatif. Mais ce principe pris à la lettre n'est pas correct. Dans la situation évoquée, mon obligation subsiste, pour la pratique passée et pour la pratique future, et surtout, elle a même encore

un rôle quant au présent. Elle guide ma révision de l'ordre des obligations. Si je fais passer l'obligation de m'excuser (qui n'était même pas présente avant que j'aie heurté cette personne) avant l'obligation de ne pas heurter, je ne mets cette obligation qu'à un second rang provisoire. Je contracte ainsi une obligation dérivée, qui consiste à remettre les choses en ordre une fois que je me suis excusé. Mais au moment où je heurte mon voisin, je suis non seulement dans l'obligation de m'excuser, ce qui implique de faire passer temporairement au premier rang cette obligation de m'excuser qui était très marginale, voire absente jusque là, mais aussi dans l'obligation de restaurer dans le futur immédiat (y compris au moment où je fais mes excuses) à son premier rang l'obligation de ne pas heurter mon voisin. Ainsi, au seul moment où l'obligation initiale est suspendue par le fait (j'ai heurté mon voisin), donc au moment où je ne peux pas la satisfaire, elle a encore cependant un rôle normatif, et elle reste donc un devoir, qui, bloqué dans son application pratique immédiate, a cependant toujours un rôle dans la révision de mon agenda d'obligations.

« Devoir implique pouvoir » ne peut donc pas être une méta-norme, c'est-à-dire une norme morale qui sélectionne toutes les normes candidates à être des normes morales. C'est simplement une norme pragmatique, qui donne à des normes morales temporairement bloquées dans leur application un autre rôle, celui de guider la révision de l'agenda de nos obligations.

Le principe de parcimonie n'a aussi que ce même statut de norme pragmatique. Ruwen Ogien le reconnaît d'ailleurs. Ce que nous désirons déjà faire, il est inutile de nous l'imposer comme obligation. Certes, c'est inutile, mais ce n'est pas immoral. Ruwen Ogien admet que « obliger quelqu'un à faire ce qu'il veut ne serait pas moralement injuste (p. 91) ». Mais alors ce principe de parcimonie n'est pas une méta-norme morale. Sinon, dès que je désirerais effectivement et inévitablement quelque chose, sa qualification morale d'obligation disparaîtrait. Or la solution de ce problème est la même que précédemment : parfois l'obligation n'a pas à avoir d'effet pratique en tant qu'obligation, puisqu'il est impossible de discerner cet effet pratique de celui du commandement de l'obligation. Ici, au lieu de bloquer l'application de l'obligation, on la rend indiscernable de l'effet de nos désirs. Mais cela ne doit nullement éliminer son rôle de guide dans l'agenda de nos devoirs.

Nous n'avons donc pas affaire à deux principes, mais au même, et qui est en un sens opposé aux deux formulations « devoir implique pouvoir », et « il est inutile d'ordonner à quelqu'un ce qu'il veut ». Le mieux serait de le formuler comme un principe de priorité du moral sur le pragmatique, même en cas d'impossibilité pragmatique : les conditions pragmatiques ne sont pas de nature à éliminer des obligations morales, mais au plus à détourner temporairement les modalités de leur influence.

Il n'est même pas possible d'éliminer le rôle purement épistémique de ce principe, qui consiste à mentionner l'existence, dans la liste de

nos obligations, de ce devoir, sous prétexte qu'il faudrait appliquer un rasoir d'Occam dans le domaine kantien. Ne plus mentionner ce devoir parce qu'il est appliqué en toutes circonstances serait en fait changer notre accès épistémique à la hiérarchie des valeurs, et cela pourrait avoir des conséquences désastreuses sur le soutien à d'autres devoirs, qui, eux, ne sont pas inévitablement satisfaits.

Le principe de parcimonie se justifie comme principe moral seulement si on le comprend dans le cadre du problème du mode de publicité des obligations morales. Devant des acteurs qui satisfont les obligations morales (peut-être en suivant leurs désirs, peut-être en suivant des obligations, mais toujours librement), nous n'avons pas à leur rappeler pré-tentivement et sans cesse qu'ils doivent remplir ces devoirs. Mais c'est alors simplement un principe d'une société « décente », qui évite autant que possible les humiliations injustifiées.

- II. Comme exemple des incertitudes auxquelles peut mener la méthode utilisée généralement par Ruwen Ogien, je citerai ses arguments sceptiques vis-à-vis des tentatives d'explication évolutionniste des sentiments moraux (même si je partage ce scepticisme). Contre Gibbard, Ogien rappelle que nous sommes incapables de faire un bilan complet de ce que pourraient être les avantages pour la survie et le développement d'une société de son utilisation des rapports complémentaires entre la honte et la culpabilité d'un côté, le ressentiment de l'autre. En revanche, contre l'idée d'un « module de détection des tricheurs » de Tooby et Cosmides, Ogien rappelle qu'il y a tout de même 25 % de personnes qui se trompent dans le test proposé, et que la présence d'une capacité à détecter les tricheurs dans 75 % de la population est insuffisante pour supposer un mécanisme de sélection évolutive. Ce mécanisme devrait être efficace à 100 % (p. 173). C'est une erreur. Des combinaisons de diverses fréquences de sous-populations (du type 75 %-25 %) sont souvent des stratégies évolutionnairement stables.

Les explications évolutionnaires peuvent avoir deux rôles opposés, qui n'impliquent pas les mêmes exigences. Le premier, très exigeant et très rarement rempli, est de fournir un mécanisme évolutionnaire dont on puisse apporter des preuves qu'il a réellement fonctionné. Le second, à l'autre extrême, est simplement de construire un modèle stylisé qui montre la possibilité d'une explication évolutionnaire pour rendre compte par des concepts moins exigeants de situations décrites dans les termes de concepts plus exigeants. Gibbard propose un dosage très subtil d'interactions, d'émotions, et de publicité collective de la reconnaissance de normes (toutes choses descriptives, même si cette confession de reconnaissance des normes fait référence à du normatif), et ce dosage a cette fonction conceptuelle. Il est curieux que Ruwen Ogien lui oppose l'impossibilité d'un calcul effectif (dans le monde réel), alors que par ailleurs

il accepte ce qu'il nomme « l'argument sophistique » : s'il est raisonnable de parfois agir selon son meilleur jugement, c'est parce que parfois cette action se trouve en fait — aux yeux de tiers — rationnelle. Mais la probabilité que nous nous trouvions dans de telles situations est très faible.

À tout le moins, on ne peut l'encourager que dans beaucoup moins de 25 % des cas, et elle ne pourrait donc être rationalisée que par une stratégie évolutionnairement stable qui soit faite d'une mixture de probabilités. Je ne suis pas un adepte de l'utilisation du formalisme des probabilités dans ces domaines, mais, à tout le moins, il serait raisonnable de ne pas ranger toutes les normes morales auxquelles on peut penser au même rang de normalité. Ce sont des réflexions sur ces pondérations — pondérations des arguments et pondération des normes — qui me semblent faire défaut dans la méthode de Ruwen Ogien, alors même que ses conclusions montrent que la plupart du temps il pratique sans la thématiser une telle pondération.

Rationalité, humanité, normativité

SARAH STROUD

McGill

Ce livre plein de sagesse, de modération, de bon sens donne au lecteur le sentiment agréable de participer à un dialogue philosophique avec l'auteur. Dans l'esprit d'une telle conversation, j'aimerais poser ici quelques questions suscitées par certains des essais colligés dans *Le rasoir de Kant*. Elles ont pour but de poursuivre le dialogue avec Ruwen Ogien que ses réflexions dans le livre semblent solliciter.

Le rationnel et le raisonnable ; la partialité et l'impartialité

Ogien lie le rationnel à la partialité et le raisonnable à l'impartialité. Ce premier article du recueil soulève donc la question de la relation entre la partialité et l'impartialité. J'aimerais souligner une remarque importante de l'auteur à ce sujet. Bon nombre de critiques de l'impartialité en éthique sont en fait dirigées contre l'idée d'un « principe substantiel » (32) d'impartialité qui nous ordonnerait de traiter chaque personne de la même façon¹. Mais, comme le mentionne Ogien, ce n'est pas le seul rôle que peut jouer l'impartialité dans un système éthique ; et il est frappant de constater que peu de théories morales courantes contiennent un tel principe de premier ordre. Passons donc à l'idée que l'impartialité est plutôt un point de vue à partir duquel il est possible de choisir, d'adopter, d'endosser ou de justifier des principes de premier ordre. Ogien remarque que le fait d'occuper une telle perspective n'implique pas

1. Voir par exemple John Cottingham, « Ethics and Impartiality », *Philosophical Studies* 43 (1983), 83-99 ; John Kekes, « Morality and Impartiality », *American Philosophical Quarterly* 18 (1981), 295-303 ; Lawrence Blum, *Friendship, Altruism, and Morality* (Boston : Routledge & Kegan Paul, 1980), ch. III.

Rationalité, humanité, normativité

Sarah Stroud

Volume 31, numéro 2, automne 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009816ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009816ar>

[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

Stroud, S. (2004). Rationalité, humanité, normativité. *Philosophiques*, 31 (2), 405–408. <https://doi.org/10.7202/009816ar>

il accepte ce qu'il nomme « l'argument sophistique » : s'il est raisonnable de parfois agir selon son meilleur jugement, c'est parce que parfois cette action se trouve en fait — aux yeux de tiers — rationnelle. Mais la probabilité que nous nous trouvions dans de telles situations est très faible.

À tout le moins, on ne peut l'encourager que dans beaucoup moins de 25 % des cas, et elle ne pourrait donc être rationalisée que par une stratégie évolutionnairement stable qui soit faite d'une mixture de probabilités. Je ne suis pas un adepte de l'utilisation du formalisme des probabilités dans ces domaines, mais, à tout le moins, il serait raisonnable de ne pas ranger toutes les normes morales auxquelles on peut penser au même rang de normalité. Ce sont des réflexions sur ces pondérations — pondérations des arguments et pondération des normes — qui me semblent faire défaut dans la méthode de Ruwen Ogien, alors même que ses conclusions montrent que la plupart du temps il pratique sans la thématiser une telle pondération.

Rationalité, humanité, normativité

SARAH STROUD

McGill

Ce livre plein de sagesse, de modération, de bon sens donne au lecteur le sentiment agréable de participer à un dialogue philosophique avec l'auteur. Dans l'esprit d'une telle conversation, j'aimerais poser ici quelques questions suscitées par certains des essais colligés dans *Le rasoir de Kant*. Elles ont pour but de poursuivre le dialogue avec Ruwen Ogien que ses réflexions dans le livre semblent solliciter.

Le rationnel et le raisonnable ; la partialité et l'impartialité

Ogien lie le rationnel à la partialité et le raisonnable à l'impartialité. Ce premier article du recueil soulève donc la question de la relation entre la partialité et l'impartialité. J'aimerais souligner une remarque importante de l'auteur à ce sujet. Bon nombre de critiques de l'impartialité en éthique sont en fait dirigées contre l'idée d'un « principe substantiel » (32) d'impartialité qui nous ordonnerait de traiter chaque personne de la même façon¹. Mais, comme le mentionne Ogien, ce n'est pas le seul rôle que peut jouer l'impartialité dans un système éthique ; et il est frappant de constater que peu de théories morales courantes contiennent un tel principe de premier ordre. Passons donc à l'idée que l'impartialité est plutôt un point de vue à partir duquel il est possible de choisir, d'adopter, d'endosser ou de justifier des principes de premier ordre. Ogien remarque que le fait d'occuper une telle perspective n'implique pas

1. Voir par exemple John Cottingham, « Ethics and Impartiality », *Philosophical Studies* 43 (1983), 83-99 ; John Kekes, « Morality and Impartiality », *American Philosophical Quarterly* 18 (1981), 295-303 ; Lawrence Blum, *Friendship, Altruism, and Morality* (Boston : Routledge & Kegan Paul, 1980), ch. III.

que les principes choisis seront forcément impartiaux : « Il est parfaitement concevable que des principes partialistes soient recommandés à partir d'un point de vue impartial » (33). J'admets que ceci est *concevable*, mais j'aimerais savoir s'il y a des raisons concrètes de penser que c'est effectivement le cas. J'ai l'impression qu'Ogien croit qu'il y en a, car il parle à plusieurs reprises de « dériver » le rationnel (le partial) du raisonnable (l'impartial), et ce mot semble indiquer un rapport plus étroit entre les deux qu'une simple absence d'incompatibilité. (*Dériver* un théorème de certaines prémisses, ce n'est pas montrer que celui-là est *compatible* avec celles-ci, c'est montrer que celui-là est une *conséquence logique* de celles-ci.) Cette formulation suggère plutôt que la perspective impartiale *exige* l'adoption de principes partialistes, que ceux-ci seraient des *conséquences* ou des *corollaires* de toute procédure impartiale de sélection. Certaines formes de l'utilitarisme réclament que cela soit le cas², mais à part ces tentatives, je vois mal les raisons pour lesquelles on aurait le droit de parler de *dériver* le partial de l'impartial comme le fait Ogien.

La rationalité de la faiblesse de la volonté

Ogien présente trois arguments en faveur de la proposition que la faiblesse de la volonté n'est pas nécessairement irrationnelle. Il dit trouver le troisième argument dans Davidson, mais personnellement je ne trouve pas d'argument pour cette conclusion dans « How is Weakness of the Will Possible? ». L'argument que décrit Ogien établirait, au plus, que la faiblesse de la volonté n'implique aucune *contradiction logique* (à moins que l'agent ait adopté le principe de continence). Mais ceci n'équivaut pas à dire que la faiblesse de la volonté n'est pas forcément irrationnelle. Ogien semble assimiler les deux quand il dit « qu'il n'y a aucune contradiction logique, aucune irrationalité intrinsèque » (64; voir aussi 70) dans le fait d'agir pour une raison tout en croyant que les raisons pour agir autrement sont meilleures. Mais ce n'est que si on suppose que la contradiction logique constitue la seule forme d'irrationalité que ces deux formulations sont équivalentes. Selon moi, Davidson (même le Davidson de « How is Weakness of the Will Possible? ») n'endosserait pas cette proposition. Je ne la trouve pas très plausible, d'ailleurs³. Je passe donc aux deux premiers arguments présentés par Ogien dans cet article.

Comme il le remarque, ces deux arguments se ressemblent : ils ont la même structure logique (67), et ils sont exposés aux mêmes objections (69).

2. Voir par exemple Brad Hooker, *Ideal Code, Real World* (Oxford : Clarendon Press, 2000), 108-111, 136-141; et Frank Jackson, « Decision-theoretic Consequentialism and the Nearest and Dearest Objection », *Ethics* 101 (1991), 461-482. Ces textes maintiennent que la partialité est *nécessaire* à l'obtention des résultats qui sont meilleurs du point de vue impartial.

3. Par exemple, elle semble exclure d'emblée ce que Christine Korsgaard appelle « true irrationality », c'est-à-dire le fait de ne pas être motivé à prendre les moyens nécessaires à ses fins. Ceci est un type d'irrationalité spécifiquement pratique, qui n'implique aucune contradiction logique; ce ne serait donc pas une véritable forme d'irrationalité selon la proposition en question. Voir Christine M. Korsgaard, « Skepticism about Practical Reason », dans son *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge : Cambridge University Press, 1996), 318-319.

Il me semble que de tels arguments font l'erreur de ne pas distinguer entre *faire un choix rationnel*, ou *choisir rationnellement*, d'un côté, et *faire ce qu'on a en fait le plus de raisons de faire*⁴, de l'autre. Ces deux arguments commencent en effet par l'observation qu'il y a des cas où le meilleur jugement d'un agent est erroné et ne correspond pas à ce qu'il a véritablement le plus de raisons de faire. Dans ces cas, il est évident que l'agent ne fera pas ce qu'il a en fait le plus de raisons de faire que s'il agit à l'encontre de son meilleur jugement. Il est donc tout à fait possible qu'en manifestant la faiblesse de la volonté l'agent réussira quand même à choisir la « bonne » action.

Je suis d'accord avec cette démonstration, mais je n'y trouve pas d'argument faisant valoir que son choix n'est pas un exemple d'irrationalité. Si on sépare les deux notions que je viens de mentionner plus haut — tout comme on le ferait pour des notions analogues, telles que *vérité* et *justification* (65) — le fait d'arriver à la réponse correcte (pour ainsi dire) n'exempte pas l'agent de l'accusation d'irrationalité en ce qui concerne le processus de raisonnement qu'il a suivi pour y parvenir. (Comparez : quelqu'un arrive à une croyance vraie par une erreur logique dans son raisonnement. Est-ce que cela veut dire que c'est une croyance rationnelle ?) Faire cette distinction n'équivaut pas à dire que les critères de la rationalité sont purement internes (comparer 65-67, 69). Il s'agit plutôt de maintenir que faire, comme l'akratique, un choix allant à l'encontre de son propre raisonnement constitue une condition suffisante pour l'irrationalité⁵. Une si grosse erreur de procédure dans le raisonnement pratique justifie une accusation d'irrationalité, quels que soient les mérites du choix qui en résulte.

« Devoir implique pouvoir » et la portée du normatif

Je trouve fort intéressante la proposition selon laquelle « devoir implique pouvoir » n'exprimerait pas une vérité logique ou conceptuelle, mais reposerait plutôt sur un principe moral substantiel, qu'Ogien appelle le principe d'humanité. Avant de passer à autre chose, deux remarques rapides sur cet essai. Je n'ai pas bien suivi les raisons pour lesquelles Ogien rejette une interprétation *pragmatique* du lien entre « devoir » et « pouvoir », et je ne comprends pas tout à fait son pessimisme à l'égard des théories morales (77). Il me semble qu'entre le principe d'humanité (qui exclut les normes trop cruelles) et le principe de parcimonie (qui élimine les normes inutiles), il nous reste une grande marge de manœuvre.

Mais j'aimerais soulever un autre problème. Si « devoir implique pouvoir » n'est pas une vérité logique ou nécessaire, notez qu'il n'y a en principe aucune objection *logique* (seulement une objection *morale*) à l'application de notions normatives (comme « devoir ») à ce qui est impossible. Comme le

4. T. M. Scanlon souligne l'importance de distinguer entre « *claims about rationality* » et « *substantive claims about what reasons there are* » ; voir *What We Owe to Each Other* (Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1998), 23 ss. Selon Scanlon, le premier concerne « *the form that our thinking must take* », le second spécifie « *what we have most reason to do* » (30).

5. Comparer Philippa Foot, *Natural Goodness* (Oxford : Clarendon Press, 2001), 74-76.

dit Ogien, « des normes qui nous demandent l'impossible ne sont pas *inconcevables* » (90). Parallèlement, l'application des normes à ce qui n'est pas intentionnel, ou à ce qui ne peut pas être objet de choix ou de volonté, ne poserait aucun problème *logique* ou *conceptuel*. Mais ces conséquences semblent nuire à l'argument du cinquième article, « Le normatif et l'évaluatif ». Ogien y donne onze raisons de « séparer nettement » les évaluatifs des normatifs (95), mais il privilégie l'une d'elles (97), à savoir les différents *domaines d'application* des évaluatifs et des normatifs. Il propose effectivement que la portée des normatifs soit plus étroite que celle des évaluatifs : contrairement aux évaluatifs, « les normatifs s'appliquent aux actions humaines intentionnelles exclusivement » (96), ou, plus précisément, « à ce qui peut être objet de choix ou de volonté, à ce qui n'est ni nécessaire ni impossible » (119). Ogien trouve cette différence entre les deux catégories « l[a] plus intéressant[e] ou l[a] plus riche de conséquences » (119) de toute la liste qu'il propose, et elle joue un rôle important dans son rejet de la théorie du « tout normatif » à la fin de l'article. L'argument d'Ogien repose donc en grande partie sur ce critère de distinction entre les normatifs et les évaluatifs.

Si on suit la proposition citée plus haut sur les limites du domaine du normatif, ce serait une *erreur de catégorie* que d'appliquer les normatifs à des choses qui ne sont pas des actions humaines intentionnelles, ou qui sont impossibles, ou qui ne sont pas objet de choix ou de volonté. Mais l'argument de l'essai précédent semble amoindrir cette proposition. Comme on l'a déjà remarqué, Ogien ne voit aucun obstacle logique ou conceptuel à l'application des normes en dehors de ces conditions. Elles *s'appliquent* en principe à ce qui n'est pas objet de choix ou de volonté : une telle application ne manifesterait aucune *erreur de catégorie*, même s'il y a des raisons morales de ne pas endosser de telles normes. Ce point, cependant, semble effacer la distinction qu'Ogien souhaite entre le domaine d'application des normatifs et celui des évaluatifs.

Réponses à mes critiques

RUWEN OGIEN
CNRS
ruwen@wanadoo.fr

Réponse à Charles Larmore

Dans un commentaire lumineux, Charles Larmore me reproche de m'en prendre dans mon introduction à une sorte de « normativisme généralisé » qui n'est défendu officiellement par personne, mais il précise très gentiment que ce n'est pas ce que je propose en fait dans les essais qui suivent, ce qui fait que cette objection ne lui paraît finalement pas trop cruciale. Je me permettrai cependant de lui faire remarquer qu'il y a pas mal de relativistes, de conventionnalistes, de constructivistes, d'anti-réalistes radicaux ou même de « réalistes internes » qui aspirent à éliminer la dichotomie des faits et des valeurs et insistent sur le caractère socialement ou moralement « construit » des faits. Ils ne

Réponses à mes critiques

Ruwen Ogien

Volume 31, numéro 2, automne 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009817ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009817ar>

[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

Ogien, R. (2004). Réponses à mes critiques. *Philosophiques*, 31 (2), 408–416.
<https://doi.org/10.7202/009817ar>

dit Ogien, « des normes qui nous demandent l'impossible ne sont pas *inconcevables* » (90). Parallèlement, l'application des normes à ce qui n'est pas intentionnel, ou à ce qui ne peut pas être objet de choix ou de volonté, ne poserait aucun problème *logique* ou *conceptuel*. Mais ces conséquences semblent nuire à l'argument du cinquième article, « Le normatif et l'évaluatif ». Ogien y donne onze raisons de « séparer nettement » les évaluatifs des normatifs (95), mais il privilégie l'une d'elles (97), à savoir les différents *domaines d'application* des évaluatifs et des normatifs. Il propose effectivement que la portée des normatifs soit plus étroite que celle des évaluatifs : contrairement aux évaluatifs, « les normatifs s'appliquent aux actions humaines intentionnelles exclusivement » (96), ou, plus précisément, « à ce qui peut être objet de choix ou de volonté, à ce qui n'est ni nécessaire ni impossible » (119). Ogien trouve cette différence entre les deux catégories « l[a] plus intéressant[e] ou l[a] plus riche de conséquences » (119) de toute la liste qu'il propose, et elle joue un rôle important dans son rejet de la théorie du « tout normatif » à la fin de l'article. L'argument d'Ogien repose donc en grande partie sur ce critère de distinction entre les normatifs et les évaluatifs.

Si on suit la proposition citée plus haut sur les limites du domaine du normatif, ce serait une *erreur de catégorie* que d'appliquer les normatifs à des choses qui ne sont pas des actions humaines intentionnelles, ou qui sont impossibles, ou qui ne sont pas objet de choix ou de volonté. Mais l'argument de l'essai précédent semble amoindrir cette proposition. Comme on l'a déjà remarqué, Ogien ne voit aucun obstacle logique ou conceptuel à l'application des normes en dehors de ces conditions. Elles *s'appliquent* en principe à ce qui n'est pas objet de choix ou de volonté : une telle application ne manifesterait aucune *erreur de catégorie*, même s'il y a des raisons morales de ne pas endosser de telles normes. Ce point, cependant, semble effacer la distinction qu'Ogien souhaite entre le domaine d'application des normatifs et celui des évaluatifs.

Réponses à mes critiques

RUWEN OGIEN
CNRS
ruwen@wanadoo.fr

Réponse à Charles Larmore

Dans un commentaire lumineux, Charles Larmore me reproche de m'en prendre dans mon introduction à une sorte de « normativisme généralisé » qui n'est défendu officiellement par personne, mais il précise très gentiment que ce n'est pas ce que je propose en fait dans les essais qui suivent, ce qui fait que cette objection ne lui paraît finalement pas trop cruciale. Je me permettrai cependant de lui faire remarquer qu'il y a pas mal de relativistes, de conventionnalistes, de constructivistes, d'anti-réalistes radicaux ou même de « réalistes internes » qui aspirent à éliminer la dichotomie des faits et des valeurs et insistent sur le caractère socialement ou moralement « construit » des faits. Ils ne

seraient pas mécontents non plus, je crois, s'ils arrivaient à brouiller la distinction entre le « doit » de la nature et celui de la logique ou de l'éthique. C'est à eux que je pensais lorsque j'évoquais le « tout normatif ». Mais je ne suis pas sûr qu'ils accepteraient de défiler sous cette bannière, et mon propos dans le *rasoir de Kant* n'est certainement pas de chercher à le deviner, même si j'ai pu le laisser penser en utilisant cette formule au début. C'est un point de l'histoire récente de la philosophie sur lequel je n'ai pas trop envie de me prononcer.

Charles Larmore a plus de sympathie, bien sûr, pour mon rejet du « tout naturel », mais il estime que l'argument que je propose n'est pas fidèle au sien, en dépit du fait que je m'en réclame. Il pense aussi que mon argument est moins bon, ce qui est bien naturel. Mais après réflexion, je reste persuadé que nos deux arguments ne sont pas si éloignés.

Je soutiens que le naturalisme est incohérent parce qu'il constitue une position philosophique que ses partisans pensent avoir des raisons d'approuver. Mais ces raisons, le naturalisme ne peut pas les donner, parce que tout ce qu'il est capable de proposer, c'est une explication des *causes* de nos croyances philosophiques et autres.

Charles Larmore objecte que le naturaliste n'est pas incohérent : il est seulement incapable de rendre justice au sentiment commun qu'il existe des raisons objectives que nous pouvons découvrir.

Si j'ai bien compris, son raisonnement est le suivant :

1. Pour le naturaliste il n'y a pas de raisons objectives. Toutes nos raisons sont des états psychologiques, des préférences subjectives que nous aurions de penser ou d'agir d'une certaine façon.
2. En procédant ainsi, le naturaliste mine la confiance que nous pourrions avoir dans l'existence de raisons susceptibles de posséder une certaine autorité sur nous. Quelle sorte d'autorité ces raisons pourraient-elles bien avoir si c'est seulement celle que nous préférons leur accorder ?

Il me semble qu'on pourrait reformuler ce raisonnement de la façon suivante pour aboutir à mon diagnostic d'incohérence :

- 1*. Pour le naturaliste il n'y a pas de raisons objectives. Toutes nos raisons sont des états psychologiques, des préférences subjectives que nous aurions de penser ou d'agir d'une certaine façon.
- 2*. Le naturaliste défend la vérité du naturalisme. Autrement dit, il estime qu'il existe au moins une théorie qu'il y a des raisons objectives d'endosser, à savoir, le naturalisme. Étant donné qu'il nie l'existence de raisons authentiquement objectives tout en affirmant qu'il y a des raisons objectives d'endosser le naturalisme, le naturalisme est incohérent.

Je ne suis pas du tout sûr que Charles Larmore acceptera cette réponse œcuménique. Il objectera probablement, comme il l'a fait dans le débat, qu'il n'a jamais dit que le naturaliste niait l'existence de raisons objectives¹. Ce

1. Table ronde sur *Le rasoir de Kant*, colloque annuel de la SPQ, ACFAS, 10 mai 2004.

qui ne va pas, d'après lui, dans la conception naturaliste, c'est seulement un déficit ontologique : ces raisons objectives ne sont pas perçues comme des « découvertes ».

Cependant, je reste persuadé que le naturaliste en veut nécessairement plus pour sa propre théorie. Il ne peut pas se contenter de penser qu'elle doit être acceptée parce qu'elle peut faire l'objet, par exemple, d'un accord unanime, valider une histoire de sélection naturelle, et pour cela seulement. Il doit penser que c'est une authentique découverte et que sa vérité ne dépend en aucune façon des opinions que nous avons à son égard. Et c'est alors qu'il se contredit. Quoi qu'il en soit, mon but n'est pas de proposer des critiques du naturalisme en général, mais de thèses dites « naturalistes » particulières : je suis prêt à renoncer à mon argument généraliste. Pour la normativité, je vais essayer d'être un peu plus résistant.

Charles Larmore avance plusieurs objections à mes critères de distinction entre le normatif et l'évaluatif. Mais toutes dérivent d'un seul reproche : il pense que si je m'embarque à tort dans un programme de distinction radicale entre l'évaluatif et le normatif, c'est parce que je ne vois pas que le bien, c'est ce qu'on a raison de désirer et qu'avoir une raison de désirer une chose, ce n'est rien d'autre que juger qu'on *devrait* la désirer. Je vais donc concentrer mon énergie argumentative sur ce reproche.

Il me semble que ce que Charles Larmore propose, c'est ce qu'on peut appeler une réduction de l'évaluatif au normatif, par l'intermédiaire de l'idée de *raisons*.

Mais je reste sceptique à propos de la possibilité de cette réduction tout comme je le suis à l'égard de la possibilité inverse : réduire le normatif à l'évaluatif.

À première vue, on pourrait avancer deux arguments classiques contre la réduction en deux étapes proposée par Charles Larmore.

On peut contester la première étape, c'est-à-dire l'idée qu'il serait possible de définir le « bien » par la formule « ce qu'on a une raison de désirer », de la même manière qu'on peut contester toute autre définition du « bien ».

On peut contester la deuxième étape, c'est-à-dire l'idée que « avoir une raison de désirer X » signifie « juger qu'on *devrait* désirer X ».

Lorsque je dis qu'on peut contester l'idée qu'il soit possible de définir le « bien », « ce qu'on a une raison de désirer », de la même manière qu'on peut contester toute autre définition du « bien », je pense bien sûr à ce qu'on appelle l'« argument de la question ouverte » ou le « sophisme naturaliste » de Moore.

Lorsque je dis qu'on peut contester l'idée que « avoir une raison de désirer X » signifie « juger qu'on *devrait* désirer X », je pense à ce que disent Donald Davidson ou Bernard Williams des raisons d'agir. Pour Davidson, des raisons d'agir ne sont rien de plus que des combinaisons de croyances et de désirs. Pour Williams, les raisons d'agir sont « internes ». D'après lui, « avoir une raison de désirer X » veut dire non pas « juger qu'on *devrait* désirer X », mais « avoir une motivation forte en faveur de X, fondée sur nos croyances, nos

désirs, nos émotions, nos traits de caractère, etc., conçus comme un ensemble maximalement cohérent ». Dans les deux cas, en principe, le concept de « devoir » ne fait pas partie du tableau. Mais à la première objection, Charles Larmore pourrait répondre que définir le « bien » par la formule « ce qu'on a une raison de désirer », ce n'est pas commettre un sophisme naturaliste puisque c'est proposer une définition normative du « bien ». À la seconde, il pourrait répliquer que, dans sa description des raisons « internes », Bernard Williams ne peut pas éviter d'introduire le concept de « devoir »². Mais en fait, je ne cherche nullement à revenir aux thèses de Moore ou à défendre l'argument des raisons internes.

En réponse à Charles Larmore, je voudrais surtout insister sur le fait que, à côté des programmes du genre de celui qu'il défend, c'est-à-dire de réduction de l'évaluatif au normatif (ce qui est bien, c'est ce qu'on *devrait* désirer), il y a aussi des programmes inverses de réduction du normatif à l'évaluatif (ce qu'on devrait désirer, c'est ce qui *est bien*). On peut résumer la confrontation de ces programmes à ce petit dialogue de sourds.

D'un côté, les uns disent : « Pourquoi est-il bien de désirer X ? Mais tout simplement parce qu'on *devrait* le désirer ».

Et les autres répondent : « Je suis d'accord. J'ajouterais seulement que si on *doit* désirer X, c'est parce que X est bien sous un aspect au moins. Car si X n'était pas bien sous un aspect au moins, pourquoi *devrais-je* le désirer ? ».

Les premiers reprennent alors : « Je suis d'accord. J'ajouterais seulement que si X est bien sous un aspect au moins, c'est parce qu'on *doit* le désirer sous cet aspect ». Et ainsi de suite.

Difficile de ne pas avoir l'impression qu'on tourne en rond et qu'on risque de continuer longtemps comme ça sans pouvoir s'arrêter si on ne quitte pas ces rails.

Personnellement, je crois qu'il existe des raisons profondes de renoncer aux tentatives de réduction de l'évaluatif au normatif ou du normatif à l'évaluatif et de reconnaître ce qu'on pourrait appeler le « pluralisme des jugements moraux ». Il me semble que c'est un bon moyen de comprendre, entre autres, la persistance du conflit entre les théories morales attractives et impératives. Les théories attractives présentent tous les caractères de l'évaluatif, en particulier le caractère gradué (l'une des idées centrales des éthiques attractives focalisées sur la personne, c'est qu'il est possible de s'améliorer progressivement, sans bien sûr viser nécessairement à devenir philosophe, comme on le recommandait autrefois). De leur côté, les théories impératives présentent tous les caractères du normatif, en particulier le caractère non gradué, puisqu'elles insistent sur les obligations, permissions, interdictions. Mais je pense qu'il y a suffisamment de raisons de défendre l'irréductibilité de l'évaluatif au normatif et du normatif à l'évaluatif, indépendamment du fait qu'en sauvegardant la distinction, on pourrait peut-être mieux comprendre certains aspects du conflit entre éthiques attractives et impératives.

2. En réalité, c'est ainsi qu'il a répondu à mes remarques à l'occasion du débat à l'AFCAS.

Voilà en gros, les réponses que je me sens capable pour le moment de donner aux difficiles questions de Charles Larmore qui, je le crains, ne va pas les trouver très convaincantes.

Réponse à Pierre Livet

Comme il a coutume de le faire, Pierre Livet ne se contente pas d'avancer des objections puissantes. Il s'expose lui-même en affirmant des thèses rivales de son cru, ce qui met finalement auteur et critique dans des positions plus ou moins égales. C'est un grand plaisir de répondre dans ces conditions démocratiques.

En fait (si j'ai bien compris), Pierre Livet estime que le principe « devoir » implique « pouvoir » est faux en général (son exemple va dans ce sens en tout cas), mais peut néanmoins servir à réviser les conditions d'application du devoir. Il s'ensuit, d'après lui, qu'il faut rejeter l'idée, qu'il m'attribue, selon laquelle « devoir » implique « pouvoir » serait une méta-norme servant à sélectionner des normes morales. Il soutient que c'est plutôt une norme pragmatique donnant à des normes morales temporairement bloquées dans leur application un autre rôle, celui de guider la révision de l'agenda de nos obligations.

À cela je répondrai que mon but n'est pas de faire la liste des usages ou fonctions possibles du principe (même si j'ai défendu, en effet, l'idée qu'il pouvait servir à sélectionner les normes d'action authentiques par rapport aux pseudo-normes d'action en général), mais de comprendre ce qui pourrait bien le justifier.

Ce que je souhaite démontrer plus précisément, c'est que, si la relation entre « devoir » et « pouvoir » est jugée inattaquable, cela ne peut pas être en vertu d'un lien analytique ou conceptuel puisqu'un tel lien n'existe pas. Il y a toutes sortes de cas où « devoir » n'implique pas « pouvoir » et toutes sortes d'arguments plus formels qui parlent contre l'idée d'un lien conceptuel entre « devoir » et « pouvoir ». C'est bien pourquoi j'avance l'hypothèse d'une justification par un principe moral que j'appelle d'« humanité », qui nous demande d'éviter de formuler des exigences si fortes qu'on peut avoir des raisons de les trouver cruelles.

En fait, je crois qu'il faut distinguer la question de la *justification* du principe (logique ou pas ?) et celle de ses *usages* (sélection des normes morales ou pas ?). Ce qui m'intéresse c'est la justification du principe. C'est pourquoi il me semble que l'objection de Pierre Livet, qui porte sur les usages, n'invalide pas mon raisonnement.

À propos du principe « Il est inutile d'obliger quelqu'un à faire ce qu'il veut » et de sa relation au principe dit de « parcimonie » qui, à mon avis, le justifie, il me semble que les choses se présentent de manière complètement différente que pour « devoir » implique « pouvoir ». Mais Pierre Livet semble vouloir montrer que les deux principes sont passibles du même traitement. Comme pour « devoir » implique « pouvoir », Pierre Livet nie la valeur du principe, mais il concède qu'il peut servir néanmoins à réviser les conditions d'application du devoir. J'ai des réserves. On peut, je crois, nier l'évidence

du principe « devoir » implique « pouvoir », ou son caractère logique, analytique. C'est ce que j'essaie de faire. Mais je dois avouer que j'ai vraiment beaucoup de mal à comprendre comment on pourrait nier l'évidence du principe : « Il est inutile d'obliger quelqu'un à faire ce qu'il est déjà en train de faire ou ce qu'il veut faire de toute façon » même si on fait beaucoup d'efforts en ce sens (il y a une tentative dans la note 119 du livre). Que pourrait bien vouloir dire : « Il *n'est pas* inutile d'obliger quelqu'un à faire ce qu'il est déjà en train de faire ou ce qu'il veut faire de toute façon » ? J'ai de la peine à saisir. Mais mes propres incapacités à comprendre ce dernier énoncé ne peuvent pas suffire à le rejeter, bien sûr.

Une deuxième série de questions portent sur ma critique des explications de type évolutionniste. Pierre Livet dit, au début de son commentaire, que ma méthode est fautive, car elle consiste à présenter des caractérisations fortes de certaines thèses qu'il m'est facile ensuite de rejeter sous le prétexte qu'elles n'ont pas d'arguments assez forts en leur faveur. Mais, de bonne guerre, comme on dit, il utilise cette méthode à mon encontre en m'attribuant des thèses fortes que je serais censé ne pas pouvoir soutenir. Ainsi, il rejette mon argument disant que si le supposé « module de détection des tricheurs » avait été sélectionné par notre histoire naturelle en raison de son caractère adaptatif, il devrait être présent chez tous les humains aujourd'hui et pas seulement chez les trois quarts d'entre eux, de la même façon, disons, qu'un trait morphologique tel que le cou allongé est présent dans toute la population des girafes (pathologie mises à part) et pas seulement dans une partie d'entre elles.

Mais au moyen de cet exemple et de quelques autres (celui de la honte et du mépris), ce que je cherche seulement, c'est-à-dire pourquoi, à mon avis, il est important de distinguer, dans l'ensemble des hypothèses évolutionnistes, celles qui sont solides parce qu'elles sont étayées par une histoire documentée (celles qui portent sur l'évolution de traits physiques dont il y a des traces), et celles qui ne le sont pas parce que ce sont de pures spéculations (celles qui portent sur l'évolution des traits psychologiques ou sociaux dont il n'y a aucune trace). Sur ce point au moins, je crois (ou j'espère !) que Pierre Livet ne sera pas en désaccord.

Réponse à Sarah Stroud

Par sa façon si aimable de poser des questions difficiles, Sarah Stroud témoigne à mon égard d'une grande charité, probablement imméritée, et je l'en remercie. La première porte sur la signification que pourrait bien avoir le terme « dérivation » dans la formule « On peut dériver le rationnel (ou le partial) du raisonnable (ou de l'impartial) ». Elle a parfaitement raison de souligner qu'il est difficile de lui donner le sens de « conséquence logique ». Mais ce n'est pas ce que je souhaitais faire. En fait, j'ai commencé par me poser (p. 29) la question de savoir ce que pouvait bien signifier « dériver » dans la formule de John Rawls : « Il n'est pas question de dériver le raisonnable du rationnel ». Rawls ajoute : « Dans la tradition morale certains penseurs ont

essayé de le faire », et il précise en note qu'il pense à David Gauthier. Mais il est difficile de supposer que Gauthier ait voulu dériver logiquement le raisonnable du rationnel. Il pensait seulement que l'agent rationnel pouvait avoir des raisons d'être raisonnable. Il avait donc probablement à l'esprit une procédure de type inductif. On se demande avant d'agir quel genre de raisons nous avons pour ou contre telle ou telle façon d'agir. C'est en ce sens assez vague, je le reconnais bien volontiers, d'avoir des « raisons pour » que j'examine la possibilité de « dériver » le rationnel (ou le partial) du raisonnable (ou de l'impartial). Les cas que je mentionne sont ceux de la préférence pour les proches (ses propres parents ou enfants par exemple), dont on peut supposer que certains philosophes, au moins, diront qu'elle peut être justifiée d'un point de vue impartial ou, plus précisément, en adoptant une *procédure impartiale* du genre de celle qui nous demande de donner des raisons que personne ne pourrait rejeter.

À propos de la possibilité de la non-irrationalité de la faiblesse de la volonté, Sarah Stroud conclut en disant que même si on endosse une conception de la rationalité qui ne repose pas exclusivement sur des critères internes, il est impossible de défendre l'idée que l'agent akratique n'est pas, d'une certaine façon, irrationnel.

Son idée, si j'ai bien compris, c'est que l'agent akratique commet une erreur de *procédure* si grossière qu'elle justifie une accusation d'irrationalité, quels que soient les mérites du choix qui en résulte.

Mais pourquoi un déficit dans la procédure devrait être vu comme une expression d'irrationalité ? Ceux qui ne connaissent pas la méthode expérimentale ne peuvent être accusés d'être irrationnels s'ils ne l'utilisent pas. Ceux qui la connaissent et ne l'utilisent pas sont-ils irrationnels ?

Je suis d'accord pour dire qu'il y a quelque chose qui ne va pas dans le choix de l'agent akratique (il faudrait être idiot ou ne pas maîtriser le concept d'« action » pour penser que tout est correct dans une action qui va à l'encontre du meilleur jugement de l'agent), et il est possible que ce qui ne va pas, c'est le déficit dans la procédure. Mais pourquoi dire que ce genre de déficit exprime l'irrationalité de l'agent ? Elle pourrait exprimer sa malhonnêteté ou un autre déficit moral du même genre. La question me semble ouverte. Elle rejoint celle que se pose Davidson à un certain endroit, me semble-t-il. Je précise « me semble-t-il », car il m'est apparu, au cours de différentes discussions sur le sujet, que je suis à peu près le seul à le penser (avec Ariela Lazar, si je l'ai bien comprise, note 78). Je soutiens que pour le Davidson de « Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible ? », la faiblesse de la volonté n'implique aucune *contradiction logique* (puisque ce sont des règles d'induction et non de déduction que l'agent akratique ne respecte pas) et n'est irrationnelle que si l'agent a adopté un « principe de continence » disant qu'il faut toujours suivre son meilleur jugement. Chaque fois que je présente cette interprétation de Davidson, on me dit que ce n'est pas la sienne et qu'en tout cas elle n'est pas plausible. C'est ce que dit Sarah Stroud aussi. Mais quand je retourne au texte,

cette interprétation me semble évidente. Finalement le mieux, je crois, est de laisser tomber les problèmes d'exégèse (je ne réussis jamais à m'en sortir sur ce terrain de toute façon) et évaluer la plausibilité de l'idée elle-même.

Supposons que je teste un médicament homéopathique et que, tout bien considéré, une fois les raisons pour et contre évaluées, j'estime qu'il est inefficace. Cependant, lorsque je conclus ma recherche, les raisons pour l'efficacité que j'avais rejetées me semblent toujours saillantes et je ne retiens pas les raisons contre, dont je sais pourtant qu'elles sont les plus fortes. Suis-je illogique ? Non, puisque je ne viole aucune règle déductive. Suis-je *ipso facto* irrationnel ? Non, mais je le serais si je m'étais engagé envers le principe : « On doit toujours endosser l'hypothèse la mieux soutenue par les données », car je me contredirais si je ne le suivais pas.

Bien entendu, cette conclusion suppose une conception interne de la rationalité dans laquelle « irrationalité » signifie « incohérence ». Cette petite histoire me paraît plausible, et c'est d'ailleurs pour cela que je n'ai jamais pensé qu'il serait absurde de l'attribuer à un aussi bel esprit que celui de Davidson.

Je passe maintenant à la question la plus difficile de Sarah Stroud, puisqu'elle me met en face de ce qui lui apparaît comme une contradiction entre ce que je dis du normatif aux chapitres 4 et 5. Au chapitre 4, je défends l'idée que la méta-norme « devoir implique pouvoir » n'est pas une vérité logique ou conceptuelle. L'application des normes à ce qui n'est pas intentionnel, ou à ce qui ne peut pas être objet de choix ou de volonté, ne poserait donc aucun problème *logique* ou *conceptuel*.

Mais au chapitre 5, je dis que la portée des normatifs est plus étroite que celle des évaluatifs : contrairement aux évaluatifs, « les normatifs s'appliquent aux actions humaines intentionnelles exclusivement » (96), ou, plus précisément, « à ce qui peut être objet de choix ou de volonté, à ce qui n'est ni nécessaire ni impossible » (119).

Sarah Stroud en conclut que, selon ce que je dis au chapitre 5, il y aurait *erreur de catégorie* à appliquer les normatifs à des choses qui ne sont pas des actions humaines intentionnelles, ou qui sont impossibles, ou qui ne sont pas objet de choix ou de volonté.

Or s'il y a « erreur de catégorie » à nier le lien entre la norme et ce qui est possible et non nécessaire, ou entre ce qu'on « doit » et ce qu'on « peut », comment puis-je affirmer que le lien entre les deux derniers n'est pas logique ou conceptuel ?

Ma seule défense sera de dire qu'il faut distinguer le *fait* sémantique et son *explication*. Dans le chapitre 5, je constate tout simplement le fait que, dans nos façons de parler de l'évaluatif et du normatif, nous n'appliquons pas ces termes aux mêmes choses, mais à aucun moment, je ne dis que c'est en raison d'une nécessité *a priori* de type logique, analytique, conceptuelle ou quoi que ce soit d'autre du même genre.

Je peux très bien envisager la possibilité que nous fassions cette différence *a posteriori*, pour des raisons psychologiques, historiques ou sociolo-

giques contingentes. Ou encore, comme je le soutiens au chapitre 4, lorsque j'essaie d'*expliquer* la nature du lien entre « devoir » et « pouvoir », à partir de nos façons très générales de concevoir les exigences de la moralité.

En fait, j'aurais probablement dû inverser l'ordre des chapitres afin que l'explication suive la description. Les risques auraient été moindres que le lecteur ait le sentiment d'un conflit entre les deux. S'il y a une autre édition du livre (ce dont j'ai toutes les raisons de douter), je réfléchirai à cette possibilité (et je serai redevable à Sarah Stroud de me l'avoir fait entrevoir).

Deux remarques encore, pour finir, sur mon scepticisme à l'égard des interprétations pragmatiques de « devoir » implique « pouvoir » et sur mon supposé pessimisme quant à la possibilité de construire des théories morales en raison de la tension entre le principe d'humanité et le principe de parcimonie.

Dans l'interprétation pragmatique, « devoir » n'implique pas mais *pré-suppose* « pouvoir », ce qui signifie que si la présupposition n'est pas satisfaite (si on ne peut pas), un énoncé disant que l'on doit faire quelque chose même si on ne peut pas n'est *ni vrai ni faux*. Mais il y a des cas où il peut être faux que l'on doive faire quelque chose si on ne peut pas. Il peut être faux que je doive sauter à pieds joints sur la lune même si je ne peux pas, tout simplement parce que si je n'ai aucune raison de sauter à pieds joints sur la lune, il est faux que je doive le faire même si je peux le faire³ (grâce à un druide qui m'a fait boire une potion magique, etc.).

En ce qui concerne les théories morales, mon idée n'est pas qu'il est impossible d'en construire en raison de la tension entre le principe d'humanité et le principe de parcimonie, mais qu'elles risquent d'être souvent instables. Il me semble que Sarah Stroud serait moins réticente à l'égard de mon idée formulée ainsi, même si elle ne la partage décidément pas.

3. Walter Sinnott-Armstrong, « “Ought” conversationally implies “Can” », *The Philosophical Review*, XCII, 2, 1984, p. 249-261, spécialement, p. 254-255.

Daniel Tanguay, *Léo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, coll. « Le collège de philosophie », 2003, 338 p.

Stéphane Chauvier

Volume 31, numéro 2, automne 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009819ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009819ar>

[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

Chauvier, S. (2004). Compte rendu de [Daniel Tanguay, *Léo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, coll. « Le collège de philosophie », 2003, 338 p.] *Philosophiques*, 31 (2), 413–433. <https://doi.org/10.7202/009819ar>

Comptes rendus

Daniel Tanguay, *Léo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, coll. « Le collège de philosophie », 2003, 338 p.

Léo Strauss est souvent perçu comme un penseur politique conservateur, voire réactionnaire, qui aurait tenté de mettre en lumière ce que les Modernes auraient perdu en plaçant la politique au service de l'Agréable plutôt que du Bien. Le thème central de la pensée de Strauss serait donc la critique du libéralisme et de l'égalitarisme modernes au nom de conceptions inspirées pour l'essentiel du perfectionnisme platonicien. Daniel Tanguay propose dans ce livre une présentation très différente de la pensée de Strauss. D'après lui, le thème central de cette pensée n'est pas l'opposition entre le droit naturel ancien et le droit naturel moderne, mais le « problème théologico-politique ». C'est ce problème qui aurait été tout au long de sa vie le thème directeur de la pensée de Strauss, et c'est seulement à l'occasion de l'examen de ce problème qu'il aurait formulé sa critique du libéralisme moderne.

En quoi consiste tout d'abord ce « problème théologico-politique » ? Si l'expression désigne traditionnellement le problème du fondement de l'autorité politique et du rapport entre l'Église et l'État, D. Tanguay donne à cette expression un sens quelque peu différent. Le problème théologico-politique, tel qu'à ses yeux Strauss l'aborde, c'est en premier lieu le problème du rapport entre la philosophie et la religion traditionnelle ou entre « Athènes et Jérusalem », et c'est, en second lieu, le problème du rapport que la philosophie ou la religion doivent entretenir avec les lois et coutumes de la Cité.

Pour comprendre comment Strauss s'est trouvé confronté à ce problème, l'auteur propose de suivre la formation intellectuelle de Strauss. Élevé dans une famille juive orthodoxe, Strauss, vers l'âge de 17 ans, s'est senti proche des idées et revendications sionistes. Tandis que la recherche de l'assimilation obligeait à sacrifier l'attachement au judaïsme orthodoxe, le sionisme lui semblait permettre de préserver la dimension communautaire traditionnelle du judaïsme. Toutefois, Strauss s'est peu à peu rendu compte que le sionisme, parce qu'il impliquait que les Juifs aient à assurer eux-mêmes la sauvegarde de leur vie terrestre, était en rupture avec l'idée orthodoxe selon laquelle le salut du peuple juif dépendait d'une intervention divine. D'après D. Tanguay, c'est cette découverte qui a conduit Strauss à s'interroger sur la valeur de l'orthodoxie religieuse, de la soumission à la Loi et à la tradition. Pour cela, Strauss s'est tourné vers Spinoza et s'est demandé si l'auteur du *Traité théologico-politique* était réellement parvenu à réfuter l'orthodoxie religieuse. La première découverte philosophique de Strauss fut que Spinoza n'y était pas parvenu (*La critique de la religion chez Spinoza*, 1930). Car pour réfuter la religion traditionnelle et son concept de révélation, il aurait fallu réfuter l'idée de toute-puissance divine, ce qui pour Strauss était impossible. Ce que Spinoza avait donc seulement montré, c'est que « l'esprit positif » moderne, un esprit dont Strauss découvrit qu'il découlait, en son fond, de l'hédonisme épicurien, était incompatible avec l'esprit religieux.

D'après D. Tanguay, cette découverte de l'échec du spinozisme ne conduisit cependant pas Strauss à renouer avec l'orthodoxie religieuse. Elle le conduisit bien plutôt à rechercher si l'esprit des Lumières modernes épuisait à lui seul le rapport que la

philosophie pouvait entretenir avec la religion. La deuxième grande étape de la pensée straussienne fut dès lors, selon D. Tanguay, sa découverte de Maïmonide et surtout de Fârâbî. En lisant Maïmonide (*La philosophie et la Loi*, 1935), Strauss découvrit qu'il existait une alternative philosophique aux Lumières modernes : tandis que celles-ci rejetaient tout simplement la religion, les « Lumières médiévales » comprenaient la révélation de telle façon que le Prophète devenait indiscernable d'un Législateur. Or, parce que le philosophe pouvait comprendre que les hommes ont besoin de la Loi, il pouvait par là même comprendre la valeur de la Religion et de l'idée de Révélation. Pouvait-il toutefois y croire ? C'est l'étude de Fârâbî qui fournit à Strauss une réponse à cette question (« Le Platon de Fârâbî », 1945). Strauss découvrit d'abord l'importance que la lecture de Platon avait revêtu pour les penseurs médiévaux arabes et juifs, par opposition à l'aristotélisme des penseurs latins. Mais Strauss découvrit surtout, en lisant Fârâbî, que la philosophie ne se confondait nullement, ou en tout cas pas nécessairement, avec l'esprit des Lumières modernes, avec la répudiation totale de la religion. En premier lieu, Fârâbî fournit à Strauss une voie d'accès à la compréhension socrato-platonicienne de la philosophie. Pour Strauss, le philosophe, compris à la manière socrato-platonicienne, est celui qui pose la question de la vie bonne et qui y répond en faisant de sa propre vie, la vie théorétique, l'essence de la vie bonne. Or la vie théorétique, si elle se caractérise par la répudiation de l'opinion et la recherche d'une compréhension du Tout, ne saurait être définie par l'effective compréhension du Tout. Elle est bien plutôt, selon l'expression de D. Tanguay, une vie « zététique », attachée à l'examen des problèmes fondamentaux et éternels de la philosophie. Strauss acquit donc la conviction que la philosophie, avant d'être un corps de théories rationnelles, était d'abord une forme de vie et une forme de vie réalisant en elle-même l'excellence propre de la vie humaine. Mais Strauss ne se contenta pas d'épouser la conception socrato-platonicienne de la vie théorétique. Il acquit aussi la conviction, suivant encore Platon en cela, que si cette vie zététique était en elle-même la vie la meilleure, elle n'était accessible qu'au petit nombre. D. Tanguay parle à ce sujet d'une « forme radicale et élitiste d'eudémonisme intellectuel » (p. 143). Or du fait que la vie philosophique implique la répudiation de l'opinion et des traditions, elle se trouve exposée au risque de l'incompréhension, un risque qui peut déboucher soit sur la mort du philosophe, soit sur le désordre de la Cité. D'après D. Tanguay, Fârâbî permit donc également à Strauss de comprendre que la vie philosophique exigeait, pour être conduite sereinement, que l'on distinguât les croyances vraies et les croyances nécessaires, et que le philosophe pratiquât un art d'écrire qui lui permit de toucher ceux-là seuls qui pouvaient l'entendre (*La persécution et l'art d'écrire*, 1952). Au tournant des années cinquante, Strauss devint donc une manière de « disciple de Fârâbî » (p. 129). Il acquit la conviction que si la vie philosophique excluait la vie religieuse, elle ne pouvait exclure la religion elle-même, dès lors que tous les hommes ne pouvaient être philosophes. La théologie politique devenait à ses yeux la condition de la vie philosophique.

D'après D. Tanguay, toute l'œuvre ultérieure de Strauss se laisse comprendre à partir de ce « tournant farabien » (p. 107). En particulier, la réflexion de Strauss dans son maître ouvrage de 1953, *Droit naturel et histoire*, aurait eu pour objet principal non pas tant « l'ordre politique juste et bon » que le contraste entre la conciliation platonico-farabienne de la philosophie et de la religion, et l'antithéologisme qui est à la source des Lumières modernes. Strauss avait prolongé son étude sur Spinoza par une étude de la pensée de Hobbes (*La philosophie politique de Hobbes*, 1936) auquel il

ajoutera ensuite une étude sur Machiavel (*Pensées sur Machiavel*, 1958). En étudiant ces deux derniers auteurs, Strauss découvrit que l'esprit des Lumières n'avait procédé ni d'une réfutation de la religion ni d'une « sécularisation » des concepts théologiques, mais d'une véritable « colère antithéologique » (p. 170). D'après D. Tanguay, l'ouvrage de 1953 ne porte donc pas principalement sur les racines modernes de l'historicisme et du relativisme. Il ne vise pas au premier chef à ranimer le sens ancien du droit naturel. Il vise, au travers de l'opposition des Anciens et des Modernes, à distinguer deux manières de régler le problème théologico-politique : la manière platonico-farabienne, fondée sur ce que D. Tanguay appelle « l'utilité politique de la religion » (p. 314) et la manière moderne, qui règle le problème par sa suppression, par la dissolution autant de la vie philosophique que de la vie religieuse traditionnelle. Strauss n'aurait donc pas seulement œuvré pour résoudre à titre personnel le problème théologico-politique. Il aurait aussi œuvré pour « faire revivre le problème théologico-politique dans son sens premier » (p. 255), ce dont témoigne encore, selon D. Tanguay, la critique straussienne de la « pensée nouvelle » d'auteurs comme Cohen, Buber ou Rosenzweig en matière religieuse. L'objectif principal de l'œuvre de Strauss aurait été d'installer ses lecteurs dans l'aporie ouverte par l'opposition d'Athènes et de Jérusalem, tout en mettant en valeur la solution socrato-platonicienne à cette question.

La thèse de Daniel Tanguay est originale, et parce qu'elle fondée sur une lecture à la fois précise et fine des textes de Strauss, elle n'est pas loin d'être convaincante. À notre sens, elle souffre toutefois d'un double défaut. En premier lieu, si la pensée fondamentale de Strauss avait consisté dans la thèse de l'utilité sociale de la religion, elle aurait clairement manqué d'originalité : l'idée est présente chez beaucoup de penseurs modernes, par exemple chez Montesquieu (*EL*, XXIV, 1-2). En second lieu, Tanguay n'accorde aucune place à l'imposante masse d'écrits consacrés par Strauss au commentaire des œuvres politiques platoniciennes. Or il est douteux que commenter sans relâche Platon ou Xénophon à l'adresse des Modernes n'ait été, pour Strauss, qu'une manière de ranimer un problème que ni Platon ni Xénophon ne s'étaient posés. Il est donc vraisemblable que l'opposition d'Athènes et de Jérusalem fut *l'un* des axes de la pensée de Strauss, et de ce point de vue l'apport de l'ouvrage de D. Tanguay est incontestable. Mais il nous paraît difficile de rattacher à cet unique thème l'ensemble de l'œuvre platonicienne de Strauss. Si Strauss a pratiqué l'art d'écrire qu'il a lui-même théorisé, il nous paraît douteux qu'il ait poussé cet art jusqu'à placer au centre de son œuvre le thème de l'ordre politique juste et bon uniquement pour dissimuler celui qui en aurait constitué le centre caché : celui du choix entre Platon et la Thora.

STÉPHANE CHAUVIER

Université de Caen

André Duhamel, *Une éthique sans point de vue moral*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Mercure du nord », 2003, 195 p.

Ainsi que le sous-titre de l'ouvrage l'indique : « La pensée éthique de Bernard Williams », il s'agit d'une étude critique de la pensée du philosophe britannique récemment disparu. Plus précisément de sa philosophie pratique, à savoir de son éthique comme opposée à la morale. Cela déjà demande précision, car, comme on le sait, « éthique » et « morale » sont des termes dont il est impossible de connaître la signification tant que celui qui les emploie ne les a pas définis. Ainsi que l'auteur le précise,

Wright et la naturalisation de l'intentionnalité

Étude critique de Crispin Wright, *Saving the Differences: Essays on Themes from Truth & Objectivity*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, 549 pages.

Patrice Philie

Volume 31, numéro 2, automne 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009818ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009818ar>

[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

Philie, P. (2004). Wright et la naturalisation de l'intentionnalité / Étude critique de Crispin Wright, *Saving the Differences: Essays on Themes from Truth & Objectivity*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, 549 pages. *Philosophiques*, 31 (2), 417–429. <https://doi.org/10.7202/009818ar>

Étude critique

Wright et la naturalisation de l'intentionnalité

Étude critique de Crispin Wright, *Saving the Differences: Essays on Themes from Truth & Objectivity*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, 549 pages.

PATRICE PHILIE

Département de philosophie

Université d'Ottawa

pphilie@uottawa.ca

Les querelles métaphysiques classiques opposent les réalistes aux autres — les anti-réalistes, les irréalistes, et autres quasi-réalistes. Malgré la relative nouveauté du terme « anti-réaliste », de tels débats existent depuis les présocratiques. Michael Dummett, à travers l'ensemble de ses écrits, fut le premier à proposer un cadre conceptuel permettant de regrouper les différentes disputes sous un thème unificateur : la philosophie du langage. Selon Dummett, en effet, la « base de la métaphysique » se situe dans l'analyse de la logique qui gouverne les énoncés types du discours à analyser¹. Si le discours en question est régi par le concept de vérité, alors il respecte la logique classique et il est réaliste. Si au contraire il est régi par le concept d'assertabilité, alors la logique du discours est intuitionniste, et il sera anti-réaliste. Pour Dummett, le concept central du réalisme est celui de la vérité : un discours dont *tous* les énoncés pourvus de sens sont, de façon déterminée et indépendamment de nos facultés cognitives, vrais ou faux sera un discours réaliste.

Crispin Wright est d'accord avec Dummett sur deux points centraux : l'utilité d'unifier les débats métaphysiques et l'importance de l'analyse des énoncés. Toutefois, dans son séminal *Truth & Objectivity*², il propose de séparer le lien que Dummett fait entre vérité et réalisme. Selon Wright, les énoncés de tous les discours dignes de ce nom sont capables d'être vrais ou faux, et cela inclut l'éthique, le discours scientifique, l'esthétique, la politique, et même l'humour. Ce qui différencie potentiellement ces domaines, c'est la nature du concept de vérité qui leur est accordé. Plus le concept de vérité approprié à un discours est substantiel, plus ses énoncés seront à comprendre dans un sens réaliste. À l'opposé, si le concept de vérité approprié est minimaliste, alors ce discours en sera un qui sera davantage anti-réaliste. Pour Wright, il y a plusieurs concepts de vérité, et chacun possède ses caractéristiques propres et détermine la façon dont on peut concevoir le discours comme étant réaliste ou plutôt anti-réaliste. Il n'y a donc pas, en tant que tel, des conditions nécessaires et suffisantes pour le réalisme : c'est plutôt un spectrum, qui va d'un concept minimal de vérité (anti-réalisme) à des concepts

1. Pour une exposition complète de son cadre conceptuel, voir Dummett (1991).

2. Wright (1992).

de plus en plus robustes et substantiels (dont le plus robuste correspond nettement à un réalisme). On voit bien que dans cette perspective, la distinction entre réalisme et anti-réalisme en est une de degré, contrairement au cadre dummettien où les énoncés d'un discours sont ou bien gouvernés par le concept de vérité (réalisme), ou bien ne le sont pas (anti-réalisme).

Le volume qui fait l'objet de la présente étude, *Saving the Differences*, contient les essais de Wright qui développent ces thèmes. Tous les essais, à l'exception de deux qui annoncent la nouvelle plateforme développée plus en détail dans *Truth & Objectivity*, ont été écrits depuis la publication de ce dernier. Les essais approfondissent et élargissent les idées centrales de *Truth & Objectivity*. Cela en fait le volume d'accompagnement idéal pour le lecteur avide de s'initier à la problématique du réalisme telle qu'elle est discutée actuellement. Le contenu du livre se divise en deux parties. Il y a en premier lieu des raffinements du cadre conceptuel proposé dans *Truth & Objectivity*. Ce sont les sections sur le réalisme en général (sections I et II) et sur la vérité (section IV). Ils constituent ce que j'appelle les « débats de fond », c'est-à-dire qu'ils portent sur la structure même que doivent prendre les débats métaphysiques. La deuxième partie du livre consiste en des applications du cadre conceptuel mis de l'avant par Wright à des problèmes métaphysiques. La section III porte exclusivement sur l'éthique tandis que la section V porte sur l'application à différents domaines de discours de deux des critères proposés par Wright dans *Truth & Objectivity*. Cette dernière section comporte trois articles très récents dont deux formeront le cœur de la présente étude. En fait, je m'intéresserai ici avant tout aux conséquences de l'adoption du cadre conceptuel de Wright dans le débat entre naturalisme et anti-naturalisme. Cela permettra de centrer l'étude critique sur une problématique précise et présentement très discutée.

I. Le naturalisme métaphysique

Bien que ses sources remontent peut-être aussi loin qu'à Leucippe et Démocrite³, le naturalisme métaphysique connaît présentement (et depuis belle lurette) une popularité presque sans borne, en philosophie et ailleurs. Selon le naturalisme métaphysique, tout ce qui existe appartient au monde de la nature. Celui-ci, pour la plupart des naturalistes, se compose ultimement des entités étudiées par la physique contemporaine — matière et énergie. Le naturalisme contemporain est donc difficilement séparable du physicalisme⁴. Selon les naturalistes, les prétendues entités apparemment incompatibles avec la nature, comme les

3. Aristote dit en effet : « Démocrite déclare que l'âme est une sorte de feu et qu'elle est chaude; car, les figures des atomes étant illimitées, il dit que le feu et l'âme ont des atomes sphériques, comme ce que nous appelons "les poussières dans l'air" qu'on voit dans les rais du soleil; et c'est à partir d'eux, selon lui, que l'universel mélange séminale constitue les éléments de la nature tout entière. (C'est aussi l'opinion de Leucippe). » (*Traité de l'âme*, I, ii, 404 a i), cité dans Dumont (1991, 396-397).

4. Un point de vue partagé par Wright (p. 362) : « For modern naturalists, indeed, the natural coincides with the physical as (best) physics understands it. »

valeurs, les universaux, les entités abstraites, sont soit réductibles aux entités naturelles, soit complètement éliminables. Il n'y a rien au-dessus du monde naturel — du monde tel que conçu par la physique contemporaine.

Nous sommes ici en présence d'un débat central et incontournable en ce qui concerne la métaphysique — et, en général, la philosophie elle-même. En effet, si le naturalisme tel que nous l'avons défini s'avérait correct, cela signifierait que les référents d'absolument tous les concepts dignes de ce nom sont, en dernière analyse, des entités physicalistes. Il est facile d'imaginer les conséquences qu'une telle thèse aurait sur notre conception des fondements de disciplines aussi diverses que la moralité, l'éthique, les mathématiques, et la philosophie de l'esprit. Par ailleurs, une réfutation du naturalisme entraînerait le besoin d'identifier la nature des entités non réductibles au monde naturel. Quoi qu'il en soit, un point de vue anti-naturaliste sur un domaine donné reconnaît que l'on ne peut réduire ou éliminer les phénomènes du domaine, et donc que ces phénomènes possèdent une réalité propre. En ce sens, l'anti-naturalisme est un réalisme : les énoncés du discours sont capables d'être vrais de façon substantielle — ils *représentent* la réalité. À l'opposé, un naturaliste métaphysique répudie la réalité des phénomènes en question — pour lui, ils n'existent pas. Le naturalisme est donc un point de vue anti-réaliste, sauf en ce qui concerne la réalité du monde tel que décrit par la physique contemporaine. Pour un naturaliste, le discours sur l'éthique, par exemple, *ne représente rien* dans le monde, contrairement à ce que peut maintenir un réaliste. C'est ainsi que la problématique du naturalisme est interprétable dans les termes du débat entre le réalisme et l'anti-réalisme. Pour cette raison, elle peut être étudiée de façon intéressante à travers le schème conceptuel de Wright.

Plusieurs philosophes analytiques contemporains se sont élevés contre le naturalisme métaphysique prédominant. McDowell, notamment, en s'inspirant de Davidson, s'est lancé dans une attaque contre ce qu'il appelle le « naturalisme flagrant » (*bald naturalism*) en proposant une métaphysique qui laisse une place à la « sphère des raisons » sans tomber dans un « platonisme luxuriant » (*rampant platonism*). Insatisfait d'un naturalisme qui « désenchanter » complètement le monde, McDowell tente de le « ré-enchanter » partiellement en suggérant une solution au problème d'identification de la nature des entités non réductibles au monde naturel — sa sphère des raisons. Il met donc de l'avant un appareillage ontologique qui permet de rendre compte d'une certaine réalité normative⁵. Tout comme McDowell, Wright semble épouser une attitude sceptique face au naturalisme métaphysique. Cependant, comme nous allons le constater à travers cette étude critique, son approche est complètement différente. Dans les essais 13 et 14 du livre, il utilise le cadre théorique élaboré dans *Truth & Objectivity* pour déterminer le statut métaphysique de phénomènes tels que les sensations, les couleurs, les qualités secondaires, et, surtout, les états intentionnels (les pensées, croyances, désirs, etc.).

5. Pour plus de détails, voir McDowell (1994).

II. Un antidote contre le naturalisme

Dans *The Conceivability of Naturalism* (essai 13), Wright propose une formule permettant de produire un argument anti-naturaliste applicable à une certaine classe de concepts — les concepts *transparentes*. Cette formule utilise un outil conceptuel très discuté présentement, soit le contraste d'Euthyphron⁶. Un concept est transparent lorsque son application correcte dépend de ce qu'il en paraît du point de vue du locuteur, sous certaines conditions pré-établies. Schématiquement, un concept sera transparent s'il satisfait le *schéma euthyphronique* suivant, où « S » se rapporte à un sujet, « x » à un objet, et « F » au concept en question :

Nécessairement : pour tout S et tout x satisfaisant aux conditions C, x est F si et seulement si x semble F à S.

Appliqué aux couleurs — concepts potentiellement transparents — cela veut tout simplement dire que dans certaines conditions précises⁷ (luminosité normale, surface visible, objet pas trop éloigné et stationnaire, etc.), un objet est, disons, rouge si et seulement si cet objet *semble* rouge au locuteur. Si le schéma euthyphronique s'avérait en effet applicable aux concepts de couleurs, de tels concepts seraient transparents au sens où leur instanciation serait une fonction de ce qu'il en apparaît au locuteur. Il n'y aurait pas de distinction entre « sembler être une instanciation du concept » et « être une instanciation du concept ».

Le concept de douleur est manifestement transparent — s'il me semble que je souffre (dans des conditions normales), alors je souffre. Kripke avance un argument⁸ selon lequel le concept de douleur n'est pas physicaliste — en d'autres mots, Kripke soutient que la référence des instances véridiques du concept de douleur n'est pas réductible à une espèce naturelle, par exemple, l'activation des fibres C. Cela revient bien sûr à renier le naturalisme/physicalisme, puisque, si Kripke a raison, un phénomène dont personne ne doute l'existence ne serait pas, au bout du compte, analysable en termes d'espèces naturelles.

L'argument de Kripke, dans l'interprétation qu'en fait Wright, est le suivant. La première prémisse correspond au schéma euthyphronique tel qu'appliqué au concept de douleur :

- (1) Nécessairement : pour tout S et tout x satisfaisant aux conditions C, x est douloureux si et seulement si x semble douloureux à S.

6. Voir l'appendice du chapitre 3 de *Truth & Objectivity* pour une discussion approfondie. Le contraste tire son nom de la discussion entre Euthyphron et Socrate dans l'*Euthyphron* de Platon, en particulier ce passage, dans lequel Socrate dit : « Considère ceci. Ce qui est pieux est-il aimé des dieux parce qu'il est pieux, ou est-ce parce qu'il est aimé qu'il est pieux ? » (*Euthyphron*, 10a, dans Platon (1967, 198)). Dans le premier cas, on a une conception réaliste de la piété, et dans le deuxième une conception anti-réaliste. Wright développe ce contraste pour en faire un test du réalisme.

7. La spécification des conditions C est un problème très complexe dans le cas des couleurs — en fait, c'est l'enjeu principal. Heureusement, comme nous allons le voir plus bas, cette question ne pose pas de problèmes particuliers en ce qui concerne les concepts qui font l'objet de la présente dispute, c'est-à-dire les concepts d'états intentionnels psychologiques.

8. Voir Kripke (1980, 144-155).

Dans ce cas-ci, les conditions C sont simples : il suffit que le sujet soit lucide et qu'il comprenne ce qu'est la douleur. Appelons cette prémisse « l'exigence de transparence ». La deuxième prémisse de l'argument consiste en une identité nécessaire :

(2) Nécessairement, la douleur est l'activation des fibres C.

Il est plausible de penser que ce sont des identités de la sorte que la science tente de mettre à jour. Pensons ici à l'eau : si Kripke a raison, l'eau est nécessairement de l'H₂O, et c'est ce genre de découverte qui est important pour la science — c'est-à-dire déterminer la nature des choses. Appelons cette prémisse « la prémisse naturaliste ». Les deux prémisses ont pour conséquence :

(3) Nécessairement : pour tout S et tout *x* satisfaisant aux conditions C, *x* est une *stimulation des fibres C* si et seulement si *x* semble douloureux à S.

Et c'est ici que les considérations liées à la concevabilité entrent en jeu. En effet, il est parfaitement concevable qu'un sujet éprouve de la douleur sans qu'il y ait de stimulation des fibres C. Ici, le *principe de concevabilité* est utilisé : s'il est possible de concevoir qu'une proposition est fausse, alors elle n'est pas nécessaire. Il semble même concevable qu'un sujet puisse ressentir de la douleur sans même posséder des fibres C. Si cela est concevable, il s'ensuit alors que l'identification entre la douleur et la stimulation des fibres C n'est pas nécessaire. Mais puisque, dans le modèle kripkéen, de telles identités sont nécessaires, il s'ensuit que la prémisse naturaliste est fausse. En d'autres mots, l'exigence de transparence et la prémisse naturaliste ont pour conséquence une proposition fausse (si l'on en croit le principe de concevabilité). Donc, une des prémisses doit être fausse. Si l'on accepte que l'exigence de transparence est satisfaite dans le cas du concept de douleur, il ne reste que la prémisse naturaliste à répudier. Ainsi, une des affirmations principales du naturalisme est fausse.

Le concept de douleur n'est donc pas, selon Kripke, un concept d'espèce naturelle. Cet argument est répétable indépendamment du contenu de la prémisse naturaliste, au sens suivant : la douleur peut être identifiée à n'importe quel genre d'entité physicaliste sans que la validité de l'argument ne soit affectée. De plus, cette formule sera adéquate pour tous les concepts qui satisfont l'exigence de transparence. L'argument de Kripke est en effet applicable aux sensations, mais aussi aux couleurs (si l'on accepte que les couleurs exhibent le schéma euthyphronique), aux qualités secondaires, à la sémantique, et, surtout, aux concepts d'états intentionnels psychologiques (penser, croire, désirer, etc.). En effet, il semble que ces concepts satisfont le schéma euthyphronique :

Nécessairement : pour tout S et tout *x* satisfaisant aux conditions C, *x* est une *croyance* si et seulement si *x* semble être une croyance à S⁹.

9. Le concept de croyance est utilisé comme exemple, mais n'importe quel autre concept d'état intentionnel aurait pu l'être.

Les concepts intentionnels sont euthyphroniques puisqu'il n'y a pas de distinction entre « sembler croire » et « croire » (du moins dans des conditions normales). S'il me semble que je crois aux fées, alors je crois aux fées. Pour reprendre la terminologie consacrée, nous avons un accès privilégié à nos propres états mentaux au sens où leur connaissance par le sujet n'est pas inférentielle¹⁰. Pour cette raison, toute identification physicaliste des états intentionnels sera sujette à un argument de type kripkéen. C'est là, selon moi, le mérite principal de Wright dans cet article : la généralisation de l'argument de Kripke — à travers l'idée de concepts transparents — aux états intentionnels.

Il est important ici de se rappeler que la formule de Wright réussira seulement à démontrer, dans le meilleur des cas, que les concepts transparents ne correspondent pas à des *types* physicalistes. En ce qui concerne la douleur, la conclusion à tirer serait donc la suivante : la douleur ne correspond pas au type « stimulation des fibres C ». Mais rien n'empêche la douleur de toujours correspondre à une certaine configuration neurophysiologique, c'est-à-dire à un *token* physicaliste. Et, semble-t-il, la thèse centrale du naturalisme métaphysique est précisément que les douleurs sont physiques. Ainsi, l'argument de Kripke n'atteint pas le cœur du naturalisme. Ceci est l'objection de McGinn¹¹, et elle est discutée en profondeur par Wright (pp. 378-388). Celui-ci accepte la conclusion de McGinn — il est d'accord pour dire que la recette fournit une conclusion compatible avec un physicalisme *token* à *token*. Toutefois, il est d'avis qu'un tel physicalisme n'est pas satisfaisant. Donc, selon lui, l'argument de Kripke touche à une forme de physicalisme — celui des types — qui correspond à ce que le physicalisme doit être. En ce sens, toujours selon Wright, il atteint sa cible.

Wright avance plusieurs considérations selon lesquelles un physicalisme des *tokens* n'est pas satisfaisant. Pourtant, même si nous supposons que les versions du physicalisme répudiées par Wright sont en effet fautives, il demeure qu'une forme de naturalisme métaphysique n'est pas touchée par l'argument de Kripke et ses généralisations, et n'est pas non plus répudiée par Wright. En effet, rappelons-nous que le naturalisme métaphysique est la thèse selon laquelle tout ce qui existe appartient au monde de la nature — au monde tel que conçu par la physique. Pour qu'un argument anti-naturaliste soit efficace, il doit, semble-t-il, attaquer cette thèse. Même si, par exemple, la douleur n'est pas identifiée de façon *nécessaire et essentielle* à un certain type de configuration neuronale, rien n'empêche le physicaliste d'affirmer que la douleur est intrinsèquement physique. En effet, force est d'admettre que le physicalisme attaqué par Kripke est irréductiblement essentialiste. Cependant, il est possible d'être, de façon cohérente, un physicaliste qui répudie cette façon modale de voir les choses : un physicaliste comme Quine (et même Davidson) n'accepterait jamais

10. Wright discute de cette forme de connaissance dans ses *Whitehead Lectures* (Wright (2001a; 2001b)). Pour une discussion contemporaine variée et approfondie, voir Wright *et al.* (1998).

11. Voir McGinn (1979).

un tel essentialisme¹². Le problème, c'est que Wright n'étudie pas cette forme de physicalisme. Il possède un argument contre le physicalisme australien d'un Smart — mais cet argument présuppose l'acceptation, par le physicaliste en question, de la distinction entre les désignateurs rigides et flexibles. Cependant, il est clair qu'un physicaliste quinen n'accepterait pas cette distinction. Ainsi, le naturalisme d'un Quine est immunisé contre l'argument de Kripke-Wright. Cela affaiblit considérablement, selon moi, la force de l'antidote contre le naturalisme étudié par Wright.

La fin de l'article, toutefois, nous réserve une surprise. Wright, après avoir apparemment tout fait pour nous convaincre de la force de l'argument kripkéen contre le naturalisme, finit par en dévoiler une faiblesse qui, croit-il, s'avère fatale. Rappelons-nous que l'argument kripkéen contre la naturalisation du concept de douleur dépend de la validité de ce que l'on pourrait appeler le principe de concevabilité — c'est parce que nous pouvons, semble-t-il, concevoir qu'un sujet éprouve de la douleur sans qu'il n'y ait stimulation de fibres C que l'argument prend son envol. Wright souligne qu'en effet, nous pouvons imaginer une telle situation — mais cette concevabilité s'avère insignifiante d'un point de vue modal. La raison qu'il avance, rapidement, est la suivante. Soit il est vrai que la douleur est identique à la stimulation des fibres C, soit cela est faux. Si c'est faux, alors le problème ne se pose même pas. Si c'est vrai, alors c'est nécessairement vrai. Dans ce dernier cas, la possibilité de concevoir un scénario dans lequel cela est faux est un scénario *per impossible* (l'expression de Wright), c'est-à-dire un scénario où l'on conçoit quelque chose d'impossible. Mais il relève qu'on peut imaginer de tels scénarios pour n'importe quel énoncé, même les énoncés nécessaires. Par exemple, on peut concevoir ce qui arriverait si le dernier théorème de Fermat se révélait faux, malgré le fait qu'il ne l'est pas, et que sa vérité est nécessaire. On peut imaginer ce qui arriverait si j'étais Superman, malgré le fait que cela soit impossible d'un point de vue kripkéen et que je suis nécessairement constitué de tel œuf et de tel spermatozoïde. On peut imaginer le voyage dans le temps, même si cela est peut-être impossible. La possibilité de concevoir ces scénarios impossibles n'empêche pas que les énoncés cibles (« je ne suis pas Superman », « le théorème de Fermat est vrai ») sont nécessaires et le restent¹³. Le scénario selon lequel la douleur ne correspond pas à un certain type physicaliste en est un du même type, c'est-à-dire *per impossible*. Ainsi, un tel scénario n'accomplira rien d'un point de vue modal — il ne sera pas capable de démontrer la contingence de

12. Pour le naturalisme de Quine, voir Quine (1969a). En ce qui concerne son point de vue physicaliste, il est exprimé notamment dans les dernières pages de Quine (1951). Il développe des arguments anti-essentialistes dans Quine (1953a; 1953b).

13. D'autres considérations permettent de restreindre l'application du principe de façon à permettre aux énoncés nécessaires de type kripkéen d'être nécessaires. L'étude de ces considérations n'est pas requise ici : l'important, c'est que selon Wright on ne peut que construire des scénarios *per impossible* en ce qui concerne les identités nécessaires impliquant des concepts transparents.

l'énoncé « la douleur est identique à la stimulation des fibres C ». L'objection de Wright est donc que si le principe de concevabilité s'applique de façon aussi large, alors il n'est pas assez discriminatoire puisqu'on devrait considérer *tous* les énoncés comme étant contingents (étant donné la disponibilité généralisée de scénarios *per impossible*).

En revanche, on pourrait répliquer à Wright que l'analogie voulue entre concevoir que je suis Superman et concevoir que la douleur n'est pas due à la stimulation des fibres C n'est peut-être pas valable. Prenons un exemple simple : l'énoncé « $2 + 2 = 5$ ». Cet énoncé est nécessairement faux si le langage modal est accepté. Il est sur le même pied que « je suis Superman », « le théorème de Fermat est faux », « voyager à travers le temps est possible ». Lorsque l'on conçoit un scénario dans lequel « $2 + 2 = 5$ » est vrai, nous imaginons en fait ce qui arriverait dans un tel monde. Nous imaginons *les conséquences* que cela aurait. Mais nous n'imaginons pas que « $2 + 2 = 5$ » *en tant que tel* est vrai. De la même façon, il est impossible d'imaginer que « je suis Superman » est vrai — pour quelqu'un qui accepte le lien entre concevabilité et nécessité, comme Kripke. Nous sommes seulement en mesure d'imaginer ce qui arriverait si on me remplaçait par quelqu'un d'autre, pas que je sois Superman. Ainsi, pour que l'analogie tienne, il faudrait donc que lorsque j' imagine que la douleur n'est pas l'activation des fibres C, j' imagine en fait seulement les conséquences que cela aurait. Mais c'est ici que l'analogie ne tient plus : contrairement à l'exemple de Superman, j' imagine vraiment que « la douleur est la stimulation des fibres C » est un énoncé faux *en tant que tel*, et ensuite je peux imaginer ses conséquences. Ainsi, le principe de concevabilité garderait son intégrité et serait capable de discriminer entre un énoncé nécessaire comme « $2 + 2 = 4$ » et un énoncé non nécessaire comme « la douleur est identique à la stimulation des fibres C » : la raison étant qu'on ne peut imaginer la fausseté du premier en tant que tel, et qu'il est possible de concevoir la fausseté du deuxième en tant que tel. En bref, la concevabilité des *conséquences* doit être mise de côté au profit de l'unique concevabilité de l'énoncé en soi pour une application crédible du principe.

Nonobstant l'objection que je viens de soulever, Wright considère son argument contre Kripke comme étant décisif. Cependant, pour qu'il soit véritablement fatal, il faut que l'on accepte l'inévitabilité du lien entre inconcevabilité et nécessité. Et cela ne va pas de soi : en effet, il semble que conceptuellement, être nécessaire soit une chose, et être inconcevable en soit une autre. Il y a peut-être une coïncidence entre les deux, mais elle ne semble pas être nécessaire, pour ainsi dire. S'il est nécessaire que l'eau soit de l' H_2O , cela est une fonction du monde extérieur et empirique. En ce sens, la nécessité de cette proposition est indépendante, conceptuellement, de nos capacités cognitives. Cela ouvre la porte à une caractérisation de la nécessité qui est complètement séparée du principe de concevabilité. S'il ne faut pas voir de lien entre inconcevabilité et nécessité, est-il possible de « sauver » la recette de Wright ? En d'autres mots, est-il possible de mettre en doute la troisième prémisse de la recette sans se servir

du principe de concevabilité? La question ici, qu'il est impossible de développer dans cette étude critique, est de déterminer si le concept de nécessité est irréductiblement anthropocentrique.

Résumons le fil de la situation dialectique. Wright, en s'inspirant de l'argument avancé par Kripke, propose une formule permettant de développer un argument réaliste (anti-naturaliste) en ce qui concerne les concepts transparents. Il passe ensuite en revue certaines objections dirigées contre sa suggestion. Nous avons vu que la formule de Wright ne touche peut-être pas le cœur du naturalisme métaphysique. Puis, il met lui-même de l'avant un argument contre sa propre suggestion, en mettant en doute la viabilité du concept de concevabilité. J'ai ensuite soulevé certaines considérations qui, si elles s'avéraient justes, protégeraient le principe de concevabilité contre l'attaque de Wright et permettraient de « sauver » la formule anti-naturaliste. Toutefois, nous venons de voir que même si Wright interprète le principe de façon à le rendre inadéquat malgré les objections que j'ai soulevées plus haut, il demeure que la recette anti-naturaliste pourrait être préservée en séparant la nécessité de l'inconcevabilité.

III. L'instabilité du physicalisme

Wright reprend la problématique du physicalisme et de l'intentionnalité dans l'article suivant intitulé « *What Could Anti-Realism about Ordinary Psychology Possibly Be?* » (essai 14). Le but de cet article est de démontrer que les positions anti-réalistes classiques en ce qui a trait au discours sur la psychologie ordinaire — le fait que l'on attribue à soi-même et aux autres des états mentaux comme des désirs, des pensées, des croyances — ne sont pas « dialectiquement cohérentes ». Le physicalisme à la Quine, que nous avons esquissé plus haut, est précisément une forme d'anti-réalisme envers les « entités » de la psychologie ordinaire au sens où il répudie leur « réalité ». Pour un naturaliste métaphysique, en effet, les énoncés portant sur la psychologie ordinaire doivent être éliminés (le point de vue *éliminativiste*) ou doivent être conçus comme remplissant un rôle autre que représentatif (le point de vue *conservateur*). Selon Wright, ces paradigmes anti-réalistes souffrent tous d'une difficulté structurelle insurmontable.

Commençons par examiner l'argument de Wright contre le point de vue conservateur. Ici, il prend en exemple l'idée de Dennett qui consiste à concevoir le discours de la psychologie ordinaire comme étant un point de vue intentionnel que l'on adopte pour prédire de façon « économique » les actions d'un sujet¹⁴. Dennett propose donc, selon Wright, une théorie instrumentaliste du langage intentionnel. L'objectif d'une telle conception est de prédire ce que quelqu'un d'autre fera en lui attribuant des attitudes intentionnelles même si de telles attitudes n'existent pas — on lui attribue l'intentionnalité dans le but de gagner du temps, mais en réalité de telles choses comme les pensées, les

14. Voir Dennett (1987).

croyances, les désirs n'existent pas (puisque nous étudions cette suggestion d'un point de vue naturaliste). Dennett ne voyait peut-être pas les choses ainsi, mais c'est l'interprétation qu'en fait Wright¹⁵. Quoi qu'il en soit, selon Wright (pp. 416-417), cette conception instrumentaliste ne saurait cohabiter avec le naturalisme métaphysique. La raison en est la suivante : prendre le point de vue intentionnel implique qu'un point de vue est adopté par un sujet — et un point de vue, semble-t-il, est irréductiblement intentionnel ! Comme le dit succinctement Wright (p. 417) : « Taking the intentional stance is entering into an intentional state ». Si c'est un *fait* que le sujet adopte le point de vue intentionnel, alors c'est un *fait* que le sujet possède des attitudes propositionnelles. Il y a donc quelque chose dans le monde — l'adoption du point de vue intentionnel — qui échappera à toute caractérisation physicaliste. Cela va manifestement à l'encontre du naturalisme métaphysique. Si c'est le cas, alors l'espoir d'avoir une théorie du monde complètement physicaliste est voué à l'échec, puisqu'on accorde au sujet un point de vue intentionnel dont on doit rendre compte (puisque l'intentionnalité existe véritablement et que tout phénomène doit être expliqué). Évidemment, ici, il y a matière à discussion. Cependant, il semble clair que ces considérations posent un sérieux défi aux naturalistes qui seraient tentés d'adopter l'idée du point de vue intentionnel pour « sauver » le discours sur la psychologie ordinaire. Si Wright a raison, ce type de conservatisme se réfute lui-même¹⁶.

Mais qu'en est-il de la perspective éliminativiste ? Wright la définit ainsi : « *regarding ordinary psychology simply as a primitive and discreditable mode of explanation of human behaviour, which we should aim to supersede* » (p. 419). C'est le point de vue le plus radical — en fait, il semble que peu de philosophes aient adopté une telle position. Les Churchland, il n'en fait aucun doute. Même Quine, dans ses dernières années, semble avoir modifié quelque peu ses tendances radicales sur ce plan pour finalement adopter une forme de monisme anomal, selon lequel l'idiome mentaliste n'est pas toujours éliminable¹⁷. Quoi qu'il en soit, l'éliminativisme passe aussi dans le collimateur de Wright. Il en identifie deux problèmes majeurs :

- (A) Le point de vue éliminativiste doit faire une distinction entre les énoncés qui ont du sens (ceux de la science physicaliste) et ceux qui n'en ont pas (ceux de la psychologie populaire, dans le cas qui nous intéresse). Expliquer cette distinction requiert le concept de *contenu linguistique*, et

15. La question de déterminer ce que Dennett lui-même en pense, ou encore ce qu'il devrait en penser, ne sera pas étudiée ici. L'important est que l'idée de Dennett *peut* être interprétée de façon instrumentaliste.

16. Il examine aussi un autre point de vue conservateur, l'expressivisme, et développe un argument similaire.

17. Par exemple : « *I acquiesce in what Davidson calls anomalous monism, also known as token physicalism : there is no mental substance, but there are irreducibly mental ways of grouping physical states and events.* » (Quine (1990, 72)). Voir aussi Quine (1995, Chapitre VIII).

ce dernier dépend de l'existence de propriétés sémantiques. S'il y a des propriétés sémantiques, alors il doit y avoir des croyances, des pensées, etc.

- (B) Une autre conséquence de la disparition du concept de contenu linguistique est la disparition du concept de vérité. En effet, la vérité d'un énoncé dépend, semble-t-il, de ce que cet énoncé *dit*. S'il ne dit rien — s'il n'a pas de contenu — il ne peut être ni vrai, ni faux. Ainsi, l'éliminativisme n'est pas capable de formuler sa thèse centrale selon laquelle les énoncés de la psychologie ordinaire sont tous *faux*.

Encore une fois, l'idée est de montrer que la thèse se réfute elle-même. C'est un *reductio* de l'éliminativisme que Wright met de l'avant. La source commune des deux problèmes est, en ce qui concerne l'éliminativisme, la nécessité de faire une place au concept de contenu linguistique. Il n'y a pas de doute que l'éliminativisme, ainsi conçu, fait face à une difficulté structurelle.

Cependant, on pourrait rétorquer à Wright que l'éliminativisme ne requiert pas le concept de contenu linguistique tel qu'il l'entend. Prenons par exemple la conception du naturalisme telle qu'elle est élaborée par Quine dans « Les deux dogmes de l'empirisme » et *Word & Object*. Selon Quine (en bon pragmatiste), l'idée centrale de la science n'est pas d'expliquer, mais de prédire. En effet, la prédiction est la fonction principale de la « toile de la croyance ». Un éliminativiste pourrait donc dire que l'avancement de la science permettra éventuellement de se débarrasser du langage de la psychologie populaire pour une raison bien simple : le langage physicaliste sera davantage utile pour prédire les comportements et les événements. Donc, une des thèses centrales de l'éliminativisme, dans une perspective quiniennne, n'est pas de distinguer les énoncés qui ont du sens de ceux qui n'en ont pas : c'est plutôt de montrer que l'adoption d'un certain type d'énoncés est plus utile au sens où les prédictions qu'ils permettront de faire seront plus efficaces. La question de départager les énoncés qui ont du sens ne se pose même pas dans cette perspective. Ainsi, le premier problème (A) n'affectera pas cet éliminativisme.

Par ailleurs, un quinienn possède les ressources nécessaires pour répondre à (B). Le concept naturaliste de signification suggéré par Quine¹⁸ est behavioriste, construit à l'aide des notions d'accord et de désaccord (*assent & dissent*). On en arrive à un concept de contenu linguistique — et de vérité — qui ne présuppose aucune notion intentionnelle. Wright répliquera qu'un tel concept de contenu linguistique n'est pour l'instant qu'un vœu pieux (pp. 421-422), et qu'un tel vœu n'est pas justifié puisque le fondement même du naturalisme en dépend. En d'autres termes, cette défense naturaliste repose sur un article de foi semblable à la croyance religieuse selon Wright. Ici, on pourra rétorquer que l'analogie religieuse est quelque peu exagérée; en effet, même si l'élimination n'a pas été, *de facto*, accomplie, il y a tout de même une démarche méthodologique derrière l'éliminativisme. L'esprit de cette démarche

18. Notamment dans le chapitre 2 de Quine (1960).

consiste à concevoir le monde en des termes purement physicalistes, et, en particulier, à croire que les états mentaux sont éliminables au profit d'un langage neurophysiologique. Lorsque le naturaliste dit que les énoncés de la psychologie populaire sont tous faux, il signifie par là que l'élimination est, en principe, faisable, et que les états intentionnels ne répondent à aucune réalité. Si, comme l'accorde Wright, il est *possible* qu'un concept de vérité et de contenu linguistique soit compatible avec un naturalisme métaphysique, alors ce dernier aura bien fait de garder la foi.

IV. Conclusion

Il ne fait aucun doute que la discussion du naturalisme effectuée dans *Saving the Differences* est approfondie et dénote une appréciation hors du commun de la problématique. En effet, l'auteur prend bien soin d'étudier tous les aspects des conceptions disponibles — que ce soit des variations du naturalisme ou du réalisme — et il relève des difficultés importantes pour chacune. Wright est passé maître dans l'art de dévoiler les faiblesses profondes d'un argument. Il faut mentionner dans ce contexte que même si c'est le naturalisme métaphysique qui fait ici l'objet d'une étude attentive au détriment du réalisme, Wright prend bien soin de souligner (p. 441) que cela ne rend pas, à ses yeux, le réalisme plus crédible que le naturalisme. Peut-être pour cette raison, on note une retenue chez Wright lorsque vient le temps de prendre position sur certaines applications concrètes de son cadre théorique. Contrairement à un McDowell, il ne mettra pas de l'avant une position théorique sur le débat du naturalisme visant à rivaliser avec les autres¹⁹. Comment expliquer cette réserve ? Il faut retenir que prendre position sur cette question revient, inévitablement, à mettre de l'avant une « conception du monde ». Wright est vraisemblablement conscient qu'une telle prise de position comporte inévitablement des failles importantes — après tout, c'est la leçon à tirer de sa discussion du naturalisme.

Bibliographie

- Dennett, D. (1987). *The Intentional Stance*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dummett, M. (1991). *The Logical Basis of Metaphysics*, Cambridge, Harvard University Press.
- Dumont, J.-P. (dir.) (1991). *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard.
- Jacob, P. (dir.) (1980). *De Vienne à Cambridge*, Paris, Gallimard.
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*, Cambridge, Harvard University Press.
- McDowell, J. (1994). *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press.

19. D'ailleurs, Wright critique sévèrement la position (réaliste) de McDowell. Voir notamment Wright (1996; 2001c).

- McGinn, C. (1977). « Anomalous Monism and Kripke's Cartesian Intuitions », *Analysis*, numéro 37, pp.78-80
- Platon (1967). *Platon : Premiers Dialogues*, Paris, GF Flammarion, traduction d'Émile Chambry.
- Quine, W. V. O. (1951). « Les deux dogmes de l'empirisme », in Jacob (1980), pp. 93-121.
- _____. (1953). *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press.
- _____. (1953a). « Reference and Modality », in Quine (1953), pp. 139-159.
- _____. (1953b). « Three Grades of Modal Involvement », in Quine (1966), pp. 158-176.
- _____. (1960). *Word & Object*, Cambridge, MIT Press.
- _____. (1966). *The Ways of Paradox and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press.
- _____. (1969). *Ontological Relativity & Other Essays*, New-York, Columbia University Press.
- _____. (1969a). « Epistemology Naturalized », in Quine (1969), pp. 69-90.
- _____. (1990). *Pursuit of Truth*, Cambridge, Harvard University Press.
- _____. (1995). *From Stimulus to Science*, Cambridge, Harvard University Press.
- Wright, C. (1992). *Truth and Objectivity*. Cambridge, Harvard University Press.
- _____. (1996). « Human Nature? », in *European Journal of Philosophy*, 4, pp. 235-254
- _____. (2001). *Rails to Infinity*, Cambridge, Harvard University Press.
- _____. (2001a). « The Problem of Self-Knowledge I », in Wright (2001), pp. 319-344.
- _____. (2001b). « The Problem of Self-Knowledge II », in Wright (2001), pp. 345-373.
- _____. (2001c). « On Mind and World », in Wright (2001), pp. 444-462.
- Wright, C., Smith, B., et MacDonald, C. (ed.) (1998). *Knowing Our Own Minds*, Oxford, Clarendon Press.

Philosophiques

philosophiques

André Duhamel, *Une éthique sans point de vue moral*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Mercure du nord », 2003, 195 p.

Bernard Baertschi

Volume 31, numéro 2, automne 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009820ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009820ar>

[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

Baertschi, B. (2004). Compte rendu de [André Duhamel, *Une éthique sans point de vue moral*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Mercure du nord », 2003, 195 p.] *Philosophiques*, 31 (2), 433–435. <https://doi.org/10.7202/009820ar>

ajoutera ensuite une étude sur Machiavel (*Pensées sur Machiavel*, 1958). En étudiant ces deux derniers auteurs, Strauss découvrit que l'esprit des Lumières n'avait procédé ni d'une réfutation de la religion ni d'une « sécularisation » des concepts théologiques, mais d'une véritable « colère antithéologique » (p. 170). D'après D. Tanguay, l'ouvrage de 1953 ne porte donc pas principalement sur les racines modernes de l'historicisme et du relativisme. Il ne vise pas au premier chef à ranimer le sens ancien du droit naturel. Il vise, au travers de l'opposition des Anciens et des Modernes, à distinguer deux manières de régler le problème théologico-politique : la manière platonico-farabienne, fondée sur ce que D. Tanguay appelle « l'utilité politique de la religion » (p. 314) et la manière moderne, qui règle le problème par sa suppression, par la dissolution autant de la vie philosophique que de la vie religieuse traditionnelle. Strauss n'aurait donc pas seulement œuvré pour résoudre à titre personnel le problème théologico-politique. Il aurait aussi œuvré pour « faire revivre le problème théologico-politique dans son sens premier » (p. 255), ce dont témoigne encore, selon D. Tanguay, la critique straussienne de la « pensée nouvelle » d'auteurs comme Cohen, Buber ou Rosenzweig en matière religieuse. L'objectif principal de l'œuvre de Strauss aurait été d'installer ses lecteurs dans l'aporie ouverte par l'opposition d'Athènes et de Jérusalem, tout en mettant en valeur la solution socrato-platonicienne à cette question.

La thèse de Daniel Tanguay est originale, et parce qu'elle fondée sur une lecture à la fois précise et fine des textes de Strauss, elle n'est pas loin d'être convaincante. À notre sens, elle souffre toutefois d'un double défaut. En premier lieu, si la pensée fondamentale de Strauss avait consisté dans la thèse de l'utilité sociale de la religion, elle aurait clairement manqué d'originalité : l'idée est présente chez beaucoup de penseurs modernes, par exemple chez Montesquieu (*EL*, XXIV, 1-2). En second lieu, Tanguay n'accorde aucune place à l'imposante masse d'écrits consacrés par Strauss au commentaire des œuvres politiques platoniciennes. Or il est douteux que commenter sans relâche Platon ou Xénophon à l'adresse des Modernes n'ait été, pour Strauss, qu'une manière de ranimer un problème que ni Platon ni Xénophon ne s'étaient posés. Il est donc vraisemblable que l'opposition d'Athènes et de Jérusalem fut *l'un* des axes de la pensée de Strauss, et de ce point de vue l'apport de l'ouvrage de D. Tanguay est incontestable. Mais il nous paraît difficile de rattacher à cet unique thème l'ensemble de l'œuvre platonicienne de Strauss. Si Strauss a pratiqué l'art d'écrire qu'il a lui-même théorisé, il nous paraît douteux qu'il ait poussé cet art jusqu'à placer au centre de son œuvre le thème de l'ordre politique juste et bon uniquement pour dissimuler celui qui en aurait constitué le centre caché : celui du choix entre Platon et la Thora.

STÉPHANE CHAUVIER

Université de Caen

André Duhamel, *Une éthique sans point de vue moral*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Mercure du nord », 2003, 195 p.

Ainsi que le sous-titre de l'ouvrage l'indique : « La pensée éthique de Bernard Williams », il s'agit d'une étude critique de la pensée du philosophe britannique récemment disparu. Plus précisément de sa philosophie pratique, à savoir de son éthique comme opposée à la morale. Cela déjà demande précision, car, comme on le sait, « éthique » et « morale » sont des termes dont il est impossible de connaître la signification tant que celui qui les emploie ne les a pas définis. Ainsi que l'auteur le précise,

la *morale*, c'est la manière dont la Modernité a compris la tâche pratique de la philosophie, tâche exemplifiée de manière paradigmatique par le kantisme et l'utilitarisme, et dont le concept cardinal est l'impartialité — d'où le nom d'« impartialisme » qui lui est donné. Par opposition à cette manière de concevoir la philosophie pratique, Williams a proposé une conception *éthique*, laquelle se caractérise justement par le refus de l'impartialisme et s'incarne dans un « tournant subjectif ».

Par là, il faut entendre : mettre le sujet ou l'agent individuels au centre de la philosophie. Ce qui signifie plusieurs choses : d'abord, l'agent moral ne doit plus être conçu comme un être purement rationnel, mais il faut le prendre dans son épaisseur, ce qui implique une variabilité des exigences éthiques en fonction de la personne qu'est cet agent. Ensuite, on ne peut plus distinguer nettement « entre les considérations relevant de la validité d'un principe et les considérations concernant son acceptabilité pour les agents moraux » (p. 6). Enfin, le normatif et l'empirique se trouvent rapprochés ; la psychologie morale, en particulier, joue un rôle important pour comprendre les exigences éthiques. C'est à un examen critique de la validité de ce tournant qu'est consacré cet ouvrage.

À cet effet, l'auteur examine d'abord la thèse de Williams selon laquelle la moralité impartialiste représente une perte de sens pour la vie de l'individu et consiste même en un déréglément de la vie éthique. Autrement dit, la moralité peut devenir un obstacle à la réalisation de soi (on observe ici, remarque l'auteur, l'influence de Nietzsche sur Williams). Cette thèse a de nombreuses ramifications, dont certaines ont été d'ailleurs directement abordées par les impartialistes : on connaît l'objection de Rawls contre l'utilitarisme, qui néglige la différence des personnes ; d'autre part, ils ont élaboré différentes réponses pour faire droit aux devoirs partiels dus aux relations de proximité, en proposant des devoirs spéciaux ou en limitant la juridiction de la moralité. Mais, bien sûr, cela ne saurait satisfaire Williams, car il reste que pour un impartialiste, et en cas de conflit, la moralité doit toujours l'emporter sur les projets personnels.

Mais alors le tournant subjectif ne serait-il qu'une défense de l'égoïsme, la valorisation de l'intégrité personnelle, qu'une faiblesse pour soi, comme Smart l'a reproché ? Williams répond qu'il existe une différence fondamentale entre l'égoïsme et l'intégrité : cette dernière ne demande pas, elle exclut même, que l'on agisse *pour* préserver son intégrité ; simplement, l'homme intègre agit *par* intégrité, sans aucune référence à lui-même quant à ses motifs. Toutefois, cette réponse pose problème, relève l'auteur : si l'intégrité est une sorte de vertu, elle n'a pas de contenu en ce sens que n'importe quel genre de vie peut s'en réclamer, de celui qui est éthiquement le meilleur à celui qui est le pire ; or il est pour le moins bizarre qu'une théorie qui critique l'impartialisme pour son manque d'épaisseur recoure à une qualité elle-même sans épaisseur ! Cela dit, une telle épaisseur pourrait être conférée à l'éthique sans point de vue moral en faisant appel à une doctrine des vertus ou à une forme de perfectionnisme ; mais Williams s'y refuse. Selon l'auteur, cela a pour conséquence non pas de priver l'approche williamsienne de toute force sur le plan normatif — ce serait un simple retour à l'impartialisme et un refus de toute légitimité aux soucis du philosophe britannique —, mais de ne lui conférer qu'une normativité faible : l'éthique a une force normative, mais bien plus faible que celle de la morale impartiale, seule à même de régler nos mœurs en étendue et en profondeur.

Le reste de l'ouvrage s'attache à justifier la thèse de la normativité faible à l'occasion de l'examen des différentes parties et facettes de l'éthique sans point de vue moral. À cet effet, l'auteur examine d'abord ce qui, chez Williams, remplace

l'universalité et l'impartialité, à savoir les raisons internes et la nécessité, ce qui implique la mise en avant du caractère et une appréciation différente de la responsabilité, puisque nous ne choisissons pas souverainement notre caractère. D'où encore le fait que la honte (liée à un défaut) prend le pas sur la culpabilité (liée à une faute), l'inévitabilité des conflits et le tragique de l'existence. Par là, relève l'auteur, Williams fait droit à une forme de normativité hétéronome, plus faible que la normativité autonome (p. 94). Ensuite, l'auteur aborde la pensée politique de Williams. C'est là un domaine où il paraît effectivement difficile d'abandonner l'exigence d'impartialité (et ici de neutralité), à moins de renoncer au libéralisme pour une forme de conservatisme, ce vers quoi une philosophie de l'intégrité semblerait incliner. La réponse de Williams est que le rejet de la réflexion impartialiste n'exclut pas l'attitude critique, mais seulement une critique qui se voudrait radicale et totale, car elle serait sans attache dans la vie éthique épaisse de la communauté politique. Toutefois, il ne faut pas oublier que l'illusion fondamentale du libéralisme est, comme celle de toute forme d'impartialisme, de vouloir nier le rôle que la nécessité et la fortune jouent dans notre vie et de penser qu'il est possible d'y substituer le règne sans partage de la justice. Mais sur ce point comme ailleurs, l'auteur soutient que, loin d'une opposition irréductible, c'est de deux sortes de normativité qu'il faut parler, l'une faible, l'autre forte. Enfin, le dernier chapitre de l'ouvrage est consacré à la conséquence d'une conception éthique sans point de vue moral sur le rôle de la théorie en philosophie pratique qui, on s'en doute, va se voir réduit. L'auteur conclut alors son étude en relevant qu'il est faux que la conception de Williams « débouche sur un nouvel individualisme, romantique, libéral ou nietzschéen. Elle conduit plutôt à l'adoption d'une perspective prudente, sceptique et parfois tragique vis-à-vis du souci d'une vie individuelle sentée » (p. 170).

On saluera dans cet ouvrage la première étude fouillée sur la philosophie pratique de Williams en langue française, complétée en outre par une bibliographie complète des œuvres du philosophe britannique. On appréciera encore l'effort de l'auteur pour rendre justice à la complexité et à l'évolution de la pensée de Williams. Mais il est clair que cela n'est pas fait d'un point de vue neutre — en admettant qu'un tel point de vue puisse exister, qui d'ailleurs contredirait toute l'approche williamsienne — : concéder au point de vue subjectif en éthique une normativité faible, c'est en effet *ipso facto* considérer qu'il est insuffisant pour nous donner une vision d'ensemble de l'éthique et, qui plus est, le *subordonner* au point de vue objectif et impartialiste, tout en lui reconnaissant, certes, une part de vérité, ce qu'un impartialiste strict se refuserait sans doute à faire (on pense à Habermas ou à Smart). Or il est évident que Williams ne saurait accepter une telle lecture : pour lui, le point de vue impartialiste n'est pas autre et plus fort, il est erroné et néfaste. Un exemple : l'auteur note que, du point de vue éthique, « la constitution et l'évaluation du caractère, si elles dépendent ainsi de la chance, laissent les agents avec une identité incertaine du point de vue normatif » (p. 76) ; sa position est alors que cette identité est insuffisante. Cela, Williams ne saurait le concéder : pour lui, notre identité est *effectivement* incertaine, et il n'est pas question de la rendre suffisante en faisant appel à des considérations qui, loin de la rendre telle, vont plutôt l'aliéner. Bref, l'auteur veut concilier ce qui, pour le philosophe britannique, ne peut l'être (on observe encore la même attitude lorsqu'il est question de la critique politique, p. 112), mais c'est bien la solution qu'un impartialiste ouvert se doit de proposer.

Philosophiques

philosophiques

Bertrand Russell, *Le pouvoir*, trad. de l'anglais par Michel Parmentier, Québec, Les Presses de l'Université Laval et les Éditions Syllepse, coll. « Zêtêsis », 2003, 230 pages.

Nicolas Tavaglione

Volume 31, numéro 2, automne 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009821ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009821ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Tavaglione, N. (2004). Compte rendu de [Bertrand Russell, *Le pouvoir*, trad. de l'anglais par Michel Parmentier, Québec, Les Presses de l'Université Laval et les Éditions Syllepse, coll. « Zêtêsis », 2003, 230 pages.] *Philosophiques*, 31 (2), 436–439. <https://doi.org/10.7202/009821ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2004

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/>

Bertrand Russell, *Le pouvoir*, trad. de l'anglais par Michel Parmentier, Québec, Les Presses de l'Université Laval et les Éditions Syllepse, coll. « Zêtêsis », 2003, 230 pages.

Il y a le Bertrand Russell théoricien et le Bertrand Russell moraliste. Lorsqu'il s'occupe de questions logiques ou épistémologiques, Russell, hostile à la « synthèse » et adepte de la « méthode scientifique en philosophie », préconise la « substitution de résultats partiels et de détail, mais vérifiables, à de vastes généralités sans fondement, se recommandant uniquement de certains appels à l'imagination » (Russell, B., *La méthode scientifique en philosophie*, trad. fr. par P. Devaux, Payot, 1928, rééd. 2002, p. 34). Russell logicien pratique donc une « philosophie par petits pas » ayant l'esprit d'exactitude plus que de système. C'est sous cet aspect qu'on le considère généralement, avec respect, comme un des pères de la philosophie analytique. Sur le marché des arguments, Russell théoricien semble toujours d'actualité.

Lorsqu'il s'occupe de questions morales, sociales ou politiques pour se faire moraliste, en revanche, Russell est connu autant pour son libéralisme intransigeant en matière de mœurs, ou pour ses sympathies socialistes en matière de justice sociale, que pour le caractère incertain de ses arguments. Le moraliste recourt en effet volontiers aux « généralités » dénoncées par le théoricien. Certes, il sait leur donner un tour rhétorique propre à frapper l'imagination. Dans cet extrait de *La conquête du bonheur*, Russell parvient ainsi à inventer un usage comique de cette généralité entre les généralités qu'est la proposition « Tous les hommes sont mortels » : « La vie de travail de cet homme [d'affaires] a le caractère psychologique d'une course de cent mètres; mais comme la course dans laquelle il est engagé a le tombeau pour but, la concentration qui convient assez bien à un cent mètres finit par devenir quelque peu excessive » (Russell, B., *La conquête du bonheur*, trad. fr. par N. Robinot, Payot, rééd. 2001, p. 45). Emportés par le rire, nous voilà persuadés, sinon convaincus, que la vie d'homme d'affaires est vraiment trop idiote. Bien souvent, les « généralités » de Russell moraliste sont d'ordre empirique, c'est-à-dire empruntées aux résultats des recherches pertinentes en psychologie, en histoire ou en sciences sociales. Mais bien souvent aussi elles viennent du sens commun : « Très peu de gens savent résister à la tentation de dire du mal de leurs connaissances et même, à l'occasion, de leurs amis » (Russell 1962: 105). Les recherches empiriques en question sont bien sûr très anciennes, et ne sont qu'évoquées par Russell; quant aux généralités de sens commun, elles s'exposent à toutes les objections traditionnelles contre le sens commun (incertitude, naïveté, irrationalité, préjugé). Si bien que le propos prend une patine d'époque savoureuse, mais qu'il peine à convaincre. Sur le marché des arguments, Russell moraliste paraît donc avoir sa place au rayon « Curiosités antiques ».

Le pouvoir, qui date de 1938 et fait l'objet en 2003 d'une très belle traduction française publiée par les Presses de l'Université Laval, illustre à merveille la *manière moraliste* de Russell. Il y est fait un usage peut-être désinvolte des sources sociologiques et historiques, et le projet semble vicié à la racine, puisque Russell s' imagine encore pouvoir formuler des « lois de la dynamique sociale » (p. 4). Mais si l'on ferme un peu les yeux sur les faiblesses « théoriques » de l'ouvrage, on y sent poindre un accent libéral vénérable mais rare — qu'on peut baptiser le *libéralisme de la prudence*. Lisons Russell :

Si l'on veut pouvoir faire confiance à un prince, il faut que ce soit, non parce qu'il est « bon », mais parce qu'il n'est pas dans son intérêt d'être « mauvais ». S'assurer qu'il en aille ainsi, c'est rendre le pouvoir inoffensif. Mais on ne peut le rendre inoffensif en transformant les hommes que l'on croit « bons » en despotes irresponsables (p. 220).

Pourquoi cela ? Parce qu'il existe des arguments psychologiques pour soutenir que, quel que soit le *caractère* — y compris moral — des détenteurs de pouvoir, ces derniers ont une tendance à en faire un usage indésirable pour leurs « sujets ». Les êtres humains, nous dit Russell, sont mus, tous, mais à des degrés divers, par l'*amour du pouvoir*, qui se définit comme « le désir de produire des effets voulus sur le monde extérieur, qu'il soit humain ou non humain » (p. 197). Cet amour peut être *intrinsèque* ou *extrinsèque* (p. 198). (i) Dans le premier cas, l'agent est motivé par l'amour du pouvoir « pour le pouvoir ». Ce dernier appartient alors à la catégorie des désirs « insatiables et infinis » (p. 2). L'amour du pouvoir semble être ainsi la manifestation positive de ce que Russell nomme « l'impiété », attitude négative comprise comme le « refus de reconnaître que la puissance individuelle puisse avoir des limites » (p. 2), qui doit entraîner le désir de faire reculer ces dernières — et donc de maximiser le (plus probablement : *mon*) pouvoir individuel. (ii) Dans le second cas, l'amour du pouvoir est instrumentalement dérivé d'une ou de plusieurs motivations préalables. Deux possibilités sont envisagées. (a) L'amour du pouvoir est l'effet d'une dérivation *instrumentale spécifique* : le pouvoir est un *moyen* de satisfaire un désir spécifique lui-même universel et insatiable, *i.e.* l'amour de la gloire (p. 3). (b) Ou il est l'effet d'une dérivation *instrumentale générale* ; le pouvoir est un *moyen polyvalent*, *i.e.* approprié à la poursuite de tous les désirs humains :

Tout désir, s'il n'est pas satisfait sur le champ, donne naissance au souhait d'être en mesure de le satisfaire, et donc à telle ou telle forme d'amour du pouvoir (pp. 197-8).

L'amour du pouvoir étant insatiable, les détenteurs de pouvoir vont tenter d'accroître ce dernier et de le plier à leurs intérêts. La « vertu » des puissants est-elle une garantie suffisante ? C'est imprudent de le supposer, car la vertu ne saurait résister bien longtemps à la « pulsion de pouvoir ». Certes, il y a besoin de gouvernement :

C'est bien cela qui rend la coopération sociale difficile, car chacun l'envisage à la manière d'une coopération entre Dieu et ses adorateurs, en prenant soi-même à la place de Dieu. D'où la concurrence, le *besoin de compromis et de gouvernement*, l'esprit de rébellion qu'accompagnent l'instabilité et la violence périodique (p. 3, je souligne).

Mais parce que l'amour insatiable du pouvoir rend les détenteurs du pouvoir dangereux, il faut avant tout s'assurer que « le gouvernement soit *moins* terrible que les tigres » (p. 205). Et en des temps où les armes de destruction massive existaient déjà, Russell était on ne peut plus clair sur son idéal politique :

Il n'y a pas d'espoir pour le monde à moins que le pouvoir puisse être dompté (p. 20).

Le libéralisme de Russell est donc un fruit de la prudence instruite des dangers de la puissance : il nous conseille de rendre inoffensif le pouvoir, dont les détenteurs sont animés, par « pulsion », d'ambitions prédatrices. Certes, la psychologie du pouvoir de Russell, brièvement esquissée plus haut, a tous les aspects de la spéculation littéraire plutôt que de la science. Mais l'ouvrage de Russell n'est pas pour autant dénué d'intérêt.

Il réactive en effet une veine libérale ancienne. L'argument des dangers du pouvoir circule dans la tradition libérale comme un fil rouge. Comme ici, chez le rationaliste Spinoza :

Nul ne prend bien à cœur la cause d'autrui, à moins qu'il ne croie assurer par là ses propres affaires. Le fonctionnement des rouages gouvernementaux devra donc être agencé de telle manière que les administrateurs auxquels sont confiés les affaires

publiques servent au maximum leur intérêt personnel lorsqu'ils veillent avec le plus de zèle au bien général (Spinoza, B., *Traité de l'autorité politique*, trad. et éd. par M. Francès, Gallimard, coll. « Folio », 1978, p. 182)

Ou comme là, chez les très empiriques Fédéralistes de la Révolution américaine :

Si les hommes étaient des anges, aucun gouvernement ne serait nécessaire. Si les anges gouvernaient les hommes, aucun contrôle extérieur ou intérieur sur le gouvernement ne serait nécessaire. En façonnant un gouvernement qui doit être administré par des hommes sur d'autres hommes, la grande difficulté réside en ceci : vous devez d'abord permettre au gouvernement de contrôler les gouvernés ; et ensuite obliger le gouvernement à se contrôler lui-même (Madison, J., A. Hamilton. & J. Jay (1788), *The Federalist Papers*, n° 51, éd. I. Kramnick, Penguins Books, 1987, pp. 319-320, je traduis).

Bertrand Russell, dans ce livre, met donc sa verve flegmatique au service d'une antique tradition libérale — la tradition des dangers du pouvoir. Trois thèses sont essentielles à l'*argument des dangers du pouvoir*. (1) Le pouvoir est naturellement dangereux. Plus précisément, les individus jouissant de pouvoir ont, en tant qu'ils jouissent de pouvoir, une *tendance naturelle à en faire un usage défavorable aux sujets ou aux administrés*. C'est à ce point-ci que Russell consacre le plus gros de ses efforts. (2) Contre les motivations prédatrices indissociables de la jouissance du pouvoir, *les motivations morales ne sont pas efficaces* : la vertu elle-même succombe aux attraits de la prédation. (3) Il faut donc, pour contrecarrer les motivations défavorables à leurs sujets générées chez les individus puissants par le pouvoir dont ils jouissent, trouver *des moyens institutionnels et politiques de créer des contre-motivations* annulant l'effet des premières.

Le mérite de cet argument est d'être *neutre* à l'endroit des théories compréhensives, comme aurait dit Rawls, du bien. Soit une théorie éthique compréhensive T. Sera « bon-selon-T », ou « vertueux-selon-T », l'individu disposé à promouvoir le(s) bien(s) tel(s) que le(s) conçoit T ou à respecter les normes défendues par T. À première vue, si j'accepte T, j'ai une raison de souhaiter, pour la communauté politique dont je suis membre, des dirigeants « bons-selon-T » à qui serait laissée la latitude de promouvoir T. L'argument des dangers du pouvoir vient corriger cette première impression. Car si les dirigeants bons-selon-T ne se voient imposer aucune limite à l'exercice de leur pouvoir, les tendances naturelles à la prédation sont livrées à elles-mêmes et, non contrariées, développeront leurs effets néfastes. On peut même supposer qu'elles finiraient par faire disparaître cette bonté-selon-T qui justifiait le pouvoir illimité. Qu'on ne les contrôle pas, et même des princes thomistes proclamant leur respect des vertus cardinales favoriseront la fornication extra-conjugale pour autant qu'elle serve leurs objectifs personnels. Il est ainsi déraisonnable, d'un point de vue interne à T, d'accorder à des individus bons-selon-T un pouvoir qui ne serait pas soumis aux contraintes institutionnelles libérales visant à produire des contre-motivations efficaces. Cette neutralité de l'argument le rend propre à recueillir, dans une forme de « consensus par recoupement », l'assentiment de « partis moraux » divergents. C'est donc un outil idéal du libéralisme politique. Le vice de cet argument, on s'en doutait, est de contenir des prémisses empiriquement fragiles — celles qu'on tire d'une théorie prédatrice du pouvoir en général.

Que donc retenir, en philosophie politique, du *Pouvoir* de Russell ? Peut-être sa méfiance ; peut-être l'argument des dangers du pouvoir, qui mériterait un plus ample

examen ; peut-être enfin l'envie d'étudier, plus soigneusement que Russell ne le fait — en tenant compte des 70 ans de science politique qui se sont accumulés depuis la publication originelle — , les mécanismes réels du pouvoir.

NICOLAS TAVAGLIONE

Département de science politique
Université de Genève

Denis Fisette et Sandra Lapointe (dir.), *Aux origines de la phénoménologie. Husserl et le contexte des Recherches Logiques*, Paris et Québec : Vrin et Presses de l'Université Laval, coll. « Zêtésis », 2003, 311 pages.

Bien qu'il soit aujourd'hui plus que centenaire, le projet philosophique de la phénoménologie tel qu'Husserl en dessina l'esquisse dans les deux tomes de ses *Recherches logiques* continue d'intriguer. L'évolution propre de la pensée husserlienne, mais aussi et surtout l'extraordinaire influence qu'elle a eue sur la philosophie du xx^e siècle et le grand nombre d'auteurs qui, à la suite de Husserl, ont revendiqué pour leurs travaux le titre de « phénoménologie », ont en effet eu pour paradoxale conséquence d'obscurcir sensiblement les ambitions et les thèses initiales de celui qui fut à la fois l'élève de Kronecker et Weierstraß et celui de Brentano et Stumpf. À cet égard, resituer dans son contexte cette « œuvre de percée » que constituent indissociablement les *Prolégomènes à la logique pure* et les six *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance* ne peut que faire œuvre utile. Or, c'est précisément à ce travail que se sont attelés une série de philosophes et historiens de la philosophie réunis autour de Denis Fisette et Sandra Lapointe, co-directeurs de l'ouvrage collectif intitulé *Aux origines de la phénoménologie. Husserl et le contexte des Recherches logiques*.

À vrai dire, le décor général des *Recherches logiques* est déjà planté par Fisette dès l'introduction à ce riche volume. Les héritages, notamment brentanien et bolzanien, sont rappelés, mais est aussi mise en évidence, dans une note très intéressante, une filiation psycho-phénoménologique kantienne qui passe par Reinhold, Fries, Beneke et Herbart. La place des *Recherches* dans l'itinéraire philosophique personnel de Husserl est également reprécisée. Des indications utiles sont en outre fournies tant sur la toute première réception des *Recherches* que sur les influences spécifiques qu'aura cette élaboration du projet phénoménologique, indépendamment de son développement ultérieur par Husserl.

Les études des différents contributeurs se focalisent alors sur des éléments particuliers de ce décor général. Ainsi, Sandra Lapointe et Paul Rusnock s'intéressent à certains aspects méconnus de l'héritage bolzanien des *Recherches logiques*. La première souligne la thématization, dans les *Recherches*, d'un « principe de priorité » — priorité sémantique de l'énoncé sur ses termes —, et d'un « principe de contexte » — les termes n'ont pas de signification isolée, mais seulement dans le contexte d'un énoncé —, dont la formulation diffère cependant sur certains points significatifs de celle que Frege en avait donnée quelques années auparavant avec l'importance que l'on sait pour le développement de la philosophie analytique. Or, selon Lapointe, les particularités de la conception husserlienne de ces deux principes — et notamment leur insertion dans une critique de la théorie picturale de la représentation, le crédit accordé à la possibilité

Denis Fisette et Sandra Lapointe (dir.), *Aux origines de la phénoménologie. Husserl et le contexte des Recherches Logiques*, Paris et Québec : Vrin et Presses de l'Université Laval, coll. « Zêtêsis », 2003, 311 pages.

Bruno Leclercq

Volume 31, numéro 2, automne 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009822ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009822ar>

[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

Leclercq, B. (2004). Compte rendu de [Denis Fisette et Sandra Lapointe (dir.), *Aux origines de la phénoménologie. Husserl et le contexte des Recherches Logiques*, Paris et Québec : Vrin et Presses de l'Université Laval, coll. « Zêtêsis », 2003, 311 pages.] *Philosophiques*, 31 (2), 439–443.
<https://doi.org/10.7202/009822ar>

examen ; peut-être enfin l'envie d'étudier, plus soigneusement que Russell ne le fait — en tenant compte des 70 ans de science politique qui se sont accumulés depuis la publication originelle — , les mécanismes réels du pouvoir.

NICOLAS TAVAGLIONE

Département de science politique
Université de Genève

Denis Fisette et Sandra Lapointe (dir.), *Aux origines de la phénoménologie. Husserl et le contexte des Recherches Logiques*, Paris et Québec : Vrin et Presses de l'Université Laval, coll. « Zêtêsis », 2003, 311 pages.

Bien qu'il soit aujourd'hui plus que centenaire, le projet philosophique de la phénoménologie tel qu'Husserl en dessina l'esquisse dans les deux tomes de ses *Recherches logiques* continue d'intriguer. L'évolution propre de la pensée husserlienne, mais aussi et surtout l'extraordinaire influence qu'elle a eue sur la philosophie du xx^e siècle et le grand nombre d'auteurs qui, à la suite de Husserl, ont revendiqué pour leurs travaux le titre de « phénoménologie », ont en effet eu pour paradoxale conséquence d'obscurcir sensiblement les ambitions et les thèses initiales de celui qui fut à la fois l'élève de Kronecker et Weierstraß et celui de Brentano et Stumpf. À cet égard, resituer dans son contexte cette « œuvre de percée » que constituent indissociablement les *Prolégomènes à la logique pure* et les six *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance* ne peut que faire œuvre utile. Or, c'est précisément à ce travail que se sont attelés une série de philosophes et historiens de la philosophie réunis autour de Denis Fisette et Sandra Lapointe, co-directeurs de l'ouvrage collectif intitulé *Aux origines de la phénoménologie. Husserl et le contexte des Recherches logiques*.

À vrai dire, le décor général des *Recherches logiques* est déjà planté par Fisette dès l'introduction à ce riche volume. Les héritages, notamment brentanien et bolzanien, sont rappelés, mais est aussi mise en évidence, dans une note très intéressante, une filiation psycho-phénoménologique kantienne qui passe par Reinhold, Fries, Beneke et Herbart. La place des *Recherches* dans l'itinéraire philosophique personnel de Husserl est également précisée. Des indications utiles sont en outre fournies tant sur la toute première réception des *Recherches* que sur les influences spécifiques qu'aura cette élaboration du projet phénoménologique, indépendamment de son développement ultérieur par Husserl.

Les études des différents contributeurs se focalisent alors sur des éléments particuliers de ce décor général. Ainsi, Sandra Lapointe et Paul Rusnock s'intéressent à certains aspects méconnus de l'héritage bolzanien des *Recherches logiques*. La première souligne la thématization, dans les *Recherches*, d'un « principe de priorité » — priorité sémantique de l'énoncé sur ses termes —, et d'un « principe de contexte » — les termes n'ont pas de signification isolée, mais seulement dans le contexte d'un énoncé —, dont la formulation diffère cependant sur certains points significatifs de celle que Frege en avait donnée quelques années auparavant avec l'importance que l'on sait pour le développement de la philosophie analytique. Or, selon Lapointe, les particularités de la conception husserlienne de ces deux principes — et notamment leur insertion dans une critique de la théorie picturale de la représentation, le crédit accordé à la possibilité

d'une nominalisation des contenus propositionnels, mais aussi les réserves maintenues à l'égard du principe de contexte, régulièrement contrebalancé chez Husserl par des affirmations qui vont plutôt dans le sens inverse d'une compositionnalité intrapropositionnelle des significations —, correspondent dans une large mesure à des réflexions déjà présentes dans la *Wissenschaftslehre* de Bolzano, dont l'articulation sémantique/syntaxique reçoit d'ailleurs, par cette même comparaison, un nouvel éclairage.

Paul Rusnock se penche pour sa part sur la notion bolzaniennne d'« intuition » — dans son opposition à la notion de « concept » — et il montre combien elle préfigure certaines des réflexions les plus originales de la philosophie analytique, y compris post-frégéenne, comme la dualité russello-quinienne des authentiques indexicaux et des descriptions définies ou même la conception kripkéenne des termes d'espèces naturelles comme des indexicaux. Le seul regret qu'on puisse avoir face à ce stimulant travail, c'est que le rapport de cette notion bolzaniennne d'intuition avec la notion d'intuition mise en place dans les *Recherches logiques* ne soit pas davantage analysé.

À côté de celle de Bolzano, l'influence de l'école brentanienne est elle aussi envisagée, sous l'angle cependant original de l'importante médiation de Carl Stumpf. Guillaume Fréchette souligne en effet la distinction opérée par Stumpf entre la matière et le contenu du jugement, distinction qui le mène à accorder, contrairement à l'empiriste Brentano, une certaine objectivité et une certaine autonomie aux états de choses. Fréchette met alors en évidence tout à la fois le profit qu'Husserl tire de cet enseignement et les modifications qu'il lui fait subir dans les *Recherches logiques*. Il montre aussi et surtout les critiques que Daubert adressera très tôt à Husserl à cet égard, critiques qui mèneront Daubert à parler de « *Kenntnisverhalt* » à côté du « *Sachverhalt* », mais critiques qui mèneront aussi Husserl à réélaborer en 1908 sa théorie des états de choses pour les doubler de « situations de choses ».

La genèse proprement husserlienne des *Recherches logiques* et la continuité de ces études de 1900-1901 avec les travaux antérieurs de Husserl est quant à elle envisagée par trois des collaborateurs de ce collectif. Depuis une quinzaine d'années, plusieurs commentateurs ont montré comment le thème logique s'était progressivement imposé dans les réflexions husserliennes à la suite de difficultés — rencontrées au début des années 1890 — à penser l'arithmétique comme pur système symbolico-déductif; sur ce point, l'abandon de certaines des positions de la *Philosophie de l'arithmétique* au profit d'une conception théorique — et non plus normative — de la logique, mais en faveur aussi de l'adoption d'une doctrine générale des formes de théorie possibles qui place Husserl au plus proche du formalisme hilbertien lors de son arrivée à Göttingen, est désormais bien connu.

René Jagnow, pour sa part, s'intéresse aux préoccupations *géométriques* de Husserl, préoccupations initiées pendant cette même période de maturation des *Recherches logiques*. Distinguant la géométrie formelle d'un Hilbert, la géométrie appliquée des physiciens et, à leur intermédiaire, une géométrie « matérielle » qui serait, comme chez Kant, synthétique *a priori* et fondée dans l'intuition pure, Jagnow montre les difficultés que rencontre Husserl — comme Carnap après lui, quoique pour d'autres raisons — à penser cette géométrie matérielle sans la dissoudre dans les pures formes non déterminées intuitivement de la géométrie formelle. Cette démonstration, que Jagnow poursuit au-delà des *Recherches* jusqu'aux leçons sur *Chose et espace*, est assez convaincante. À lire ces considérations, cependant, on en vient à se demander si tout le travail de Husserl pendant ces années-là n'est pas précisément d'interroger cette dissolution des mathématiques intuitives dans les mathématiques formelles, c'est-à-dire ce saut que la géo-

métrie comme l'arithmétique effectuent des rapports intuitifs aux rapports purement formels, saut qui prétend néanmoins inscrire les seconds dans la continuité des premiers, si bien qu'ils peuvent toujours être qualifiés de « géométriques » ou d'« arithmétiques ».

Robert Brisart et Denis Fisette font, quant à eux, l'un et l'autre de manière très éclairante, porter sur le versant « psychologique » du travail husserlien leur recherche de fils conducteurs entre la *Philosophie de l'arithmétique* et les *Recherches logiques*. C'est de la doctrine husserlienne des actes d'abstraction que Robert Brisart suit l'évolution dans la multitude de textes épars des années 1890. Si la doctrine de l'abstraction de la *Philosophie de l'arithmétique* recelait effectivement encore des ambiguïtés qui lui vaudront, on le sait, la féroce critique antipsychologiste de Frege, Brisart montre qu'elle contient aussi en germe, comme Couturat l'avait bien vu, une théorie de l'abstraction catégoriale pensée autour de la notion formelle d'objet en général et conçue en outre dans les termes d'une réflexion sur les actes proprement psychiques d'abstraction. Avec cette théorie, Husserl tenait donc déjà en main les clés d'une constitution non psychologique des significations formelles et de leur fondation dans des représentations intuitives susceptibles de leur conférer leur caractère d'objectivité ; ce que Brisart montre bien à propos de l'exemple géométrique comme de l'exemple arithmétique.

C'est la caractérisation « psychologique » des représentations sans objet que, de son côté, Denis Fisette choisit comme fil conducteur. Or ce fil est lui aussi un excellent guide dans la mesure où il rend parfaitement compte de la succession des développements de *Semiotik*, d'*Anschauung und Repräsentation*, des *Psychologische Studien* et de *Intentionale Gegenstände*, développements qui préfigurent, on le sait, de nombreuses analyses des *Recherches logiques*. Mais le mérite du texte de Denis Fisette est aussi de montrer le parallélisme et la cohérence de ces développements husserliens sur le versant « psychologique » avec ses développements contemporains sur le versant logico-mathématique, et en particulier l'étroite interrelation de la question psychologique des représentations sans objets avec celle — logico-mathématique — du statut des nombres imaginaires.

Trois textes sont consacrés à la nécessité idéale des lois logiques — et plus généralement des lois de la rationalité —, nécessité idéale qui est évidemment un des éléments majeurs des *Recherches logiques*. À la suite de Kevin Mulligan, Jimmy Plourde s'interroge sur le statut de cette nécessité. Citations à l'appui, il montre que, dans les *Recherches logiques*, Husserl s'efforce de penser l'objectivité des liens nécessaires entre certains contenus de pensée, nécessité objective du « ne-pas-pouvoir-être-autrement » irréductible à quelque nécessité subjective du « ne-pas-pouvoir-se-représenter-autrement » que ce soit, même idéale et transcendantale et non psychologique. En outre, Plourde présente plusieurs arguments en faveur de l'attribution à Husserl d'une thèse d'irréductibilité de ces lois objectivement nécessaires à de simples lois d'essence. Prenant « au sérieux » la nécessité et les autres modalités logiques, Husserl aurait donc — de manière très originale — affirmé leur objectivité sans la subordonner ni à un subjectivisme transcendantal ni à un pur et simple essentialisme. Cet « objectivisme modaliste » auquel aboutit la démonstration de Plourde laisse cependant le lecteur un peu perplexe, au point qu'il en vient à se demander si ce n'est pas précisément l'indétermination de ce statut de la nécessité des *Recherches logiques* qui a amené ultérieurement Husserl à insister davantage encore, d'une part sur le lien structurel de cette nécessité avec des lois d'essence et d'autre part sur la corrélation fondamentale entre ces lois d'essence objectives et une légalité subjective idéale.

À cet égard, l'article de Wioletta Miskiewicz est d'ailleurs très instructif. Cette dernière s'interroge en effet elle aussi sur le statut des rapports nécessaires de dépendance et d'indépendance entre contenus de pensée, rapports qu'Husserl thématise explicitement depuis 1894 et dont il fournit une théorisation approfondie dans la troisième *Recherche*. Que ces rapports prétendent à une validité objective et non pas seulement « subjective », c'est ce qu'Husserl affirme en effet à de nombreuses reprises. Néanmoins, c'est dans le vécu — et dans les possibilités ou impossibilités du « se représenter » — que s'expriment ces rapports nécessaires. Husserl, affirme Miskiewicz, prend conscience, dès les *Recherches logiques*, d'un « *a priori* corrélationnel de l'objet de l'expérience et de ses modes de donation », *a priori* corrélationnel tel que les nécessités objectives sont aussi bien et indissociablement des nécessités du vécu. Ce que dénonce Husserl, c'est seulement une mécompréhension de ce vécu et des rapports nécessaires qui s'y expriment, mécompréhension naturaliste qu'Husserl avait déjà pour cible dans les *Prolégomènes*, mais que, s'engageant dans un dialogue critique avec Dilthey, il condamnera de manière beaucoup plus sûre encore dans la *Philosophie comme science rigoureuse* ou dans ses cours de 1925. Sur ce point, Miskiewicz montre bien que, pour Husserl, l'erreur majeure du psychologisme n'est pas de rapporter l'idéal logique au vécu, mais bien d'envisager d'emblée celui-ci dans la perspective des sciences naturelles ; c'est d'ailleurs la raison pour laquelle Husserl lui-même s'efforcera de lever toute ambiguïté quant au statut de sa propre phénoménologie, en montrant que les évidences, les descriptions et les conceptualisations de cette science du vécu n'impliquent pour leur part aucune naturalisation du vécu, sinon tout à fait « superficielle ». Outre l'éclairage qu'il apporte donc sur l'entreprise phénoménologique et sa méthode, ce texte de Miskiewicz a aussi — et explicitement — pour intérêt de mettre en garde contre la résurgence contemporaine de projets de pure et simple naturalisation du vécu et de la rationalité qui le régit.

Cette problématique de la rationalité et des rapports nécessaires dont elle structure le monde, Jocelyn Benoist l'aborde pour sa part sous l'angle — fécond — de la comparaison des *Recherches logiques* avec le *Tractatus logico-philosophicus* mais aussi avec les travaux ultérieurs de Wittgenstein. Une différence majeure oppose en effet les deux penseurs sur la question des fondements de la logicité du monde : alors que, pour Wittgenstein, les contraintes de la rationalité seront intégralement déterminées par les limites du pensable que définit la langue, Husserl s'efforce de thématiser une distinction — assez kantienne — entre les limites *a priori* du *pensable* et celles plus strictes du *connaissable*. Chez Husserl, en effet, comme le montre très clairement Benoist, l'*a priori* de l'intention de signification possible est plus large que chez Wittgenstein et il contient en son sein l'*a priori* plus restreint de l'intuition possible, c'est-à-dire du remplissement possible de l'intention de signification.

Deux textes du recueil sont consacrés à des questions de théorie de la connaissance. Bruce Bégout met en évidence une certaine « contamination » du projet proprement phénoménologique de Husserl dans les *Recherches logiques* par ses préoccupations gnoséologiques. Le premier projet est celui de la mise en place d'une ontologie phénoménologique — dans sa dimension formelle autant que dans ses spécificités matérielles ou régionales — susceptible de remplacer l'ontologie réelle ou du moins ontique de la métaphysique traditionnelle, en ce comprises les théories de l'objet de disciples de Brentano comme Meinong. Or une telle ontologie phénoménologique n'entend pas se limiter à une classification des types d'être des phénomènes, mais elle prétend aussi, pour chacun d'entre eux, élucider son mode propre de « constitution » dans le vécu, c'est-à-dire mettre en évidence les modes vécus de visée et de donation qui

sont « constitutifs » de son objectivité spécifique. Cela suppose évidemment que ce fondement de la constitution de toute objectivité qu'est le vécu ne soit pas lui-même un être objectif d'un type particulier ; et Bégout, qui complète sur ce point certaines des analyses de Miskiewicz, passe en revue les différents efforts qu'Husserl déploie dans la foulée des *Recherches logiques* pour éviter d'identifier la science de l'essence du vécu à une simple ontologie régionale, celle du « psychique ». Rapidement, cependant, la théorie de la constitution est réinterprétée par Husserl dans un sens gnoséologique comme théorie de la *justification* des connaissances relatives aux différents types d'objets. Dans cette perspective, la sphère du vécu apparaît comme le réservoir d'évidences absolues, de connaissances primitives et auto-justificatrices parce qu'immanentes et donc parfaitement adéquates. À la manière de Descartes, Husserl entend désormais fonder tout savoir sur l'immédiateté et l'indubitabilité du rapport de l'ego à ses propres vécus. C'est alors seulement que le motif du retour au vécu se double de celui du retour à la subjectivité et de l'anéantissement du monde.

Quant à Dagfinn Føllesdal, il met en question la lecture qui est traditionnellement faite de ce projet gnoséologique cartésien de Husserl. Føllesdal conteste en effet qu'Husserl adopte comme Descartes une position épistémologique purement fondationnaliste. Rappelant toutes les subtilités de la théorie husserlienne de l'évidence, Føllesdal met à mal l'idée selon laquelle Husserl serait à la recherche de certitudes primitives parfaitement infaillibles. En outre, il met en évidence des caractères holistiques et cohérentistes de la conception husserlienne de la justification. C'est en définitive une théorie épistémologique de l'« équilibre réfléchi » proche de celle de Goodman que, selon Føllesdal, il convient d'attribuer à Husserl.

Le dernier texte de l'ouvrage se centre sur la réception britannique de la phénoménologie husserlienne. Mathieu Marion fournit sur ce sujet une foule d'informations précieuses. Mais, au-delà de son grand intérêt du point de vue de l'histoire de la pensée du xx^e siècle, la préoccupation de Marion dans ce travail constitue aussi pour lui une occasion de reparcourir les *Recherches logiques* pour y identifier les traits susceptibles d'intéresser — ou au contraire de révolter — les philosophes anglosaxons du xx^e siècle très largement acquis à des convictions empiristes, nominalistes et anti-idéalistes. Or, si, sur ce dernier point, le « réalisme » de la phénoménologie d'avant le tournant transcendantal aurait pu susciter en Grande-Bretagne un même intérêt qu'à Göttingen, à Munich ou à divers endroits d'Europe centrale, son attractivité y était en fait très nettement réduite par les tendances platonisantes qui accompagnaient ce réalisme dans les *Recherches logiques*. Mais, comme le montre Marion en replaçant donc lui aussi les *Recherches* dans leur « contexte », c'est surtout la concurrence d'autres pensées réalistes, développées à la même époque par Russell et Moore à Cambridge ou par Cook Wilson à Oxford, qui priva la phénoménologie naissante de tout succès outre-Manche.

Telles sont, rapidement esquissées, les grandes lignes de force des diverses contributions de cette publication collective, dont l'ambition n'est donc pas de faire une hypothétique synthèse des différents aspects de la question de la place des *Recherches logiques* dans la philosophie contemporaine, mais bien plutôt d'apporter un ensemble d'éclairages originaux sur l'un ou l'autre des ces aspects. Quiconque s'intéresse aux origines de la phénoménologie husserlienne y trouvera des éléments neufs pour enrichir sa réflexion.

Arturo Sangalli, *Éloge du flou. Aux frontières des mathématiques et de l'intelligence artificielle*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2001, 206 pages.

Dominic Forest

Volume 31, numéro 2, automne 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009823ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009823ar>

[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

Forest, D. (2004). Compte rendu de [Arturo Sangalli, *Éloge du flou. Aux frontières des mathématiques et de l'intelligence artificielle*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2001, 206 pages.] *Philosophiques*, 31 (2), 444–446. <https://doi.org/10.7202/009823ar>

Arturo Sangalli, *Éloge du flou. Aux frontières des mathématiques et de l'intelligence artificielle*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2001, 206 pages.

Cet ouvrage, publié initialement en 1998 chez Princeton University Press sous le titre *The importance of being fuzzy and other insights from the border between math and computers*, est une introduction au domaine du calcul souple (*soft computing*), lequel fait l'objet, depuis plusieurs années déjà, d'intensives recherches, tant en sciences cognitives et en mathématiques que dans les domaines, plus appliqués, de l'informatique et de l'intelligence artificielle.

Il ne vise pas à introduire le lecteur à l'ensemble de la problématique du calcul souple, mais plutôt à présenter les fondements théoriques, ainsi que les applications de trois types spécifiques de méthodes « souples » permettant de résoudre des problèmes qui échappent aux méthodes, plus classiques, dites « exactes ». Les méthodes auxquelles s'attarde l'auteur sont : 1) la logique floue, 2) les réseaux de neurones artificiels (RNA), 3) les algorithmes génétiques (AG). La particularité de ces approches « souples » ou plus flexibles réside, comme le souligne l'auteur (p. 12), dans leur possibilité de traiter des données ambiguës ou incertaines, le parallélisme massif, le hasard et les solutions approximatives.

Le livre de Sangalli est divisé en trois parties, chacune étant composée de deux chapitres. Dans la première, l'auteur présente les principes généraux de la logique floue et de la théorie des ensembles flous. Le premier chapitre permet au lecteur, tout d'abord, de bien situer la problématique à l'égard de la théorie des ensembles, de la logique classique et de l'algèbre booléenne. Par la suite, l'auteur présente de manière claire et succincte la théorie des ensembles flous ainsi que certaines des opérations élémentaires dans cette théorie. Sans entrer dans des considérations théoriques et techniques qui seraient certainement inappropriées dans un tel ouvrage de type introductif, Sangalli consacre l'essentiel du second chapitre à la présentation d'applications concrètes qui intègrent plusieurs des principes abordés dans le chapitre précédent. La présentation de ces exemples d'applications est menée de manière détaillée et efficace, permettant ainsi de bien comprendre les principes plus abstraits de la logique floue. Ce chapitre n'est cependant pas entièrement dénué de contenu théorique. En effet, on y retrouve une très bonne présentation des principes et de la formalisation mathématique de l'inférence floue.

La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée à la présentation des fondements mathématiques et des limites du calcul traditionnel. Selon Sangalli, il est nécessaire d'aborder ces questions afin de bien saisir les enjeux et toute la pertinence des méthodes et techniques présentées dans les chapitres 1 (la logique floue) et 3 (les réseaux de neurones artificiels et les algorithmes génétiques). Dans le troisième chapitre, l'auteur se propose donc d'effectuer un tour d'horizon des principaux concepts, enjeux et limites de l'informatique classique. On y retrouve entre autres une bonne présentation des machines de Turing ainsi qu'une réflexion sur la calculabilité des fonctions. Dans le chapitre suivant sont abordés plusieurs principes relevant des fondements des mathématiques, dont une description du théorème d'incomplétude de Gödel.

Cette deuxième partie de l'ouvrage aborde des enjeux qui permettent effectivement de bien contextualiser les méthodes de calculs souples présentées dans les autres sections. De plus, et c'est là une des grandes forces de l'ouvrage de Sangalli, les concepts traités, malgré leur complexité, sont présentés avec une aisance qui en facilite certainement

la compréhension. Cependant, lorsque l'on compare le contenu de cette partie avec celui de la première et de la troisième partie, il est un peu surprenant de retrouver de telles considérations dans le cadre de cet ouvrage. En effet, la deuxième partie se distingue radicalement des deux autres. Les exemples y sont manifestement moins nombreux, et la complexité des concepts abordés dépasse largement celle des concepts abordés ailleurs dans l'ouvrage. Que le lecteur néophyte cherchant d'abord et avant tout une vue d'ensemble de la logique floue, des réseaux de neurones artificiels et des algorithmes génétiques en soit averti. Cette partie de l'ouvrage, bien que pertinente et bien menée, lui semblera probablement plus aride et plus difficilement accessible.

Comme il a été mentionné précédemment, la dernière partie de l'ouvrage vise à introduire le lecteur aux réseaux de neurones artificiels (RNA) et aux algorithmes génétiques (AG). Dans le chapitre 5, l'auteur présente clairement — et sans s'attarder à des détails techniques souvent caractéristiques des ouvrages informatiques sur les RNA — quelques principes généraux des RNA afin d'exposer par la suite le concept d'algorithme d'apprentissage. Encore une fois, comme dans la première section, la majorité des concepts abordés sont accompagnés de plusieurs exemples fort pertinents (reconnaissance de formes, détection de programmes informatiques contenant des virus, problème du commis voyageur) permettant au lecteur de bien les saisir. Ce chapitre constitue manifestement une très bonne introduction non technique aux principes et aux applications possibles des RNA. Nous regrettons cependant que l'auteur n'ait pas développé davantage sa présentation des RNA en abordant les principes et distinctions entre les différentes architectures neuronales. Cependant, cette lacune est largement compensée par la qualité d'exposition des concepts abordés.

Le dernier chapitre est consacré aux algorithmes génétiques. On y retrouve le style et l'aisance caractéristiques du chapitre précédent. Sans entrer dans les détails techniques de la génétique, Sangalli présente les parallèles entre l'évolution génétique des organismes vivants et les solutions informatiques inspirées de la génétique. Encore une fois, les principaux concepts du domaine sont abordés et finement expliqués. Les processus de croisement et de mutation sont particulièrement bien présentés et sont soutenus par des exemples pertinents. La présentation de l'algorithme ne fait pas exception à cet égard. En ayant recours à des exemples comme ceux du dilemme du prisonnier ou du commis voyageur, Sangalli démontre clairement comment les différentes techniques présentées peuvent constituer des solutions souvent complémentaires à un même problème.

Notre appréciation générale de l'ouvrage de Sangalli ne peut être que fort positive. Les sections 1 et 3 de l'ouvrage (portant respectivement sur la logique floue d'une part et les réseaux de neurones et les algorithmes génétiques d'autre part) constituent d'excellentes introductions générales aux problématiques abordées. La deuxième partie de l'ouvrage est tout aussi pertinente eu égard aux objectifs de l'auteur, mais elle semblera malheureusement peut-être un peu moins accessible pour le lecteur ne possédant qu'une connaissance limitée des enjeux mathématiques dans leur application à l'intelligence artificielle. Par ailleurs, les nombreux enjeux cognitifs soulevés par les approches abordées ne sont qu'indirectement introduits par l'auteur. Il s'agit là manifestement d'un geste volontaire avec lequel nous ne pouvons qu'être en accord. En procédant ainsi, Sangalli atteint son objectif initial — celui d'initier le lecteur aux domaines de la logique floue, des RNA et des AG — tout en l'invitant à consulter des ressources plus ciblées dans le domaine des sciences cognitives. Nous recommandons donc vivement la lecture de cet ouvrage à toute personne travaillant dans les domaines

des sciences cognitives et de l'intelligence artificielle et voulant s'initier aux principes généraux de la logique floue et des méthodes souples, qui permettent de résoudre des problèmes plus difficilement traitables par les méthodes classiques.

DOMINIC FOREST

Université du Québec à Montréal

Philip Knee, *La parole incertaine : Montaigne en dialogue*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003.

Comment rendre compte de la pensée de Montaigne sans la réduire à un système philosophique dans lequel elle perd son originalité et même son sens ? Dans un court avant-propos, Philip Knee indique que la réflexion qu'il a menée n'est ni une introduction à l'œuvre, ni un ouvrage d'érudition, encore moins une étude fouillée du scepticisme de Montaigne, mais une recherche sur l'art du jugement qui tente à la fois de prendre au sérieux les positions morales et politiques de l'auteur des *Essais* et le caractère ouvert de l'écriture montaigniste, afin d'éviter, grâce à ses précautions, l'esprit de système. Le livre de M. Knee parvient bien en effet à garder ses distances face à cette menace qui guette toute étude de Montaigne : fournir des explications synthétiques et réductrices qui ferment sur lui-même le projet philosophique des *Essais*. Prenant pour fil conducteur l'incertitude de la pensée, cette étude permet de considérer la conversion intellectuelle qui s'opère dans les *Essais*, sans tirer des conclusions définitives. Cette approche permet un dévoilement clair et souple à la fois des problèmes et des enjeux moraux et politiques rencontrés dans l'ouvrage.

Dans une première section dédiée à Montaigne seul, l'identification de la pensée des *Essais* grâce à des verbes pronominaux réfléchis, « se dédoubler », « s'essayer », « se raconter », permet de donner à la réflexion une certaine unité sans imposer une hypothèse extérieure au projet montaigniste. Dans chaque cas, M. Knee établit le lien entre l'action et l'incertitude. Ainsi l'acte réflexif du dédoublement est renvoyé à celui de l'interrogation sur les modes d'appréhension de la réalité comme sur la remise en question de nos possibilités de savoir ; l'écriture de l'essai permet à Montaigne d'éviter le dogmatisme d'une certaine philosophie comme elle permet d'assumer l'ignorance et l'incomplétude de l'homme ; l'objectif de se raconter, dirigé par la nature de l'essai, se réalise alors tout en réfléchissant les difficultés qu'il ne peut éliminer, celui du caractère rhétorique et artistique du portrait naturel notamment. La première partie de l'ouvrage de M. Knee, qui donne les bases afin d'interpréter les dialogues qui suivent avec Machiavel, Pascal, Rousseau et Diderot remplit ainsi son objectif : il montre en quoi la forme de l'essai est adaptée aussi bien à la nature politique et morale du propos de Montaigne qu'à son but strictement zététique. Cette section de l'ouvrage n'est pas sans présenter quelques difficultés toutefois. La présentation très concise, soulève des pistes d'interprétations intéressantes mais sans toujours fournir les outils argumentatifs attendus. Sans entrer dans une analyse du scepticisme de Montaigne, mais s'appuyant vraisemblablement sur le postulat de ce scepticisme dans toute l'œuvre, M. Knee fait l'économie d'une définition et d'une justification de l'incertitude. Si l'on mentionne souvent un lien entre incertitude et inconstance, on ne dit rien de l'irrésolution qui apparaît pourtant comme une manière bien singulière de présenter le doute philosophique dans les *Essais*. On regrette que le chapitre sur « l'exercice du jugement dans les *Essais* » ne soit pas plus étendu.

Philip Knee, *La parole incertaine : Montaigne en dialogue*,
Québec, Presses de l'Université Laval, 2003.

Sébastien Prat

Volume 31, numéro 2, automne 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009824ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009824ar>

[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

Prat, S. (2004). Compte rendu de [Philip Knee, *La parole incertaine : Montaigne en dialogue*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003.] *Philosophiques*, 31 (2), 446–450. <https://doi.org/10.7202/009824ar>

des sciences cognitives et de l'intelligence artificielle et voulant s'initier aux principes généraux de la logique floue et des méthodes souples, qui permettent de résoudre des problèmes plus difficilement traitables par les méthodes classiques.

DOMINIC FOREST

Université du Québec à Montréal

Philip Knee, *La parole incertaine : Montaigne en dialogue*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003.

Comment rendre compte de la pensée de Montaigne sans la réduire à un système philosophique dans lequel elle perd son originalité et même son sens ? Dans un court avant-propos, Philip Knee indique que la réflexion qu'il a menée n'est ni une introduction à l'œuvre, ni un ouvrage d'érudition, encore moins une étude fouillée du scepticisme de Montaigne, mais une recherche sur l'art du jugement qui tente à la fois de prendre au sérieux les positions morales et politiques de l'auteur des *Essais* et le caractère ouvert de l'écriture montaigniste, afin d'éviter, grâce à ses précautions, l'esprit de système. Le livre de M. Knee parvient bien en effet à garder ses distances face à cette menace qui guette toute étude de Montaigne : fournir des explications synthétiques et réductrices qui ferment sur lui-même le projet philosophique des *Essais*. Prenant pour fil conducteur l'incertitude de la pensée, cette étude permet de considérer la conversion intellectuelle qui s'opère dans les *Essais*, sans tirer des conclusions définitives. Cette approche permet un dévoilement clair et souple à la fois des problèmes et des enjeux moraux et politiques rencontrés dans l'ouvrage.

Dans une première section dédiée à Montaigne seul, l'identification de la pensée des *Essais* grâce à des verbes pronominaux réfléchis, « se dédoubler », « s'essayer », « se raconter », permet de donner à la réflexion une certaine unité sans imposer une hypothèse extérieure au projet montaigniste. Dans chaque cas, M. Knee établit le lien entre l'action et l'incertitude. Ainsi l'acte réflexif du dédoublement est renvoyé à celui de l'interrogation sur les modes d'appréhension de la réalité comme sur la remise en question de nos possibilités de savoir ; l'écriture de l'essai permet à Montaigne d'éviter le dogmatisme d'une certaine philosophie comme elle permet d'assumer l'ignorance et l'incomplétude de l'homme ; l'objectif de se raconter, dirigé par la nature de l'essai, se réalise alors tout en réfléchissant les difficultés qu'il ne peut éliminer, celui du caractère rhétorique et artistique du portrait naturel notamment. La première partie de l'ouvrage de M. Knee, qui donne les bases afin d'interpréter les dialogues qui suivent avec Machiavel, Pascal, Rousseau et Diderot remplit ainsi son objectif : il montre en quoi la forme de l'essai est adaptée aussi bien à la nature politique et morale du propos de Montaigne qu'à son but strictement zététique. Cette section de l'ouvrage n'est pas sans présenter quelques difficultés toutefois. La présentation très concise, soulève des pistes d'interprétations intéressantes mais sans toujours fournir les outils argumentatifs attendus. Sans entrer dans une analyse du scepticisme de Montaigne, mais s'appuyant vraisemblablement sur le postulat de ce scepticisme dans toute l'œuvre, M. Knee fait l'économie d'une définition et d'une justification de l'incertitude. Si l'on mentionne souvent un lien entre incertitude et inconstance, on ne dit rien de l'irrésolution qui apparaît pourtant comme une manière bien singulière de présenter le doute philosophique dans les *Essais*. On regrette que le chapitre sur « l'exercice du jugement dans les *Essais* » ne soit pas plus étendu.

M. Knee s'attache ensuite à bâtir un dialogue entre Montaigne et quatre philosophes fort célèbres dont les liens avec la pensée des *Essais* sont avérés. La parole incertaine de Montaigne est un dire en commun, une interrogation qui cherche un interlocuteur. M. Knee imagine les discussions, les accords et les points d'achoppement entre Montaigne et Machiavel, Pascal, Rousseau, Diderot. Si le positionnement historique des questions n'est pas respecté, M. Knee justifie les anachronismes en rappelant l'unité thématique d'un certain nombre de questions posées par ces penseurs. Dans le rapprochement entre Montaigne et ces interlocuteurs il s'agira moins de stigmatiser la pensée de Montaigne que d'indiquer les nuances et le caractère soutenu de l'interrogation dans les *Essais*, d'en montrer l'incertitude.

Dans un premier temps, Montaigne entre en dialogue avec un de ces célèbres prédécesseurs dont l'influence sur les *Essais* n'est pas moins indiscutable que difficile à définir. Le parallèle avec Machiavel permettra de souligner le sérieux et la complexité de la pensée politique et morale des *Essais*. Cheminant entre les thèses anti-machiavéliennes et machiavéliennes des commentateurs, M. Knee tend à montrer des rapprochements importants entre les deux auteurs, mais qui ne permettent pas de situer le philosophe français dans le prolongement du vénitien parce que l'objectif moral des *Essais* oriente différemment le traitement des questions politiques. En effet, si Montaigne est bien opposé au principe machiavélien selon lequel la santé d'un État se reconnaît à la pleine participation des citoyens à la communauté politique, si donc il réserve à l'individu un devoir de réflexion à soi au sein d'une vie privée authentique, il semble bien partager en revanche les conclusions de Machiavel sur la nature de l'action politique et le moyen efficace de la conduire. Montaigne est lui aussi convaincu que, dans le domaine politique, l'apparence compte beaucoup, que la représentation qu'a le peuple des acteurs politiques décide de leur réputation, donc que le prince devra savoir orienter, voire manipuler l'image que l'on se fait de lui, car sa survie dépendra de son talent à bâtir cette réputation. Par ailleurs nombreux sont les chapitres (du premier livre) où Montaigne présente des analyses proches de Machiavel en terme de recherche d'efficacité de l'action publique : César l'a impressionné pour avoir ce talent. Savoir s'il faut ou non, à quelle condition et en présentant quelles dispositions sortir d'une place assiégée, présente bien le souci qu'a Montaigne de l'habileté psychologique nécessaire au politique, comme il témoigne de sa reconnaissance de l'efficacité du mensonge dans certaines circonstances. On sait à quel point le discours de Montaigne fut ambigu à propos du mensonge, et un des intérêts de la présentation de M. Knee est de retracer les nuances de son opinion disséminées dans différents chapitres des *Essais*. Ce réalisme politique partagé par Montaigne et Machiavel se conjugue chez le second avec une évacuation par le silence de la morale, jugée trop abstraite, alors que chez Montaigne, qui poursuit peut-être d'abord une fin personnelle, il s'agit de limiter l'engagement politique afin de ménager une liberté orientée vers la sagesse. Autre concept fondamental que partagent les deux auteurs : la fortune présente à nouveau un rapprochement possible et des distinctions qui résistent. Les deux philosophes la considèrent comme un élément capital contribuant au succès ou à l'échec d'une action. Mais alors que Montaigne la juge souvent maîtresse de notre sort, Machiavel, plus confiant, identifie justement le bon politique comme celui qui sait la vaincre, lui donner l'inclination qui rendra son action efficace.

Il s'agit ensuite de penser les relations et la distance entre Montaigne et quelques successeurs, dont, en premier lieu, Pascal. Si la place de la religion dans leurs œuvres respectives a fait l'objet d'un certain nombre de commentaires que M. Knee rappelle

brèvement, les enjeux des ressemblances et différences en morale et surtout en politique donnent lieu, dans *la parole incertaine*, à des analyses fort pénétrantes sur la spécificité de la position montaigniste. Il s'agit dans ce deuxième dialogue moins d'imaginer que de rendre compte de la critique pascalienne qui permet en retour d'éclairer la singularité des *Essais*. Rappelant le fidéisme de Montaigne tel qu'il s'exprime dans « l'Apologie de Raymond Sebond » et qui permet un champ de réflexion critique libre de référence à Dieu, M. Knee présente clairement le « sot projet » de Montaigne selon la formule lapidaire de Pascal. Sauf dans une religion qui serait abaissée à la faiblesse de l'esprit humain, Dieu ne peut servir de référence ou d'autorité. Cette absence laisse l'individu face à ses propres ressources, dans une confusion indépassable que tente de traduire l'écriture des *Essais*, confusion que récupérera Pascal dans ses *Pensées* et qui servira d'argument afin de montrer que seule la foi peut nous préserver de cette déchéance. Alors que le pyrrhonisme de Montaigne lui sert à assumer l'interrogation, ce qui le conduit à la considération de l'inconstance et de la confusion de nos pensées, celui de Pascal se maintient dans une tradition apologétique de la religion catholique en tant qu'instrument montrant la nécessité de la foi. Détournant l'objectif des *Essais*, Pascal critique ce mauvais usage du doute philosophique en le corrigeant vers sa seule issue : l'espérance de la Grâce. Quelles conséquences cette incertitude fondamentale, prise en charge par Montaigne et ne pouvant être dépassée que par la religion selon Pascal, peut-elle avoir sur la scène politique ? Faut-il tout avouer au peuple et le conduire à une distanciation réflexive face à la sphère publique, ou lui cacher l'absence de vérité et donc de justice ? Le problème du mensonge ou de la dissimulation déjà abordé avec Machiavel revient dans le dialogue avec Pascal. L'analyse est particulièrement fine ici. Montaigne et Pascal partagent la conviction que les grands philosophes anciens furent sur le fond sceptiques, mais ont donné une figure autoritaire et noble à la politique afin d'entretenir le mythe d'une discipline respectable. Alors que Pascal poursuit après eux sur le nécessaire mensonge au peuple, seul propre à maintenir l'obéissance publique, Montaigne lui ne cache rien, espérant par là éveiller le lecteur sur son devoir de réflexion, espérant que la pensée critique conduira l'homme jusqu'à la conscience que la justice humaine, malgré son absence de fondement, est quand même digne d'un respect éclairé. Alors que tous seraient invités au dédoublement réflexif chez Montaigne, Pascal justifierait le mensonge de quelques-uns au profit de l'ordre. Alors que Montaigne évalue que l'expression d'un certain hédonisme et l'aveu de l'incertitude inévitable de l'homme contribuent à adoucir les désirs de tous, Pascal croit que l'idéal ascétique et le mensonge peuvent seuls contenir le désordre latent des sociétés.

La dissimulation se trouve à nouveau être le centre de l'interrogation de *la parole incertaine* dans le dialogue entre Montaigne et Rousseau. Si les deux auteurs ont eu recours à la fiction, ils ne lui accordent pas le même statut, la même fonction. Montaigne conçoit un langage artistique qui simule le naturel et il utilise des cas possibles d'existence au même titre que s'ils étaient des exemples historiques. Il juge donc que la fiction peut opérer un effet semblable ou même plus libérateur que la présentation brute d'un fait. Seulement, dans les *Essais*, il n'y a presque aucune idéalisation de la fiction. Ce qui n'est que possible ou imaginé ne possède pas un statut transcendant d'être ou de vérité, mais ne sert que de moteur à la réflexion, d'instrument rhétorique qui conduit la pensée à l'incertitude. Pour Rousseau, la notion d'état de nature est de ce point de vue paradigmatique, la fiction tend souvent à une perfection dont l'acquisition serait désirable. Sans être dupe des mirages de la fiction, Rousseau lui confère une idéalité pure, ce qui la rend d'une part souhaitable à l'extrême et provoque

l'assentiment immédiat du lecteur, qui pourrait, lui, s'en trouver dupe. Alors que les *Essais* usent de la fiction comme d'un instrument qui, en ouvrant le champ des possibles, provoque l'incertitude, chez Rousseau, elle a le rôle contraire de nous faire échapper à l'incertitude en nous proposant un idéal enchanteur auquel notre conscience s'attache spontanément. Les objectifs respectifs de Montaigne et Rousseau dirigent leur usage de la fiction. Alors que les *Essais* assument le désenchantement du monde par la prise en charge de l'incertitude, Rousseau le refuse, au moins pour ses lecteurs, jugeant que beaucoup d'hommes ont besoin de cette illusion. Voilà qui reconduit au problème central de l'ouvrage de M. Knee : la dissimulation propre au politique. Alors que Montaigne invite à réfléchir sans dissimulation sur l'absence de fondement pur de la sphère publique, au risque de mener son lecteur à un désenchantement cynique, Rousseau préfère la fiction d'une nature et d'un ordre politique au fondement absolu afin d'encourager son lecteur à une adhésion sans limite. Le discours de Rousseau dissimule donc une duplicité jugée nécessaire afin de donner force au sentiment qui produira la conversion de l'individu dans la sphère publique. Mais cette dissimulation presque jamais explicitement réfléchie chez Rousseau risque à tout moment de briser le lien de confiance avec le lecteur, ce que Montaigne ne craint pas en confessant à tout moment son incertitude.

Le penseur qui, sous bien des aspects, est le plus près de Montaigne dans ces dialogues tissés par M. Knee est Diderot. Si l'œuvre de l'encyclopédiste ne permet pas d'établir un parallèle sur le plan de la pensée politique, elle rappelle par contre implicitement et explicitement la matière et la manière des *Essais*. Aussi bien dans la conception de son œuvre que dans l'acceptation de l'incertitude, Diderot reconnaît une familiarité avec le livre de Montaigne. Il rejette le recours à l'idéal, et l'autodérision affichée le place lui aussi dans l'immanence des problèmes rencontrés. Il semble même que Diderot soit à ce point absorbé par ses préoccupations qu'il ne parvienne pas, comme Montaigne, à un dédoublement réflexif aussi serein. L'analyse du *Neveu de Rameau* montre au contraire que la tension interrogative de Diderot tourne au tragique dans le dialogue. Si l'idéalité est rejetée d'un côté par Rameau et le désenchantement cynique de l'autre par le philosophe, cela n'empêche pas seulement la résolution de l'incertitude, mais aussi de désamorcer la douleur à travers un réel échange. La distance est telle entre les interlocuteurs que le dialogue devient un double soliloque dans lequel l'isolement de chacun est radicalisé, ce que Montaigne évite dans l'essai en n'étant jamais totalement soumis à la question qu'il se pose. La distance entre Diderot et Montaigne se présente encore là où le désenchantement de Rameau le conduit à assumer le vice alors que celui de Montaigne, plus relatif, permet un dialogue avec les modèles de vertu, ne serait-ce que pour en montrer le caractère inimitable.

Dans la *parole incertaine*, les quatre auteurs avec lesquels Montaigne est mis en dialogue ont permis de préciser de l'extérieur, et à travers un spectre historique, la spécificité politique et morale de la pensée des *Essais*. Si Montaigne refuse au nom d'un impératif de sincérité d'encourager le jeu de la duplicité politique, il doit pour le même motif en reconnaître le caractère inévitable. L'incertitude qui l'habite, et dont le projet des *Essais* doit rendre compte, le garde de la tentation de l'absolu que Pascal et Rousseau, chacun à leur façon, ont suivie. Face à la théâtralité de l'existence sociale que Montaigne reconnaît comme une donnée indépasseable de la vie en commun, il ne se place ni radicalement en faveur du port coutumier des masques, ni pour leur chute définitive. Dans les *Essais*, le respect des conventions qui subsiste après leur critique s'accompagne d'une distance entre ce respect et la conscience individuelle qui permet une

certaine sérénité. Suivant une perspective historique, M. Knee nous invite à considérer le rôle de Montaigne dans l'élaboration de la conscience démocratique moderne. Sans que cela ait fait partie de son projet conscient, Montaigne a permis de développer à l'époque moderne, cette existence réfléchie, du second degré, par laquelle l'individu considère son existence et son appartenance sociales avec un certain recul, désenchanté mais aussi démocratique, en ce sens que la prise en charge publique de l'incertitude est la condition de possibilité du dialogue égalitaire. Ce grand risque, que Montaigne a assumé plus encore que ses interlocuteurs de *la parole incertaine*, est devenu celui de la démocratie dans laquelle l'exigence morale, à la fois absolue et sans contenu, doit être conçue individuellement à travers un exercice personnel du jugement.

SÉBASTIEN PRAT
Université de Montréal

Jean-Marc Narbonne, *La métaphysique de Plotin, suivi de Henôsis et Ereignis : Remarques sur une interprétation heideggérienne de l'Un plotinien*, deuxième édition revue et augmentée, Paris, Vrin (coll. : Bibliothèque d'Histoire de la philosophie), Paris, 2001, 180 pages.

Sept ans après sa publication chez le même éditeur, Jean-Marc Narbonne propose donc une nouvelle édition de sa *Métaphysique de Plotin*. Cette deuxième édition est présentée comme « revue et augmentée », mais elle prend en vérité le parti explicite (p. 6) de laisser inchangés, « mises à part les corrections cosmétiques d'usage », la table des matières et le contenu de l'ouvrage initial, auquel l'auteur se contente d'ajouter une étude d'une vingtaine de pages, consacrée à une confrontation entre Heidegger et Plotin, étude déjà publiée elle aussi dans *Les études philosophiques*, 1999, n° 1, p. 105-121. Ce nouvel appendice fait écho, par ailleurs, à la direction prise par les recherches de Jean-Marc Narbonne dans un autre ouvrage publié la même année, mais chez un autre éditeur : *Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin — Proclus — Heidegger)*, Les Belles Lettres, Collection de l'Âne d'or, Paris, 2001, 377 p.

On retrouve donc, jusqu'à la fin du deuxième appendice, p. 148, la même progression (et la même pagination) que dans l'ouvrage original. Une « Préface à la seconde édition » (p. 5-6) a cependant été insérée, dans laquelle l'auteur explique que ses recherches postérieures à la première édition l'ont fait passer du problème de l'« originalité » à celui de la « spécificité » de l'entreprise néoplatonicienne, par opposition à l'ontologie d'Aristote et à son interprétation par Heidegger. On notera cependant que, dans son « Avant-propos » de 1994, Narbonne parlait déjà de faire ressortir la « spécificité » (p. 7) de la pensée de Plotin, mais qu'alors il n'était pas encore question de Heidegger, cité à une seule reprise dans la première édition (n. 1 p. 15). La même « Préface » revient aussi, très brièvement, sur un débat entre l'auteur et J.-L. Marion autour de la paternité de la notion de *causa sui*, que le premier attribue à Plotin et le second à Descartes (p. 6).

Suivent alors les développements déjà présents dans la première édition : l'avant-propos (p. 7-10), l'introduction (p. 11-12), puis les chapitres sur la conception aristotélicienne de l'être (p. 13-17), sur l'être et le possible (p. 18-25), sur la conception plotinienne de l'être (p. 26-42), sur l'opposition entre *nihil negativum* et *nihil privativum* (p. 43-57), sur les origines (notamment stoïciennes) de la conception plotinienne

Philosophiques

philosophiques

Jean-Marc Narbonne, *La métaphysique de Plotin, suivi de Henôsis et Ereignis : Remarques sur une interprétation heideggérienne de l'Un plotinien*, deuxième édition revue et augmentée, Paris, Vrin (coll. : Bibliothèque d'Histoire de la philosophie), Paris, 2001, 180 pages.

Joachim Lacrosse

Volume 31, numéro 2, automne 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009825ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009825ar>

[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

Lacrosse, J. (2004). Compte rendu de [Jean-Marc Narbonne, *La métaphysique de Plotin, suivi de Henôsis et Ereignis : Remarques sur une interprétation heideggérienne de l'Un plotinien*, deuxième édition revue et augmentée, Paris, Vrin (coll. : Bibliothèque d'Histoire de la philosophie), Paris, 2001, 180 pages.] *Philosophiques*, 31 (2), 450–452. <https://doi.org/10.7202/009825ar>

certaine sérénité. Suivant une perspective historique, M. Knee nous invite à considérer le rôle de Montaigne dans l'élaboration de la conscience démocratique moderne. Sans que cela ait fait partie de son projet conscient, Montaigne a permis de développer à l'époque moderne, cette existence réfléchie, du second degré, par laquelle l'individu considère son existence et son appartenance sociales avec un certain recul, désenchanté mais aussi démocratique, en ce sens que la prise en charge publique de l'incertitude est la condition de possibilité du dialogue égalitaire. Ce grand risque, que Montaigne a assumé plus encore que ses interlocuteurs de *la parole incertaine*, est devenu celui de la démocratie dans laquelle l'exigence morale, à la fois absolue et sans contenu, doit être conçue individuellement à travers un exercice personnel du jugement.

SÉBASTIEN PRAT
Université de Montréal

Jean-Marc Narbonne, *La métaphysique de Plotin, suivi de Henôsis et Ereignis : Remarques sur une interprétation heideggérienne de l'Un plotinien*, deuxième édition revue et augmentée, Paris, Vrin (coll. : Bibliothèque d'Histoire de la philosophie), Paris, 2001, 180 pages.

Sept ans après sa publication chez le même éditeur, Jean-Marc Narbonne propose donc une nouvelle édition de sa *Métaphysique de Plotin*. Cette deuxième édition est présentée comme « revue et augmentée », mais elle prend en vérité le parti explicite (p. 6) de laisser inchangés, « mises à part les corrections cosmétiques d'usage », la table des matières et le contenu de l'ouvrage initial, auquel l'auteur se contente d'ajouter une étude d'une vingtaine de pages, consacrée à une confrontation entre Heidegger et Plotin, étude déjà publiée elle aussi dans *Les études philosophiques*, 1999, n° 1, p. 105-121. Ce nouvel appendice fait écho, par ailleurs, à la direction prise par les recherches de Jean-Marc Narbonne dans un autre ouvrage publié la même année, mais chez un autre éditeur : *Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin — Proclus — Heidegger)*, Les Belles Lettres, Collection de l'Âne d'or, Paris, 2001, 377 p.

On retrouve donc, jusqu'à la fin du deuxième appendice, p. 148, la même progression (et la même pagination) que dans l'ouvrage original. Une « Préface à la seconde édition » (p. 5-6) a cependant été insérée, dans laquelle l'auteur explique que ses recherches postérieures à la première édition l'ont fait passer du problème de l'« originalité » à celui de la « spécificité » de l'entreprise néoplatonicienne, par opposition à l'ontologie d'Aristote et à son interprétation par Heidegger. On notera cependant que, dans son « Avant-propos » de 1994, Narbonne parlait déjà de faire ressortir la « spécificité » (p. 7) de la pensée de Plotin, mais qu'alors il n'était pas encore question de Heidegger, cité à une seule reprise dans la première édition (n. 1 p. 15). La même « Préface » revient aussi, très brièvement, sur un débat entre l'auteur et J.-L. Marion autour de la paternité de la notion de *causa sui*, que le premier attribue à Plotin et le second à Descartes (p. 6).

Suivent alors les développements déjà présents dans la première édition : l'avant-propos (p. 7-10), l'introduction (p. 11-12), puis les chapitres sur la conception aristotélicienne de l'être (p. 13-17), sur l'être et le possible (p. 18-25), sur la conception plotinienne de l'être (p. 26-42), sur l'opposition entre *nihil negativum* et *nihil privativum* (p. 43-57), sur les origines (notamment stoïciennes) de la conception plotinienne

de l'être (p. 58-87), sur les liens entre Histoire et métaphysique (p. 88-97), sur ceux entre métaphysique et possibilité (p. 98-110), et enfin la conclusion (p. 111-112), suivie des appendices sur l'irréalité de la matière et la réalité du mal (p. 113-132), et sur la question de savoir si la matière est inengendrée ou engendrée (p. 133-148). C'est là que s'intercale le troisième et nouvel appendice sur Plotin et Heidegger (p. 149-172), l'ouvrage se terminant (p. 167-180) par un *index locorum* et un index des auteurs médiévaux et modernes (qui n'incluent pas les références données dans le nouvel appendice), une bibliographie (inchangée, elle aussi, par rapport à la première édition) et une table des matières.

Dans l'étude comparatiste intitulée « *Henôsis et Ereignis* », où il commence par noter que Heidegger ne mentionne Plotin et le néoplatonisme que de façon très générale, en les incluant sans pitié dans la tradition métaphysique occidentale caractérisée par le fameux « oubli de l'être » (p. 149-150), J.-M. Narbonne souligne deux raisons qui rendent indispensables la confrontation entre Plotin et Heidegger : 1) le fait que la métaphysique de Plotin pourrait modifier ou infirmer certaines thèses heideggériennes ; 2) les affinités entre les deux penseurs, qui pourraient renvoyer à un « réseau d'influences indirectes » (p. 150) passant, par exemple, par Maître Eckhart. Concernant le premier point, l'auteur discute les interprétations de J. D. Caputo, P. Aubenque et W. Beierwaltes (p. 150-151), et, pour le second, celles de K. Kremer, A. Charles-Saget, P. Hadot, et surtout R. Schürmann, lequel soulignait particulièrement les affinités entre l'*Ereignis* heideggérienne, d'une part, et l'Un plotinien, d'autre part, conçu comme processus et non comme chose. Ce dernier point est contesté vigoureusement par J.-M. Narbonne, qui fait valoir que Plotin envisage bel et bien l'Un comme une « hypostase » et une « nature » antérieure aux choses dont il est le principe, et non comme un facteur d'unification, un événement, un processus ou une sorte d'épiphiénomène (p. 151-157).

Pour l'auteur, lorsque Plotin déclare que l'Un n'est pas un *ti*, un « quelque chose », ce n'est pas pour dire que « l'Un serait en quelque sorte en-deçà du quelque chose », mais bien qu'il se situe au-delà de et antérieurement à toute détermination, tout en étant « la cause effective et la source objective — quoiqu'en soi *in-objectivable* — de la totalité du fini qui est » (p. 158). La confusion pourrait provenir de l'ambiguïté de l'expression « quelque chose », qui signifie : 1) une chose déterminée ; 2) une chose déterminée, mais inconnue de nous ; 3) une chose indéterminée et inconnaisable, mais bien réelle. L'Un plotinien, s'il n'est pas « quelque chose » dans les deux premières acceptions, l'est cependant au troisième sens du terme : « il est une sorte de *ti* avant tout *ti* » (p. 159), une « subsistence » (*huparxis*), une « simplicité » (*haplotês*) qui précède et conditionne le fait d'être lui-même, comme le dira Damascius (p. 160), et qui est antérieur au « complexe » des étants ou à la *sunthêsis* impliquée par « l'être relationnel » (p. 160-161).

Vient alors la question de la détermination de ce principe comme « Un ». On pourra s'étonner au passage de l'absence de toute référence aux travaux de Lambros Couloubaritsis sur cette question. Plotin, qui enseigne que l'être est fonction de l'unité, n'aurait-il pas dû conclure qu'« à l'unité la plus haute et la plus achevée correspond aussi l'être le plus haut et le plus achevé » (p. 162) ? En d'autres termes, l'hénologie héritée de Platon n'est-elle pas traduisible dans les termes d'une métaphysique de l'être (p. 163) ? Quoi qu'il en soit, la « double transcendance » (expression de Carlos Steel pour désigner la transcendance de l'Être par rapport aux multiples étants et celle de l'Un par rapport à l'Être), est un trait essentiel du néoplatonisme (p. 164). Et,

pour Plotin, l'Un n'est pas « l'*indéfini* tracé en creux par les formes finies, mais le positivement *infini*; non pas l'*en deçà* ou l'*en-creux* du quelque chose, mais l'au-delà positif et insaisissable de toutes choses [...] en amont de la superstructure de l'être et de toute superstructure concevable » (p. 165).

J.-M. Narbonne en conclut que la métaphysique de Plotin est bien, d'un certain point de vue, « une métaphysique de la fondation et par là une onto-théologie », mais que celle-ci « institue à son sommet un existant tout à fait singulier dont la nature transcende la figure classique de l'étant fondateur ». La nouveauté de Plotin n'est donc pas d'avoir interrompu le projet classique d'une recherche du fondement, mais bien de lui avoir communiqué « une dimension nouvelle, celle d'une réflexion arc-boutée sur l'infini » (p. 165-166).

JOACHIM LACROSSE

Université libre de Bruxelles et École pratique des hautes études

RICHARD BETT, *Pyrrho. His Antecedents and his Legacy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, 264 p.

« Tant d'écoles philosophiques disparaissent sans héritier.
Il ne reste plus aucun représentant des Académiciens, des anciens
comme des plus récents.

Et qui se chargera de transmettre l'héritage de Pyrrhon ? »

Sénèque, *Questions naturelles*, VII, 32.

Le scepticisme n'est pas une philosophie sortie tout droit pour ainsi dire de pied en cap de l'esprit de Sextus Empiricus, ce philosophe-médecin grec du deuxième siècle de notre ère dont on ne sait que bien peu de choses. Bien sûr, avant lui, il y a Pyrrhon d'Élis, le fondateur du scepticisme, qui vécut entre 365 et 270 avant notre ère. De lui aussi on ne sait à peu près rien, d'autant plus que, comme Socrate, il n'a laissé aucun écrit. Mais si quelqu'un fut sceptique, c'est bien lui, Pyrrhon, l'initiateur du scepticisme — ou plutôt du « pyrrhonisme » comme on désignait ce courant philosophique ancien jusqu'au seizième et dix-septième siècles. Richard Bett entend corriger la tradition sur ce point, car, pour lui, Pyrrhon ne fonde pas son scepticisme sur les limites inhérentes de la connaissance humaine, mais sur la nature intrinsèque de la réalité. En d'autres termes, Pyrrhon serait un *métaphysicien* qui déclare que la réalité est *indéterminée* de sorte que, pour cette raison, nos jugements sur les choses ne sont ni vrais ni faux. En somme, et au grand scandale de son lointain héritier, Sextus Empiricus, Pyrrhon serait un vilain « dogmatiste ». Bett ne propose donc rien de moins qu'une nouvelle compréhension de l'histoire du scepticisme ancien. L'interprétation qu'il propose s'oppose à l'interprétation conventionnelle qui voit en Pyrrhon le fondateur de la doctrine sceptique, doctrine que ses successeurs, Énésidème et Sextus Empiricus, vont par la suite élaborer sans rien changer quant au fond.

En 1562, le français Henri Estienne — Stéphane, de son nom latinisé, le même qui édita les œuvres de Platon — publia en latin les *Purrhoneioi Hupotuposeis* — les *Esquisses pyrrhoniennes* — (dorénavant abrégé par PH d'après le titre original grec) de Sextus Empiricus. L'ouvrage fit alors sensation et exerça par la suite une influence décisive sur le développement de la philosophie européenne. Sextus Empiricus donne

RICHARD BETT, *Pyrrho. His Antecedents and his Legacy*,
Oxford, Oxford University Press, 2000, 264 p.

Jean Laberge

Volume 31, numéro 2, automne 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009826ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009826ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Laberge, J. (2004). Compte rendu de [RICHARD BETT, *Pyrrho. His Antecedents and his Legacy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, 264 p.] *Philosophiques*, 31 (2), 452–457. <https://doi.org/10.7202/009826ar>

pour Plotin, l'Un n'est pas « l'*indéfini* tracé en creux par les formes finies, mais le positivement *infini*; non pas l'*en deçà* ou l'*en-creux* du quelque chose, mais l'au-delà positif et insaisissable de toutes choses [...] en amont de la superstructure de l'être et de toute superstructure concevable » (p. 165).

J.-M. Narbonne en conclut que la métaphysique de Plotin est bien, d'un certain point de vue, « une métaphysique de la fondation et par là une onto-théologie », mais que celle-ci « institue à son sommet un existant tout à fait singulier dont la nature transcende la figure classique de l'étant fondateur ». La nouveauté de Plotin n'est donc pas d'avoir interrompu le projet classique d'une recherche du fondement, mais bien de lui avoir communiqué « une dimension nouvelle, celle d'une réflexion arc-boutée sur l'infini » (p. 165-166).

JOACHIM LACROSSE

Université libre de Bruxelles et École pratique des hautes études

RICHARD BETT, *Pyrrho. His Antecedents and his Legacy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, 264 p.

« Tant d'écoles philosophiques disparaissent sans héritier.
Il ne reste plus aucun représentant des Académiciens, des anciens
comme des plus récents.

Et qui se chargera de transmettre l'héritage de Pyrrhon ? »

Sénèque, *Questions naturelles*, VII, 32.

Le scepticisme n'est pas une philosophie sortie tout droit pour ainsi dire de pied en cap de l'esprit de Sextus Empiricus, ce philosophe-médecin grec du deuxième siècle de notre ère dont on ne sait que bien peu de choses. Bien sûr, avant lui, il y a Pyrrhon d'Élis, le fondateur du scepticisme, qui vécut entre 365 et 270 avant notre ère. De lui aussi on ne sait à peu près rien, d'autant plus que, comme Socrate, il n'a laissé aucun écrit. Mais si quelqu'un fut sceptique, c'est bien lui, Pyrrhon, l'initiateur du scepticisme — ou plutôt du « pyrrhonisme » comme on désignait ce courant philosophique ancien jusqu'au seizième et dix-septième siècles. Richard Bett entend corriger la tradition sur ce point, car, pour lui, Pyrrhon ne fonde pas son scepticisme sur les limites inhérentes de la connaissance humaine, mais sur la nature intrinsèque de la réalité. En d'autres termes, Pyrrhon serait un *métaphysicien* qui déclare que la réalité est *indéterminée* de sorte que, pour cette raison, nos jugements sur les choses ne sont ni vrais ni faux. En somme, et au grand scandale de son lointain héritier, Sextus Empiricus, Pyrrhon serait un vilain « dogmatiste ». Bett ne propose donc rien de moins qu'une nouvelle compréhension de l'histoire du scepticisme ancien. L'interprétation qu'il propose s'oppose à l'interprétation conventionnelle qui voit en Pyrrhon le fondateur de la doctrine sceptique, doctrine que ses successeurs, Énésidème et Sextus Empiricus, vont par la suite élaborer sans rien changer quant au fond.

En 1562, le français Henri Estienne — Stéphane, de son nom latinisé, le même qui édita les œuvres de Platon — publia en latin les *Purrhoneioi Hupotuposeis* — les *Esquisses pyrrhoniennes* — (dorénavant abrégé par PH d'après le titre original grec) de Sextus Empiricus. L'ouvrage fit alors sensation et exerça par la suite une influence décisive sur le développement de la philosophie européenne. Sextus Empiricus donne

dans les PH la forme canonique du scepticisme tel que le connaîtra l'Europe à la Renaissance. Le renouveau actuel d'intérêt pour le scepticisme ancien est manifeste comme en témoigne la parution, il y a quelques années à peine (en 1997), de l'édition française critique des PH de Sextus aux Éditions du Seuil, dans une version bilingue grec-français, due aux soins de Pierre Pellegrin qui fait précéder sa traduction d'une copieuse et judicieuse introduction.

On a pris l'habitude de comprendre Pyrrhon au travers de la lunette tardive des PH de Sextus. Or, si Bett a raison, le scepticisme de Pyrrhon diffère de celui d'Énésidème de Cnossos, lequel diffère également de celui de Sextus. Le pyrrhonisme a donc connu une histoire marquée par différentes phases. C'est cette histoire qu'entend retracer Bett (principalement dans le chapitre 4). Plutôt que suspendre son jugement, étant donnée l'équipollence des arguments, du moins tel que le recommande Sextus dans le livre I des PH, Pyrrhon affirme, nous dit Bett, que puisque la réalité est indéterminée, nos opinions ne peuvent être ni vraies ni fausses.

L'étude de Bett est minutieusement construite, tout à fait dans le style de la tradition analytique anglo-saxonne. Il ne saurait en être autrement. Puisque la vérité historique nous échappera sans doute toujours. Les sources documentaires concernant Pyrrhon étant très réduites, les interprétations doivent être jaugées uniquement par leur cohérence avec d'autres textes secondaires. Dans le chapitre 1, intitulé «Pyrrho the Non-Sceptic», Bett analyse de manière méticuleuse le seul texte sur la pensée de Pyrrhon qui ne semble pas être contaminé par le pyrrhonisme tardif d'Énésidème et de Sextus. Bett y décèle la thèse métaphysique évoquée plus haut. Dans le chapitre 2, «Put it into Practice», l'auteur analyse les nombreuses anecdotes relatives à la vie extraordinaire du premier *skeptikos*, en examinant en particulier les fragments de son disciple, Timon de Phlionte (vers 325-235). Au chapitre 3, l'auteur cherche les précurseurs de Pyrrhon. Platon serait le philosophe qui aurait exercé une influence, directe ou indirecte, sur Pyrrhon. Enfin, dans le chapitre 4, Bett explique comment la pensée sceptique s'est transformée ultérieurement avec Énésidème et Sextus.

Étant donné l'intérêt que présente la thèse étonnante d'indéterminabilité qu'impute Bett à Pyrrhon, je vais, dans ce qui va suivre, présenter la démarche de l'auteur qui l'a conduit à cette thèse. Il me semble que Bett a mis le doigt sur un point important, cardinal, d'une portée considérable. Mais je ne saurais dire s'il a raison ou tort.

Le texte névralgique qui fait l'objet du litige opposant l'auteur à ses adversaires (entre autres, Jonathan Barnes, voir son compte rendu de l'étude de Bett dans *Mind* (vol. 110, octobre 2001), est le fameux passage d'Eusèbe de Césarée, évêque et théologien de l'Église d'Orient (né vers 260, mort en 339), où ce dernier cite, dans sa *Préparation évangélique*, un philosophe péripatéticien, Aristoclès de Messine, ayant vécu, lui, vers la fin du 1^{er} siècle, et qui, dans son ouvrage *De la philosophie*, aujourd'hui perdu, expose succinctement la philosophie de Pyrrhon. Péripatéticien, Aristoclès n'est pas l'ami des pyrrhoniens. Eusèbe non plus, loin de là. Le texte en question est donc un passage d'Aristoclès, cité par Eusèbe, lequel Aristoclès cite Timon présentant la pensée de Pyrrhon... Le lecteur comprend ici que notre connaissance la plus ancienne de Pyrrhon repose sur plusieurs «couches sédimentées». En somme, sur un rapport de troisième main. Bett est d'avis que le texte d'Aristoclès cité par Eusèbe est fiable, car il serait exempt de contamination ultérieure. De plus, Timon fut le proche disciple de Pyrrhon. Toute la question est de savoir si Aristoclès cite directement un ouvrage de Timon, le *Python*, selon toute vraisemblance, ouvrage aujourd'hui perdu, ou si Aristoclès reformule en ses propres mots la source apparemment pyrrhonienne qu'il a

sous les yeux. En tout cas, d'après Bett, nous n'aurions aucune bonne raison de mettre en doute le compte rendu d'Aristoclès de la pensée de Pyrrhon. Personnellement, Bett ne m'a pas convaincu. Il est toujours possible qu'Aristoclès soit lui-même l'auteur du passage en question. En tout cas, aucun doute que le début du dit passage est de sa main. Comme ce texte est au cœur de l'interprétation de la pensée de Pyrrhon, je m'empresse de le citer dans son intégralité :

Il est avant tout nécessaire de mener une recherche sur notre propre connaissance. En effet, si nous sommes ainsi faits que nous ne connaissons rien, ce n'est pas la peine d'examiner le reste. Il s'en est trouvé parmi les anciens, eux aussi, qui l'ont déclaré, et Aristote a argumenté contre eux. Pyrrhon d'Élis lui aussi a défendu cette position avec force. Il n'a lui-même rien laissé par écrit, mais son élève Timon dit que quiconque veut atteindre le bonheur doit considérer ces trois questions : premièrement, que sont les choses par nature ? deuxièmement, comment devons-nous être disposés à leur égard ? enfin, qu'en résultera-t-il pour ceux qui ont cette attitude ? Selon lui, Pyrrhon déclarait que les choses sont également indifférentes, non évaluables, indécidables. Pour cette raison, nos sensations et nos opinions ne donnent ni la vérité ni la fausseté. Pour cette raison, il ne faut en rien leur faire confiance, mais il nous faut être sans opinion, sans inclinaison, inébranlables, en disant à propos de chaque chose en particulier pas plus qu'elle n'est ou qu'elle n'est pas, ou à la fois qu'elle est et n'est pas, ou que ni elle est ni elle n'est pas. Ce qui en résultera pour ceux qui se comportent effectivement ainsi, disait Timon, c'est d'abord l'usage parcimonieux de la parole, ensuite l'imperturbabilité, et, selon Énésidème, le plaisir. Voilà les points principaux de ce qu'ils disent.» (cité dans Long et Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, tome 1, traduction par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, Paris, Garnier-Flammarion, 2001, p. 41, 1F.)

Comme la réponse aux deux autres questions dépend de la réponse à la première, celle-ci devient particulièrement névralgique : *que sont les choses par nature ?* La question est épineuse, et la réponse, on s'en doute bien, fait l'objet d'une controverse. Quelle était donc la réponse de Pyrrhon ? Le texte dit : *Pyrrhon déclarait que les choses sont également indifférentes, non évaluables, indécidables*. Qu'est-ce à dire ? Il y a deux manières de comprendre cette réponse. Bett distingue l'interprétation *épistémologique* de l'interprétation *métaphysique* de la même réponse. D'après l'interprétation *épistémologique*, nous ne serions pas en mesure de connaître la nature des choses, c.-à-d. que nos capacités cognitives ne nous permettent pas de connaître ce qu'elles sont. C'est pourquoi *les choses sont également indifférentes, non évaluables, indécidables*. C'est d'ailleurs ce que laisse aussi entendre Aristoclès au tout début du texte. D'après lui, le pyrrhonien dénie aux humains la capacité de connaître. La réalité serait *indéterminable* en raison des limites inhérentes à nos capacités cognitives. C'est cette interprétation « épistémologisante » du scepticisme qui s'est imposée par la suite avec Sextus et que la tradition nous a léguée. Mais il n'est pas assuré que ce soit là la véritable interprétation à donner de la réponse de Pyrrhon à la question de savoir ce que sont les choses par nature. D'après Bett, en effet, la réponse de Pyrrhon n'est pas de nature épistémologique mais de nature *métaphysique*. D'après Bett, pour Pyrrhon, la raison pour laquelle « nos sensations et nos opinions ne sont ni vraies ni fausses », c'est que les choses sont *en elles-mêmes* intrinsèquement « indifférentes, non évaluables, indécidables », c.-à-d. : les choses sont indéterminées. Pour éviter toute ambiguïté, Bett préfère le mot « indéterminé » à « indéterminable », ce dernier mot invitant à épouser la thèse épistémologique (p. 19). Pour Pyrrhon, donc, la réalité est

par nature indéterminée. En somme, c'est parce que le monde est intrinsèquement (« métaphysiquement ») indéterminé, ou encore indéfini, que « nos sensations et nos opinions ne sont ni vraies ni fausses ».

Laquelle de ces deux interprétations de la réponse de Pyrrhon est la vraie ? D'après Bett, c'est l'interprétation métaphysique — la sienne — qui est vraie. Pourquoi ? Parce qu'elle s'harmonise davantage avec l'ensemble du passage d'Aristoclès. Au contraire, si l'on adopte l'interprétation épistémologique, le passage n'a plus de sens. En effet, dans ce dernier cas, si effectivement la nature des choses est indéterminable (en raison de nos capacités cognitives déficientes), alors on ne pourra pas dire que nos sensations et nos opinions sont ni vraies ni fausses, car pour pouvoir dire qu'elles sont telles, il faut être en mesure de connaître ce à quoi elles correspondent, ce qu'on a exclu au départ en présumant que la nature des choses est indéterminable. Si, au contraire, on adopte l'interprétation métaphysique, la réponse a du sens, car, la réalité étant indéterminée, cela seul explique que nos sensations et nos opinions ne soient ni vraies ni fausses. À mon avis, cet argument de Bett est puissant et décisif.

Pyrrhon serait donc « dogmatique ». Il « dogmatise » en affirmant en effet quelque chose sur la nature intrinsèque de la réalité. Sextus, dans le premier livre des PH, condamne cette attitude sans appel, car le sceptique ne peut pas se prononcer sur la nature de la réalité sous peine d'incohérence. Pyrrhon, lui, n'a pas ce scrupule. Pour lui, les propriétés des choses que nous observons — telles que être sucré, être rouge, être grand, être bien ou bon, etc., — sont foncièrement indéterminées ou indéfinies dès le départ. Et c'est précisément pour cette raison que Pyrrhon peut inférer que *nos sensations et nos opinions ne donnent ni la vérité ni la fausseté*.

De là découle également la réponse à la deuxième question du passage d'Aristoclès qui demande quelle attitude on devrait adopter devant le caractère indéterminé des choses : *Il ne faut en rien faire confiance* [à nos sensations ainsi qu'à nos opinions], *mais il nous faut être sans opinion, sans inclinaison, inébranlables...* En effet, puisque nos opinions ne sont ni vraies ni fausses, il faut éviter les malentendus en évitant d'avoir quelque opinion que ce soit, ou même d'avoir une inclinaison pour une opinion plutôt que pour une autre. Par ailleurs, il faut dire, continue le texte, *à propos de chaque chose en particulier pas plus qu'elle n'est ou qu'elle n'est pas, ou à la fois qu'elle est et n'est pas, ou que ni elle est ni elle n'est pas*. En somme, il faut dire à propos de chaque chose qu'elle n'est pas plus telle et telle que son contraire. On pourrait le croire, dès lors que, comme le recommande Sextus, Pyrrhon invoque ici la fameuse « suspension du jugement » (*epochè*). Nenni. D'abord, Pyrrhon n'utilise jamais l'expression technique *epochè*. Et quand Pyrrhon utilise l'expression 'pas plus' (*ou mallon* ou *ouden mallon*), celle-ci a une toute autre signification que celle que lui donne Sextus. (p. 30-31) En effet, si l'on admet la prémisse métaphysique suivant laquelle la réalité est indéterminée — ce que Pyrrhon admet, contrairement à Sextus — il n'y a dès lors plus de raison de « suspendre le jugement » quant à savoir, par exemple, si la tomate est rouge ou non. Car, pour Pyrrhon, la réponse à cette question est évidente : la tomate n'est pas rouge de manière déterminée, pas plus qu'elle n'est non rouge de manière déterminée ; en somme : la tomate est tout autant rouge qu'elle n'est pas rouge.

Enfin, vient la réponse à la troisième question : *qu'en résultera-t-il pour ceux qui ont cette attitude ?* La réponse découle en bonne partie, évidemment, des réponses précédentes. La traduction française (celle effectuée d'après la traduction anglaise de Long et Sedley) dit : *ce qui en résultera pour ceux qui se comportent effectivement ainsi, disait Timon, c'est d'abord l'usage parcimonieux de la parole, ensuite l'imper-*

turbabilité... La traduction anglaise de Bett de ce même passage est littérale et, donc, plus adéquate : « *Timon says that the result for those who are so disposed will be first speechless, but then freedom from worry...* » (p. 16). Le mot *speechless* traduit mieux le grec *aphasia*, et *freedom from worry* : *ataraxia*. Une traduction française adéquate aurait été la suivante (nous reproduisons celle de Jacques Brunschwig, dans « Pyrrhon », in Monique Canto-Sperber, dir., *Philosophie grecque*, Paris, PUF, 1997, p. 470) : « Pour ceux qui sont ainsi disposés, Timon dit que le bénéfice sera d'abord la perte de la parole (*aphasia*), puis l'exemption totale de trouble (*ataraxia*) [...] ».

Donc, ayant admis la thèse d'indéterminabilité des choses qui, par suite, nous conduit à reconnaître que nos jugements sur les choses ne sont pas plus vrais que faux, il en résulte d'abord, cela va de soi, une sorte d'immense perplexité où nous restons pour ainsi dire bouche bée (*aphasia*) ; puis survient alors la tranquillité ou l'absence de trouble (*ataraxia*). Nous retrouvons ici les thèmes connus du silence, de l'ataraxie, qui ont fait pour ainsi dire la fortune du pyrrhonisme. Le pyrrhonisme, en fait, avant d'être considéré comme une théorie *épistémologique*, tel que le fera le scepticisme moderne, était une voie de la sagesse, comme le furent d'ailleurs toutes les philosophies anciennes. D'ailleurs, c'est la voie *eudémoniste* menant vers le bonheur. Comment est-il possible de vivre sans croyance ? Pyrrhon, selon les témoignages anciens — ceux de Timon en particulier — était parvenu à cet égard à un haut degré de maîtrise de soi et d'imperturbabilité.

Cela étant, puisque le lecteur n'est pas, lui, parvenu au même degré d'imperturbabilité, nul doute qu'il est avide de connaître la réponse à une question cruciale restée en suspend jusqu'ici : qu'est-ce qui motive la thèse d'indéterminabilité ? Quel argument, en somme, avance Pyrrhon pour justifier sa thèse ? La réponse de l'auteur se trouve dans le chapitre 3, section 1, *The inderterminacy thesis : its nature and motivation*. Voyons voir.

Quelle raison aurait avancé Pyrrhon pour croire que la réalité est foncièrement indéterminée ? Il ne saurait s'agir ici que d'une hypothèse vraisemblable. D'après Bett, Pyrrhon serait parvenu à cette thèse en raison de la *diversité* (*variability*) conflictuelle d'après laquelle les choses se présentent à nous : le même objet en effet présente une diversité d'impressions à différentes personnes ou pour la même personne à différents moments, sous différentes conditions, « *owing to changes in the objects themselves* » (p. 114-115). Le raisonnement serait donc le suivant (cf. p. 117) :

1. Les choses se présentent elles-mêmes d'une multitude de façons conflictuelles entre elles ;
2. Par conséquent, les choses n'ont pas de mode d'être qui soit stable ;
3. La réalité est donc indéterminée.

Comme on l'a vu précédemment, de (3) Pyrrhon recommande de dire de chaque chose en particulier *pas plus qu'elle n'est ou qu'elle n'est pas, ou à la fois qu'elle est et n'est pas, ou que ni elle est ni elle n'est pas*. Considérons l'exemple suivant que discute l'auteur (p. 117). Sous un certain éclairage, à un certain moment de la journée, une pierre paraît brune ; sous un autre éclairage, à un autre moment du jour, la même pierre semble orangée. Dans ces conditions, sommes-nous en droit de dire que la pierre est véritable brune ou orange ? Non, répond Pyrrhon. Nous sommes en mesure de dire quelque chose concernant la couleur de la pierre, à savoir qu'elle est tantôt brune, tantôt orange ; de plus, la pierre ne peut être, en elle-même, soit brune

ou autre que brune. Conclusion : aucun des prédicats (brun ou orange) ne détermine la véritable nature de la pierre. On ne peut pas non plus dire que la pierre n'est pas en elle-même colorée, car, alors, on contreviendrait à la thèse d'indéterminabilité; en effet, dans ce cas, on se prononce de manière déterminée au sujet de la pierre, à savoir qu'elle n'a pas de couleur. « *Pyrrho's thought, rather, would have to be that the rock is not in its true nature either brown or other than brown, but that nor is it, in its true nature, neither brown nor other than brown.* » (*ibid*). Eu égard à la couleur, la pierre est donc indéterminée : « *the predicates "brown" and "other than brown" neither apply to it nor fail to apply to it.* »

On pourrait accuser de circularité le raisonnement de Pyrrhon — à supposer que ce soit bien le raisonnement qu'ait tenu Pyrrhon — car le fait que tout prédicat s'applique ni se s'applique est présenté comme une *conséquence* de la thèse d'indéterminabilité; celle-ci, par ailleurs, est présentée comme la *conséquence* du fait que tout prédicat s'applique et ne s'applique pas. À cela Bett réplique (note 10, p. 117-118) que la thèse d'indéterminabilité est en réalité précisément le fait que tout prédicat s'applique ni se s'applique à quoi que ce soit. Bett écrit : « *The reasoning is therefore as follows : (1) things strike us in variable and conflicting ways; (2) any predicate that we might be inclined to apply to something in fact neither applies to it nor fails to apply to it — in other words, reality is indeterminate; so (3) we should speak in a way that reflects this indeterminacy, neither applying nor refusing to apply any particular predicate to any particular thing.* » (*ibid*).

Je ne sais pas si la réplique de Bett l'absout de toute circularité. Personnellement, il me semble que non. Pour reprendre le joli mot de Jonathan Barnes (article cité plus haut), je ne suis pas plus certain que Bett ait raison qu'il ait tort. Chose certaine, en tout cas, l'histoire du scepticisme ne sera désormais plus la même.

JEAN LABERGE
Cégep du Vieux Montréal

Livres reçus (automne 2004)

Volume 31, numéro 2, automne 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009827ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009827ar>

[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

(2004). Livres reçus (automne 2004). *Philosophiques*, 31 (2), 459–460.
<https://doi.org/10.7202/009827ar>

Livres reçus (automne 2004)

- Bélanger, Damien-Claude, Sophie Coupal et Michel Ducharme (dir.). *Les idées en mouvement : perspectives en histoire intellectuelle et culturelle du Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004, 281 pages, (Collection Cultures québécoises).
- Boudreault, Pierre-W. (dir.). *Retours de l'utopie. Recompositions des espaces et mutations du politique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003, 371 pages.
- Bunge, Mario. *Emergence and convergence. Qualitative Novelty and the Unity of Knowledge*, Toronto, University of Toronto Press, 2003, 330 pages.
- Bunge, Mario. *Matérialisme et humanisme. Pour surmonter la crise de la pensée*, trad. de l'anglais par L.-M. Vacher, Montréal, Liber, 2004, 293 pages.
- Capeillères, Fabien. *Kant philosophe newtonien, Figures de l'idéal de scientificité en métaphysique, I*, Paris, Les éditions du Cerf, Paris, 2004, 356 pages, (Collection Passages).
- Castillo, Monique (dir.). *Criticisme et religion*, Paris, L'Harmattan, 2004, 185 pages, (Collection Ouverture philosophique).
- Chrudzimski, Arkadiusz. *Die Ontologie Franz Brentanos*, Dordrecht, Boston et Londres, Kluwer, 2004, 222 pages, (Collection Phaenomenologica).
- De Koninck, Thomas. *Philosophie de l'éducation. Essai sur le devenir humain*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, 296 pages, (Collection Thémis).
- Díaz Álvarez, Jesús M. *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid, UNED Ediciones, 2003, 364 pages.
- Drouin-Hans, Anne-Marie. *Éducation et utopies*, Paris, Vrin, 2004, 286 pages, (Collection Philosophie de l'éducation).
- Feist, Richard (dir.). *Husserl and the sciences*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 230 pages, (Collection Philosophica).
- Hegel, G. W. F. *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction, Bibliographie, Philosophie orientale*, trad. de l'allemand par G. Marmasse, Paris, Vrin, 2004, 207 pages.
- Khushf, George (ed.). *Handbook of Bioethics: Taking Stock of the Field from a Philosophical Perspective*, Dordrecht, Boston et Londres, Kluwer, 2004, 568 pages, (Collection Philosophy and Medicine).
- Larmore, Charles. *Les pratiques du moi*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, 262 pages, (Collection Philosophie morale).
- Le Blanc, Jocelyne. *L'archéologie du savoir de Michel Foucault pour penser le corps sexué autrement*, Paris, L'Harmattan, 2004, 291 pages, (Collection Ouverture philosophique).

- Marion, Mathieu. *Ludwig Wittgenstein. Introduction au « Tractatus logico-philosophicus »*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, 128 pages, (Collection Philosophies).
- Moreau, Pierre-François et Ann Thomson (dir.). *Matérialisme et passions*, Lyon, ENS Editions, 2004, 109 pages.
- Narbonne, Jean-Marc et Alfons Reckermann (dir.). *Pensées de l'« Un » dans l'histoire de la philosophie. Études en hommage au professeur Werner Beierwaltes*, Paris et Québec, Vrin et les Presses de l'Université Laval, 2004, 581 pages, (Collection Zétésis).
- Olivier, Lawrence. *Contre l'espoir comme tâche politique* suivi de *Critique radicale. Essai d'impolitique*, Montréal, Liber, 2004, 247 pages.
- Perler, Dominik. *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2003, 169 pages.
- Plourde, Simonne. *Avoir-l'autre-dans-sa-peau. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003, 135 pages, (Collection Lecture).
- Renauld, Christiane. *La chouette et le labyrinthe*, Paris, Seuil, 2004, 446 pages, (Collection Fiction & Cie).
- Saliceti, Claude. *L'humanisme a-t-il un avenir?*, Paris, Editions Dervy, 147 pages, (Collection Paroles retrouvées).
- Savadogo, Mahamadé. *Éric Weil et l'achèvement de la philosophie dans l'action*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2003, 259 pages.
- Seron, Denis. *Objet et signification. Matériaux phénoménologiques pour la théorie du jugement*, Paris, Vrin, 2003, 352 pages, (Collection Problèmes et controverses).

Outre les ouvrages qui apparaissent dans cette liste, la rédaction de *Philosophiques* peut obtenir, pour un compte rendu ou une étude critique, la plupart des livres parus récemment.

Les personnes désireuses de faire un compte rendu ou une étude critique sont priées de s'adresser à :

Jimmy Plourde
Département de philosophie
Université du Québec à Montréal
C.P. 8888 Succ. centre-ville
Montréal, H3C 3P8
Courriel : plourde.jimmy@uqam.ca

Index 1974-2004

Frédéric Tremblay

Volume 31, numéro 2, automne 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009828ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009828ar>

[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

Tremblay, F. (2004). Index 1974-2004. *Philosophiques*, 31 (2), 461–506.
<https://doi.org/10.7202/009828ar>

INDEX

1974-2004

Numéros thématiques

- Poincaré et la théorie de la connaissance*, sous la direction de Éric Audureau, vol. 31, n° 1, p. 3-212.
- Bernard Bolzano : Philosophie de la logique et théorie de la connaissance*, sous la direction de Sandra Lapointe, vol. 30, n° 1, p. 1-243.
- La démocratie délibérative*, sous la direction de Dominique Leydet, vol. 29, n° 2, p. 175-370.
- Spinoza sous le prisme de son anthropologie*, sous la direction de Syliane Charles et Jacques Henri Gagnon, vol. 29, n° 1, p. 1-146.
- La nature des normes*, sous la direction de Christine Tappolet et Daniel Weinstock, vol. 28, n° 1, p. 3-203.
- Le matérialisme contemporain*, sous la direction de Paul Bernier, vol. 27, n° 1, p. 3-186.
- La critique de la raison en Europe centrale*, sous la direction de Jean-Pierre Cometti et Kevin Mulligan. Actes du Colloque de Cerisy, vol. 26, n° 2, p. 175-371.
- Les modèles d'évolution en économie et en sciences sociales*, sous la direction de Jean Mathiot et Robert Nadeau, vol. 25, n° 2, p. 151-279.
- Avez-vous lu Rawls ?*, sous la direction de Bjarne Melkevik, vol. 24, n° 1, p. 3-89.
- Critères esthétiques et métamorphoses du beau*, sous la direction de Suzanne Foisy, vol. 23, n° 1, p. 5-123.
- Les femmes et la société nouvelle*, sous la direction de Guy Bouchard, vol. 21, n° 2, p. 299-501.
- Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité*, sous la direction de Denis Fiset, vol. 20, n° 2, p. 247-472.
- Une nation peut-elle se donner la Constitution de son choix ?*, sous la direction de Michel Seymour, vol. 19, n° 2, p. 5-214.
- Égalité, justice et différence*, sous la direction de Louise Marcol-Lacoste, vol. 11, n° 2, p. 113-413.
- Le marxisme cent ans après Marx*, vol. 10, n° 2, p. 205-340.

Articles

- ALLARD, Gérard. « Au-delà et en deçà de l'homme social : les pôles de la pensée de Rousseau ». Vol. 14, n° 2, p. 263-298.
- ALLARD, Guy-H. « L'énigme et la culture littéraire d'Augustin ». Vol. 1, n° 2, p. 61-78.
- AMSELEK, Paul. « La science et le problème de la liberté humaine ». Vol. 27, n° 2, p. 403-423.

- ATLAN, Henri. « Projet et signification dans des réseaux d'automates : le rôle de la sophistication ». Vol. 20, n° 2, p. 443-472.
- AUMÈTRE, Jacques. « Habermas et Althusser : critique de l'idéologie scientiste et critique de l'humanisme idéologique ». Vol. 15, n° 1, p. 141-167.
- BAERTSCHI, Bernard. « La place du normatif en morale ». Vol. 28, n° 1, p. 69-86.
- BALDWIN, Thomas. « La valeur intrinsèque chez Brentano et Moore ». Vol. 26, n° 2, p. 231-243.
- BAUGH, Bruce. « Temps, durée et mort chez Spinoza ». Vol. 29, n° 1, p. 23-39.
- _____. « De l'individu à l'histoire : l'authenticité dans les écrits de Sartre ». Vol. 18, n° 2, p. 101-122.
- BEAUSOLEIL, Jocelyn R. « À quoi peut servir la notion d'égalité ? » Vol. 11, n° 1, p. 137-155.
- BÉLANGER, Jean. « Images et réalités du behaviorisme ». Vol. 5, n° 1, p. 3-110.
- BELLEFLEUR, Michel. « Travail et loisir. Du loisir antique au loisir contemporain ». Vol. 8, n° 2, p. 303-341.
- BELLEMARE, Pierre. « Symboles : fondements anthropobiologiques de la doctrine aristotélienne du langage ». Vol. 9, n° 2, p. 265-279.
- BENOIST, Jocelyn. « Propriété et détermination : Sémantique et ontologie chez Bernard Bolzano ». Vol. 30, n° 1, p. 137-148.
- BERNIER, Paul. « Introduction ». Vol. 27, n° 1, p. 3-10.
- _____. « Fonctionnalisme et similarité phénoménale ». Vol. 27, n° 1, p. 99-114.
- _____. « "Suivre une règle" chez Wittgenstein : un paradoxe sceptique pour Saul Kripke ». Vol. 15, n° 2, p. 389-404.
- BERSIANIK, Louky. « L'utopie de la gynilité, un non-lieu provisoire ». Vol. 21, n° 2, p. 459-469.
- BILODEAU, Renée. « La satisfaction d'être dupe ». Vol. 28, n° 2, p. 381-394.
- BLAIS, François. « Avortement, éthique sociale et positivisme juridique ». Vol. 18, n° 2, p. 63-78.
- _____. « Réformisme pénal et responsabilité : une étude philosophique ». Vol. 16, n° 2, p. 293-325.
- BLAIS, François, et Marcel FILION. « De l'éthique environnementale à l'écologie politique. Apories et limites de l'éthique environnementale ». Vol. 28, n° 2, p. 255-280.
- BONIFACE, Jacqueline. « Poincaré et le principe d'induction ». Vol. 31, n° 1, p. 131-149.
- BONIN, Pierre-Yves. « Les deux libéralismes de Charles Taylor : le Québec et le Canada ». Vol. 22, n° 1, p. 3-20.
- BORDELEAU, Léo-Paul. « Un nouveau paradigme : le corps sportif » (1). Vol. 12, n° 1, p. 33-51.
- _____. « Un nouveau paradigme : le corps sportif » (2). Vol. 12, n° 2, p. 247-279.
- _____. « Une genèse de la vie sociale selon Maurice Blondel ». Vol. 2, n° 1, p. 55-82.
- BOUCHARD, Guy. « Les modèles féministes de société nouvelle ». Vol. 21, n° 2, p. 483-501.
- _____. « Typologie des tendances théoriques du féminisme contemporain ». Vol. 18, n° 1, p. 119-167.
- _____. « La métaphore heuristique de l'esclavage dans les textes féministes ». Vol. 14, n° 1, p. 121-144.
- _____. « Marx, Bloch et l'idéologie ». Vol. 10, n° 2, p. 265-288.
- _____. « Gilson, l'œuvre d'art et le roman ». Vol. 9, n° 2, p. 195-221.
- _____. « Le recours à l'auditoire universel implique-t-il une pétition de principe ? ». Vol. 7, n° 2, p. 161-188.

- BOUCHARD, Guy, et Maria DE KONINCK. « Introduction ». Vol. 21, n° 2, p. 299-302.
- BOUCHARD, Roch. « L'idéalisme est-il spiritualiste ? » Vol. 12, n° 1, p. 53-71.
- BOULAD-AYOUB, Josiane. « Les écrits politiques de d'Holbach et la Déclaration des Droits de 1789 ». Vol. 18, n° 2, p. 123-137.
- _____. « « Et la religion le remplit de fureur... ». Les déterminations idéologiques, polémiques et politiques du *Mahomet* de Voltaire ». Vol. 17, n° 2, p. 3-22.
- _____. « « Il faut être idéologue pour seulement en avoir l'idée... ». Quelques remarques à propos du chapitre V du tome II des *Éléments d'idéologie* de D. de Tracy ». Vol. 13, n° 1, p. 39-52.
- _____. « Éros androgyne et logos philosophique ». Vol. 12, n° 1, p. 107-132.
- _____. « Descartes face à Leibniz sur la question de la substance ». Vol. 11, n° 2, p. 225-249.
- _____. « L'image du centre et la notion de l'Un dans les *Ennéades* ». Vol. 11, n° 1, p. 41-70.
- _____. « La leçon de l'idéologie allemande ». Vol. 10, n° 2, p. 221-241.
- BOURDEAU, Michel. « Grammaire et psychologie. Remarques sur la nature et les origines de la grammaire générative ». Vol. 10, n° 1, p. 75-96.
- BOURNEUF, Éric. « Pour une gnoséologie objective et applicable ». Vol. 23, n° 2, p. 265-283.
- _____. « Référence et dénotation des termes scientifiques ». Vol. 18, n° 2, p. 27-62.
- BOVE, Laurent. « De l'étude de l'État hébreu à la démocratie : La stratégie politique du *conatus* spinoziste ». Vol. 29, n° 1, p. 107-119.
- BRANDOM, Robert B. « Quelques thèmes pragmatistes dans l'idéalisme de Hegel ». Vol. 27, n° 2, p. 231-261.
- BRENNER, Anastasios. « Géométrie et genèse de l'espace selon Poincaré ». Vol. 31, n° 1, p. 115-130.
- BRIEF, Jean-Claude. « Le constructivisme piagétien et les épistémologies traditionnelles ». Vol. 4, n° 2, p. 195-224.
- BRODEUR, Jean-Paul. « De l'orthodoxie en philosophie. À propos de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin ». Vol. 3, n° 2, p. 209-253.
- _____. « Justice distributive et justice rétributive ». Vol. 24, n° 1, p. 71-89.
- BROSSARD, Nicole. « Écrire la société : d'une dérive à la limite du réel et du fictif ». Vol. 21, n° 2, p. 303-320.
- BROUSSON-ROSSAY, Marie-Christine. « Psychanalyse et féminité ». Vol. 12, n° 1, p. 177-190.
- BUCHANEN, Allen. « Les conditions de la sécession ». Vol. 19, n° 2, p. 159-168.
- BUCKLEY, Philip R. « La notion d'authenticité chez Husserl et Heidegger ». Vol. 20, n° 2, p. 399-422.
- CALDWELL, Gary. « Le Québec ne doit pas se donner une Constitution : il en a déjà une qu'il abandonnerait à ses risques et périls ». Vol. 19, n° 2, p. 191-198.
- CALLAN, Eamonn. « Réconciliation et éthique de la mémoire publique ». Vol. 29, n° 2, p. 311-326.
- CANTIN, Serge. « L'homme de Marx est-il un sujet individuel ou un être social ? À propos de l'interprétation de Marx par Louis Dumont ». Vol. 18, n° 1, p. 25-60.
- _____. « De l'illusion à l'espérance ». Vol. 15, n° 2, p. 251-310.
- CARIGNAN, Maurice. « L'éternel comme tiers synthétisant chez Kierkegaard ». Vol. 8, n° 1, p. 75-92.

- CARON, Jacques. « Dialectique de la communication chez Kierkegaard ». Vol. 3, n° 2, p. 167-181.
- CAYLA, Fabien. « Husserl, Brentano et la psychologie descriptive ». Vol. 20, n° 2, p. 347-361.
- CHARETTE, Léon. « Droit naturel et droit positif chez saint Thomas d'Aquin ». Vol. 8, n° 1, p. 113-130.
- CHARLES, Daniel. « Pour une esthétique sans privilèges ». Vol. 23, n° 1, p. 125-130.
- CHARLES, Syliane. « Le salut par les affects : la joie comme ressort du progrès éthique chez Spinoza ». Vol. 29, n° 1, p. 73-87.
- CHARLES, Syliane, et Jacques-Henri Gagnon. « Introduction ». Vol. 29, n° 1, p. 3-5.
- _____. « Réconciliation et dépassement de l'art par la philosophie chez Hegel : une analyse critique ». Vol. 25, n° 1, p. 49-61.
- CHARRON, Ghyslain. « Inconscient social de la psychanalyse et points aveugles du psychanalyste ». Vol. 4, n° 2, p. 293-304.
- CLAVET, Jean-Claude. « Le concept de liberté chez Herbert Marcuse ». Vol. 13, n° 2, p. 209-235.
- CLAYBOROUGH, Arthur. « La grammaticalité des textes littéraires ». Vol. 8, n° 1, p. 93-111.
- CLOUTIER, Yvan. « Par delà le féminisme : pour une éthique sartrienne de la pluralité des points de vue ». Vol. 21, n° 2, p. 333-341.
- _____. « Philosophie et marketing : Sartre à Montréal, mars 1946 ». Vol. 15, n° 1, p. 169-190.
- _____. « Gramsci et la question de l'idéologie ». Vol. 10, n° 2, p. 243-253.
- CORNETTI, Jean-Pierre, et Kevin MULLIGAN. « Avant-Propos ». Vol. 26, n° 2, p. 175.
- _____. « Raison, argumentation et légitimation. Habermas, Apel et les apories de la communication ». Vol. 19, n° 1, p. 3-24.
- CORNU, Roger. « Évolution et processus configurationnel chez Norbert Elias ». Vol. 25, n° 2, p. 239-256.
- CÔTÉ, Jean-Guy. « Apport féminin et champ de la psychanalyse ». Vol. 21, n° 2, p. 405-416.
- COUTINE, Jean-Jacques. « Définition d'orientations théoriques et construction de procédures en analyse du discours ». Vol. 9, n° 2, p. 239-264.
- COURTOIS, Stéphane. « Habermas et la question du nationalisme : le cas du Québec ». Vol. 27, n° 2, p. 377-401.
- COUTEL, Charles. « De Thomas Moore à Condorcet : une relève du discours utopique ? » Vol. 24, n° 2, p. 277-284.
- COUTURE, Jocelyne. « Explication et justification en philosophie morale ». Vol. 28, n° 1, p. 129-150.
- _____. « L'institutionnalisation de la raison publique : le moral et le politique ». Vol. 24, n° 1, p. 43-57.
- _____. « L'art de la séparation ». Vol. 19, n° 2, p. 41-54.
- CROCCO, Gabriella. « Intuition, construction et convention dans la théorie de la connaissance de Poincaré ». Vol. 31, n° 1, p. 151-177.
- DAVION, Victoria. « Souci et connexion dans l'éthique de la politique générale ». Vol. 22, n° 1, p. 53-63.
- DE CUZZANI, Paola. « Une anthropologie de l'homme décentré ». Vol. 29, n° 1, p. 7-21.
- DE KONINCK, Maria et Guy BOUCHARD. « Introduction ». Vol. 21, n° 2, p. 299-302.

- DEVILLAIRS, Laurence. « La Forme méditative de la métaphysique cartésienne ». Vol. 28, n° 2, p. 281-302.
- DIOUSSOU, Arianne Michelle. « Femmes, hommes et féministes à la barre ». Vol. 21, n° 2, p. 343-355.
- DOKIC, Jérôme. « Qui a peur des qualia corporels ? » Vol. 27, n° 1, p. 77-98.
- DRAY, William H. « Les explications causales en histoire ». Vol. 4, n° 1, p. 3-34.
- DREYFUS, Hubert. « Agir, intentionnalité et être-au-monde ». Vol. 20, n° 2, p. 285-302.
- DUCHESNAU, François. « Leibnitz et les hypothèses de physique ». Vol. 9, n° 2, p. 223-238.
- _____. « Sémiotique et abstraction : de Locke à Condillac ». Vol. 3, n° 2, p. 147-166.
- DUBUCS, Jacques et Sandra Lapointe. « Preuves par excellence ». Vol. 30, n° 1, p. 219-234.
- DUFOUR, Christian. « La société distincte ». Vol. 19, n° 2, p. 55-61.
- DUMOUCHEL, Daniel. « La dialectique du beau et du sublime : l'héritage kantien d'Adorno ». Vol. 23, n° 1, p. 37-46.
- ENGEL, Pascal. « Le "patternalisme" de Dennett ». Vol. 22, n° 2, p. 197-212.
- ERTLER, Klaus-Dieter. « La théorie des systèmes luhmannienne : un nouveau paradigme en sciences sociales ? ». Vol. 21, n° 1, p. 3-17.
- EVERETT, James, et Alain Morin. « Conscience de soi et langage intérieur : quelques spéculations ». Vol. 17, n° 2, p. 169-188.
- FAUCHER, Luc. « Émotions fortes et constructionnisme faible ». Vol. 26, n° 1, p. 3-35.
- FAURÉ, Christine. « Le statut du serment et de la promesse dans la *Déclaration des Droits* de 1789 ». Vol. 19, n° 1, p. 75-85.
- FILION, Marcel, et François BLAIS. « De l'éthique environnementale à l'écologie politique. Apories et limites de l'éthique environnementale ». Vol. 28, n° 2, p. 255-280.
- FISSETTE, Denis. « Les suites de la phénoménologie ». Vol. 20, n° 2, p. 247-265.
- _____. « Les cours de Marbourg et la phénoménologie ». Vol. 20, n° 2, p. 303-321.
- _____. « Pensée, langage et perception ». Vol. 18, n° 2, p. 79-100.
- FOISY, Suzanne. « Présentation ». Vol. 23, n° 1, p. 5-11.
- _____. « Différence esthétique et argumentation ». Vol. 23, n° 1, p. 113-123.
- FØLLESDAL, Dagfinn. « Le rôle de l'action dans la constitution du monde chez Husserl et Heidegger ». Vol. 20, n° 2, p. 267-284.
- FRÉCHETTE, Guillaume. « Daubert et les limites de la phénoménologie : étude sur le donné et l'évidence ». Vol. 28, n° 2, p. 303-326.
- GAGNÉ, Leary. « La délibération circonstancielle en théorie démocratique ». Vol. 29, n° 2, p. 327-350.
- GAGNON, Carole. « Nouvelles sociétés, nouveaux mythes ? ». Vol. 21, n° 2, p. 471-481.
- GAGNON, Jacques-Henri. « Spinoza et le problème de l'*akrasia* : Un aspect négligé de l'*ordo geometricus* ». Vol. 29, n° 1, p. 57-71.
- GAGNON, Jacques-Henri, et Sylviane Charles. « Introduction ». Vol. 29, n° 1, p. 3-5.
- GAGNON, Maurice. « La critique piagétienne de l'apriorisme attaque-t-elle le criticisme kantien ? ». Vol. 7, n° 1, p. 41-54.

- _____. Présentation de « Essai de métaphysique » (Notes et jalons) » de Jean Goulet. Texte publié en hommage à Jean Goulet décédé en février 1979. Vol. 6, n° 2, p. 361-386.
- _____. « Épistémologie génétique, science et philosophie ». Vol. 4, n° 2, p. 225-244.
- _____. « Une analyse sémantique du concept de causalité est-elle possible ? ». Vol. 2, n° 2, p. 187-205.
- GALLUP, John. « L'amitié, la société et la femme ». Vol. 21, n° 2, p. 417-431.
- GARCEAU, Benoît. « Les travaux de jeunesse de Hegel et l'interprétation de sa philosophie de la religion ». Vol. 1, n° 1, p. 21-49.
- GARRETT, Brian. « Héritabilité causale et propriétés émergentes ». Vol. 27, n° 1, p. 139-159.
- GAUTHIER, Claude. « Spencer, le concept de société : entre organicisme et individualisme ». Vol. 20, n° 1, p. 3-24.
- GAUTHIER, Gilles. « L'engagement psychologique dans la communication langagière ». Vol. 16, n° 1, p. 43-71.
- GAUTHIER, Yvon. « Notes sur la syntaxe et la sémantique du concept d'égalité ». Vol. 11, n° 2, p. 349-352.
- _____. « Vérité et vérification en logique mathématique et dans les théories physiques ». Vol. 9, n° 1, p. 135-145.
- _____. « Sur la théorie des démonstrations ». Vol. 8, n° 2, p. 273-285.
- GEORGE, Rolf. « Intuitions ». Vol. 30, n° 1, p. 19-46.
- GICQUEL, Hervé-Marie. « Le *Livre sur Adler* de Søren Kierkegaard ». Vol. 12, n° 2, p. 315-362.
- GIROUX, France. « De la société civile à l'État : l'irruption de l'inégalité ». Vol. 11, n° 2, p. 373-387.
- _____. « Concept d'injustice sociale et absence d'intégration d'une classe en société civile ». Vol. 10, n° 2, p. 361-375.
- GIROUX, Laurent. « La connaissance historique via l'interliaison psychique : Wilhelm Dilthey ». Vol. 7, n° 2, p. 189-209.
- _____. « Heidegger et la Métaphysique : vers un double dépassement ». Vol. 2, n° 2, p. 207-228.
- GODARD, Linda. « Pour une nouvelle lecture de la question de la "femme" : essai à partir de la pensée de Jacques Derrida ». Vol. 12, n° 1, p. 147-164.
- GODIN, Christian. « Tensions et apories de l'encyclopédisme ». Vol. 24, n° 2, p. 285-298.
- GOETZ, Rose. « La place de l'éviction et de la fuite dans le perfectionnement éthique ». Vol. 29, n° 1, p. 89-98.
- GOFFI, Jean-Yves. « La nouvelle casuistique et la naturalisation des normes ». Vol. 28, n° 1, p. 87-107.
- GOHIER, Christiane. « Le rapport masse-élite comme modèle canonique de la dialectique sociale. » Vol. 11, n° 2, p. 337-348.
- GOLDSTICK, Daniel. « Lecture d'Althusser ». Vol. 12, n° 2, p. 363-391.
- GOUIN, Jean-Luc. « La Raison comme lemme philosophique ou "Der Instinkt der Vernünftigkeit" — Pour accoster Hegel ». Vol. 23, n° 2, p. 285-303.
- _____. « Merleau-Ponty et le marxisme. Ou la difficulté de tolérer l'intolérable ». Vol. 18, n° 1, p. 95-117.

- GOULET, Jean. « Essai de métaphysique ». (Notes et jalons). Présenté par Maurice Gagnon. Texte publié par Maurice Gagnon en hommage à l'auteur décédé en février 1979. Vol. 6, n° 2, p. 361-386.
- GRANGER, Gilles-Gaston. « Les conditions proto-logiques des langues naturelles ». Vol. 16, n° 2, p. 245-256.
- GRAVEL, Pierre. « Hegel et la construction de l'État. Contribution à sa destruction ». Vol. 9, n° 1, p. 95-117.
- _____. « Métaphore — Catharsis — Aufhebung ». Vol. 7, n° 2, p. 133-159.
- _____. « Pour une logique de l'action tragique : Hegel et la tragédie ». Vol. 5, n° 1, p. 111-131.
- GRIARD, Jérémie. « Le meilleur régime selon Leibniz ». Vol. 31, n° 2, p. 349-372.
- GRONDIN, Jean. « La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique ». Vol. 20, n° 2, p. 383-398.
- GUAY, Éric. « Nature et esprit chez Hegel ». Vol. 30, n° 2, p. 391-405.
- _____. « Le savoir absolu hégélien, ou comment rentrer chez soi ». Vol. 26, n° 1, p. 71-82.
- GUÉRIN, Michel. « La méthode du discours : la philosophie ». Vol. 22, n° 2, p. 247-263.
- GUÉROULT, Martial. « Méthode en histoire de la philosophie ». Vol. 1, n° 1, p. 7-19.
- GUERTIN, Marie. « L'orientation socialiste dans la philosophie politique de Shelley ». Vol. 6, n° 2, p. 253-271.
- GUTMANN, Amy, et Dennis THOMPSON. « Pourquoi la démocratie délibérative est-elle différente ? ». Vol. 29, n° 2, p. 193-214.
- HAACK, Susan. « Le bras long du sens commun. En guise de méthode scientifique ». Vol. 30, n° 2, p. 295-320.
- HADREAS, Peter. « Searle versus Derrida ? ». Vol. 23, n° 2, p. 317-326.
- HATZENBERGER, Antoine. « Réflexion complice et réflexion purifiante chez Sartre et Heidegger ». Vol. 25, n° 1, p. 63-71.
- HEATH, Joseph. « Brandom et les sources de la normativité ». Vol. 28, n° 1, p. 27-46.
- HENRY, Michel. « Qu'est-ce que nous appelons la vie ? ». Vol. 5, n° 1, p. 133-150.
- HJORT, Mette. « Le privilège culturel et la politique de la reconnaissance ». Vol. 23, n° 1, p. 47-55.
- HOUDE, Roland. « À propos ». (Réflexions). Vol. 5, n° 1, p. 151-154.
- HOULD, Richard L., et Marc-A. PROVOST. « Éthologie et cybernétique : leur approche à la psychologie ». Vol. 7, n° 2, p. 301-319.
- JACOB, Pierre. « Ce que pense un individu peut-il expliquer ce qu'il fait ? ». Vol. 27, n° 1, p. 115-138.
- _____. « Fodor, la psychologie scientifique et les attributions de croyance ». Vol. 20, n° 1, p. 131-158.
- JACQUETTE, Dale. « Émergence et incorporation d'après Margolis ». Vol. 13, n° 1, p. 53-63.
- JOANNIS, David Guy. « Le projet épistémologique de Sartre ». Vol. 23, n° 2, p. 305-315.
- JOOS, Jean-Ernest. « Banalité du mal et sens du devoir chez les administrateurs de l'extermination ». Vol. 19, n° 1, p. 61-74.
- KAHANE, David. « Délibération démocratique et ontologie sociale ». Vol. 29, n° 2, p. 251-286.

- KAUFMANN, J. Nicolas. « Les trois niveaux de la preuve dans les sciences empirico-formelles ». Vol. 7, n° 2, p. 247-265.
- _____. « Contributions de l'école de Francfort à la "théorie" des idéologies ». Vol. 5, n° 2, p. 229-250.
- _____. « Psychologie de la "conscience" et science du "behavior" ». Vol. 4, n° 2, p. 313-326.
- _____. « Structure et causalité ». Vol. 3, n° 1, p. 3-32.
- KATTAN, Naïm. « Ontologie, esthétique et œuvre d'art littéraire ». Vol. 5, n° 2, p. 261-269.
- KERSZBERG, Pierre. « La relativité selon Poincaré. De l'idée au principe ». Vol. 31, n° 1, p. 39-56.
- KIM, Jaegwon. « L'émergence, les modèles de réduction et le mental ». Vol. 27, n° 1, p. 11-26.
- KIRMAN, Alan. « La pensée évolutionniste dans la théorie économique néoclassique ». Vol. 25, n° 2, p. 219-237.
- KISTLER, Max. « Réduction fonctionnelle et réduction logique ». Vol. 27, n° 1, p. 27-38.
- KOCH, Isabelle. « Image plotinienne, image augustinienne ». Vol. 25, n° 1, p. 73-90.
- KOKAY, Victor. « L'axiologie d'Ingarden ». Vol. 22, n° 1, p. 35-52.
- KYMLICKA, Will. « Le libéralisme et la politisation de la culture ». Vol. 19, n° 2, p. 93-115.
- LABARRIERE, Jean-Louis. « Des vertus du décentrement dans *Les Ruines* de Volney ». Vol. 20, n° 1, p. 113-129.
- LABSON, Sam. « Dialogue sur l'infinité et la réalité ». Vol. 10, n° 2, p. 377-402.
- LACHANCE, Michaël. « Déploiement et résistances chez Foucault ». Vol. 14, n° 1, p. 33-56.
- LACHARITÉ, Normand. « Un modèle général pour décomposer la relation d'impact dans les recherches sur l'impact social de la science et de la technologie ». Vol. 16, n° 1, p. 109-147.
- LACROIX, Benoît, et Yvan LAMONDE. « Les débuts de la philosophie universitaire à Montréal. Les Mémoires du doyen Ceslas Forest, o. p. (1885-1970) ». Vol. 3, n° 1, p. 55-79.
- LAFERRIÈRE, Michel. « Les pièges de l'antipsychiatrie ». Vol. 4, n° 2, p. 267-276.
- LAFLAMME, Simon. « Problématique de philosophies morales occidentales ». Vol. 13, n° 1, p. 21-38.
- _____. « Sartre et la sociologie. La notion de totalisation ». Vol. 10, n° 1, p. 53-73.
- LAFOREST, Guy. « Le Québec et l'éthique libérale de la sécession ». Vol. 19, n° 2, p. 199-214.
- LAFRANCE, Jean-David. « L'attitude de tenir une phrase pour vraie et le holisme psycholinguistique ». Vol. 31, n° 2, p. 373-392.
- LAFRANCE, Yvon. « Aristote et l'analyse géométrique ». Vol. 5, n° 2, p. 271-307.
- LAGRÉE, Jacqueline. « Sens et vérité chez Clauberg et Spinoza ». Vol. 29, n° 1, p. 121-138.
- LAGUEUX, Maurice. « Grandeur et misère du socialisme scientifique ». Vol. 10, n° 2, p. 315-340.
- _____. « L'arrière-fond philosophique du concept de plan ». Vol. 1, n° 1, p. 51-82.
- _____. « Rationalité et sélection naturelle en économie ». Vol. 25, n° 2, p. 163-180.
- LAMONDE, Yvan, et Benoît Lacroix. « Les débuts de la philosophie universitaire à Montréal. Les Mémoires du doyen Ceslas Forest, o. p. (1885-1970) ». Vol. 3, n° 1, p. 55-79.
- LAMOUREUX, Diane. « Vivons-nous dans un monde post-féministe ? » Vol. 21, n° 2, p. 321-332.
- LANTEIGNE, Josette. « Quelques remarques sur le jugement ». Vol. 19, n° 1, p. 25-43.

- LAPOINTE, Sandra. « Introduction : Bernard Bolzano. Contexte et actualité ». Vol. 30, n° 1, p. 3-17.
- _____. Bibliographie. Vol. 30, n° 1, p. 235-243.
- LAPOINTE, Sandra, et Jacques DUBUCS. « Preuves par excellence ». Vol. 30, n° 1, p. 219-234.
- LAROCHE-PARENT, Madeleine. « La femme (dite barrée) selon l'approche lacanienne ». Vol. 12, n° 1, p. 165-176.
- LAURIER, Daniel. « Note sur le puzzle de Kripke ». Vol. 15, n° 1, p. 31-39.
- _____. « Les états intentionnels des créatures solitaires ». Vol. 14, n° 2, p. 329-359.
- _____. « Remarques sur la sémiotique ». Vol. 11, n° 1, p. 91-109.
- LAVOIE, Michel. « Le pseudo-féminisme du néo-conservatisme féminin ». Vol. 21, n° 2, p. 357-364.
- LECLERC, André. « La théorie générale des modes verbaux dans les grammaires philosophiques de l'époque classique ». Vol. 15, n° 2, p. 331-387.
- LEGAULT, Georges A. « La parole du philosophe éthicien est-elle crédible ? » Vol. 17, n° 1, p. 21-43.
- LEGAULT, Josée. « Les dangers d'une Charte des droits enchâssée pour un Québec indépendant ». Vol. 19, n° 2, p. 145-155.
- LENOIR, Norbert. « La loi et les deux visages du citoyen chez J.-J. Rousseau ». Vol. 28, n° 2, p. 327-350.
- _____. « Un problème de la légitimité politique dans la pensée de Rousseau ». Vol. 27, n° 2, p. 323-350.
- LEPAGE, François. « Qu'est-ce qu'un acte jugé faisable ? ». Vol. 28, n° 2, p. 369-380.
- _____. « La question des attitudes propositionnelles et les limites de la sémantique ». Vol. 15, n° 1, p. 59-74.
- _____. « La naissance de la théorie des types ». Vol. 11, n° 2, p. 277-297.
- LEROUX, Georges. « Le sujet du souci : à propos de l'*Histoire de la sexualité* de Michel Foucault ». Vol. 14, n° 1, p. 5-32.
- LEROUX, Jean. « À propos de "L'explicitation d'un concept" ». (François Tournier, "L'explicitation d'un concept", *Philosophiques*, vol. 6, n° 1, p. 65-118) ». Vol. 6, n° 2, p. 273-282.
- _____. « Concept de théorie et contexte diachronique ». Vol. 5, n° 2, p. 251-259.
- LETOCHA, Danièle. « Le trop dit, le dit, le mal dit et le non dit dans le discours althusserien sur l'idéologie ». Vol. 9, n° 1, p. 41-94.
- LÉVESQUE, Claude. « L'inscription de la psychanalyse ». Vol. 4, n° 2, p. 277-286.
- LEYDET, Dominique. « Introduction ». Vol. 29, n° 2, p. 175-191.
- _____. « Patriotisme constitutionnel et identité nationale ». Vol. 19, n° 2, p. 81-91.
- LIGHT, Steve. « Une ou deux choses à propos de Baudrillard ». Vol. 22, n° 1, p. 65-78.
- LIVET, Pierre. « Jeux évolutionnaires et paradoxe de l'induction rétrograde (*backward induction*) ». Vol. 25, n° 2, p. 181-201.
- _____. « Structure noématique et transcendance du *Dasein* ». Vol. 20, n° 2, p. 323-346.
- LIVINGSTON, Paisley. « Le dilemme de Bratman : problèmes de la rationalité dynamique ». Vol. 20, n° 1, p. 47-67.

- LORIES, Danielle. « Art contemporain : questions nouvelles pour l'esthétique ? ». Vol. 23, n° 1, p. 15-35.
- LUC, Laurent-Paul. « Vie et vie pensante dans le *Systemfragment* que Hegel rédigea lors de son séjour à Francfort ». Vol. 24, n° 2, p. 299-311.
- _____. « Le jeune Hegel et la raison en liberté : la positivité de la religion chrétienne ». Vol. 21, n° 1, p. 19-76.
- _____. « Révolution et spéculation chez le jeune Marx ». Vol. 10, n° 2, p. 205-220.
- _____. « Le concept de démocratie dans la critique du droit politique hégélien ». Vol. 9, n° 1, p. 119-134.
- _____. « La théorie hégélienne du savoir ». Vol. 7, n° 1, p. 55-76.
- LY, Igor. « Identité et égalité : le criticisme de Poincaré ». Vol. 31, n° 1, p. 179-212.
- MADISON, Gary Brent. « Le postulat d'objectivité dans la science et la philosophie du sujet ». Vol. 1, n° 1, p. 83-139.
- MAGGINI, Golfo. « Gestalt, subjectivité, négativité : l'interprétation heideggerienne du Surhomme et sa critique de la morphologie des cultures chez Spengler ». Vol. 26, n° 1, p. 53-70.
- MAINVILLE, Alain, et Ulysses SANTAMARIA. « Marx et le matérialisme : sens et valeur de la première thèse sur Feuerbach ». Vol. 14, n° 2, p. 381-409.
- _____. « Marx : entre l'idéalisme radical et l'individualisme anarchique ». Vol. 11, n° 2, p. 299-333.
- MARCIL-LACOSTE, Louise. « Introduction générale : l'impasse des égaux ». Vol. 11, n° 1, p. 113-123.
- _____. « Cent quarante manières d'être égaux ». Vol. 11, n° 1, p. 125-136.
- _____. « L'héritage cartésien : l'égalité épistémique ». Vol. 15, n° 1, p. 77-94.
- MARCHAND, Alain Bernard. « Mimèsis et catharsis : de la représentation à la dénégation du réel chez Aristote, Artaud et Brecht ». Vol. 15, n° 1, p. 107-127.
- MARGOT, Jean-Paul. « La lecture foucauldienne de Descartes : ses présupposés et ses implications ». Vol. 11, n° 1, p. 3-39.
- MARION, Mathieu. « Wittgenstein, l'intentionnalité et les règles ». Vol. 25, n° 1, p. 3-27.
- MASSÉ, Sylvie, Chantal THÉRY, Steven MORIN, Bernard OUELLET et Hélène TURCOTTE. « Les autobiographies fœtales masculines ou Jonas dans le ventre de la baleine ». Vol. 21, n° 2, p. 503-523.
- MASSICOTTE, Guy. « Critique de la pensée historique. Les premiers historiens français du mouvement ouvrier ». Vol. 9, n° 1, p. 3-39.
- MATHIOT, Jean. « Évolution, sélection, information. La question de la convergence ». Vol. 25, n° 2, p. 203-218.
- MATHIOT, Jean, et Robert NADEAU. « Présentation ». Vol. 25, n° 2, p. 151-161.
- MATTE, Martin. « Jean-Jacques Rousseau et Friedrich Schiller : le théâtre sous le feu des lumières ». Vol. 17, n° 2, p. 101-145.
- MAWHIN, Jean. « Les fondements de la mécanique en amont et en aval de Poincaré ». Vol. 31, n° 1, p. 11-38.
- MCCORMICK, Peter. « Le sublime et la fiction ». Vol. 23, n° 1, p. 93-112.

- _____. « Sur le développement du concept de l'intentionnalité chez Brentano et Husserl ». Vol. 8, n° 2, p. 227-237.
- _____. « L'esthétique de Dilthey : Phénoménologie et théorie littéraire ». Vol. 2, n° 2, p. 229-252.
- _____. « Heidegger sur le chemin du langage ». Vol. 1, n° 2, p. 15-36.
- MCLAUGHLIN, Brian. « Herméneutique cosmique ». Vol. 27, n° 1, p. 63-76.
- MÉCHOULAN, Éric. « Du bon usage de la haine et du respect dans les *Pensées* de Pascal ». Vol. 24, n° 2, p. 259-275.
- MELKEVIK, Bjarne. « Présentation ». Vol. 24, n° 1, p. 3-7.
- _____. « Du contrat à la communication : Habermas critique Rawls ». Vol. 24, n° 1, p. 59-70.
- MENDENHALL, Vance. « Essai sur l'incompétence esthétique ». Vol. 10, n° 2, p. 341-359.
- MENDONÇA, W. P. « Intelligence artificielle et signification. À propos des limites et des possibilités des sciences cognitives ». Vol. 17, n° 1, p. 3-19.
- MENKE, Christopher. « Le regard esthétique. Affect et violence, plaisir et catharsis ». Vol. 23, n° 1, p. 67-79.
- MICHEL, Alain. « La réflexion de Poincaré sur l'espace, dans l'histoire de la géométrie ». Vol. 31, n° 1, p. 89-114.
- MIGUELEZ, Roberto. « Kant et la nature ». Vol. 23, n° 2, p. 253-264.
- _____. « L'articulation du général et du particulier : une approche méthodologique dans le champ des sciences sociales ». Vol. 11, n° 2, p. 251-276.
- MOGGACH, Douglas. « Phénoménologie et dialectique du travail ». Vol. 15, n° 2, p. 311-329.
- MOLINO, Jean. « Pour une histoire de l'interprétation : les étapes de l'herméneutique (I) ». Vol. 12, n° 1, p. 73-103.
- _____. « Pour une histoire de l'interprétation : les étapes de l'herméneutique (II) ». Vol. 12, n° 2, p. 281-314.
- MONETTE, Lise. « Le processus contretransférentiel comme travail de deuil ». Vol. 4, n° 2, p. 305-312.
- MONNOYER, Jean-Maurice. « Formes de complexion, types de connexion — Mach, Ehrenfels et Meinong ». Vol. 26, n° 2, p. 245-261.
- MONTMINY, Jacques. « Origines et fondements philosophiques de la relativité : les conceptions de Mach, Galilée et Einstein ». Vol. 22, n° 1, p. 21-34.
- MONTPETIT, Raymond. « L'esthétique de Rodolphe de Repentigny et la phénoménologie ». Vol. 5, n° 2, p. 211-228.
- MORIN, Alain, et James Everett. « Conscience de soi et langage intérieur : quelques spéculations ». Vol. 17, n° 2, p. 169-188.
- MORIN, Marie-Josée. « La pensée écoféministe : le féminisme devant le défi global de l'ère techno-scientifique ». Vol. 21, n° 2, p. 365-380.
- MORIN, Yvan. « Une double aperception affective et rationnelle de l'homme symbolisant ». Vol. 21, n° 1, p. 77-105.
- MOROSOLI, Michèle. « Les avatars de la différence ». Vol. 11, n° 2, p. 389-413.
- MORSCHER, Edgar. « La définition bolzanienne de l'analyticité logique ». Vol. 30, n° 1, p. 149-169.
- MULLIGAN, Kevin. « Exactitude et bavardage ». Vol. 26, n° 2, p. 177-201.

- MULLIGAN, Kevin, et Jean-Pierre Cometti. « Avant-Propos ». Vol. 26, n° 2, p. 175.
- NADEAU, Christian. « Machiavel, domination et liberté politique ». Vol. 30, n° 2, p. 321-351.
- NADEAU, Robert. « L'évolutionnisme : économique de Friedrich Hayek ». Vol. 25, n° 2, p. 257-279.
- _____. « La philosophie des sciences après Khun ». Vol. 21, n° 1, p. 159-189.
- _____. « Problématique de la preuve en épistémologie contemporaine ». Vol. 7, n° 2, p. 217-246.
- NADEAU, Robert, et Jean Mathiot. « Présentation ». Vol. 25, n° 2, p. 151-161.
- NADLER, Steven. « Spinoza et le problème juif de la théodicée ». Vol. 29, n° 1, p. 41-56.
- NDIAYÉ, Aloyse-Raymond. « Le corps-machine et le vrai homme. La controverse entre Arnauld et M. Le Moine, doyen de Vitry ». Vol. 24, n° 2, p. 245-258.
- NGUYEN, Vinh-De. « Du *Discours sur l'inégalité* à l'*Émile* : le parcours anthropologique de Rousseau ». Vol. 15, n° 2, p. 405-419.
- _____. « La critique des anthropologies et le *Discours sur l'inégalité* de J.-J. Rousseau ». Vol. 13, n° 2, p. 253-266.
- _____. « Approche épistémologique de la caractérologie selon le point de vue de J.-C. Pariente ». Vol. 12, n° 1, p. 3-31.
- NICOLAS, Yann. « Les objets culturels ». Vol. 26, n° 2, p. 301-314.
- NIELSEN, Kai. « Après Rawls : la notion de raisonnable comme outil critique ». Vol. 24, n° 1, p. 9-23.
- _____. « Le fardeau de la preuve ». Vol. 19, n° 2, p. 169-189.
- NOELTING, Gérald. « Le constructivisme piagétien et la théorie de l'équilibration illustrés par la construction de la notion de proportion ». Vol. 4, n° 2, p. 145-194.
- NOOTENS, Geneviève. « La nature de la complémentarité entre le raisonnable et le rationnel chez Rawls ». Vol. 24, n° 1, p. 25-41.
- OGIEN, Ruwen. « Le rasoir de Kant ». Vol. 28, n° 1, p. 9-25.
- PANACCIO, Claude. « Tarski et la *suppositio materialis* ». Vol. 31, n° 2, p. 295-309.
- _____. « La notion de croyance : une approche inscriptionnaliste ». Vol. 15, n° 1, p. 41-58.
- _____. « Les qualités selon Stout ». Vol. 13, n° 2, p. 237-252.
- _____. « L'intentionnalité comme phénomène linguistique ». Vol. 8, n° 2, p. 239-257.
- _____. Présentation d'une série d'articles sur le thème « Qu'est-ce que prouver scientifiquement ? » : Actes du colloque, Université du Québec à Trois-Rivières, 10 au 12 octobre 1979 ». Vol. 7, n° 2, p. 213-215.
- _____. « Des phoques et des hommes ». Vol. 6, n° 1, p. 45-63.
- _____. « Langage ordinaire et langage abstrait chez Guillaume d'Occam ». Vol. 1, n° 2, p. 37-60.
- PARADIS, André. « De Condillac à Pinel ou les fondements philosophiques du traitement moral ». Vol. 20, n° 1, p. 69-112.
- _____. « Pouvoir de la culture et culture du pouvoir ». Vol. 14, n° 1, p. 57-119.
- _____. « Bernard-Henri Lévy : Le mal radical ou la philosophie du désespoir ». Vol. 10, n° 1, p. 3-14.
- _____. « Individus ou structures : existe-t-il une éthique marxiste ? » Vol. 8, n° 2, p. 287-302.
- PARRET, Herman. « Le plaisir esthétique et la vérité des sens ». Vol. 23, n° 1, p. 81-92.

- PATAI, Daphné. « Le regard d'ailleurs : les constructions utopiques de la "différence" ». Vol. 21, n° 2, p. 525-545.
- PELLERIN, René. « Théories et pratiques de la désaliénation ». Vol. 8, n° 1, p. 49-74.
- PERALDI, François. « La psychanalyse nord-américaine ». Vol. 4, n° 2, p. 287-292.
- PERRU, Olivier. « Pour une épistémologie du concept d'association chez Émile Durkheim et chez Max Weber ». Vol. 27, n° 2, p. 351-376.
- _____. « Le concept d'association et l'unité politique : étude critique chez Saint-Simon, Fourier et Marx ». Vol. 26, n° 1, p. 83-108.
- PESTIEAU, Joseph. « Le pouvoir de l'idéal et l'idéal du pouvoir ». Vol. 8, n° 2, p. 259-272.
- _____. « Société et politique avec ou sans État ». Vol. 6, n° 2, p. 235-252.
- PETTIT, Philip. « Deux sources de la moralité ». Vol. 28, n° 1, p. 173-203.
- _____. « Le non-conséquentialisme et l'universalisabilité ». Vol. 27, n° 2, p. 305-322.
- PICHÉ, Claude. « Les fictions de la raison pure ». Vol. 13, n° 2, p. 291-303.
- PIRONET, Fabienne. « Théologie révélée *versus* théologie philosophique. Siger de Brabant renverse Thomas ». Vol. 31, n° 2, p. 311-347.
- PLANTE, Robert. « Le phénomène cognitif comme éco-système chez Piaget ». Vol. 4, n° 2, p. 245-249.
- PLOURDE, Simonne. « Du jeu et du sommeil à la gravité et à l'insomnie ». Vol. 13, n° 2, p. 305-332.
- POAMÉ, Lazare Marcellin. « Les tâches d'une philosophie pratique à l'âge de la technoscience ». Vol. 25, n° 1, p. 91-109.
- POIRIER, Pierre. « L'empire contre-attaque : le retour de la réduction psychophysique ». Vol. 27, n° 1, p. 39-62.
- POISSANT, Louise. « Pour l'immobilisme ? ». Vol. 12, n° 1, p. 133-146.
- POLIAKOV, Igor. « L'explicite et l'implicite dans la conception du signe chez Hobbes ». Vol. 17, n° 2, p. 23-51.
- POUIVET, Roger. « Lukaszewicz : De l'aristotélisme autrichien à l'aristotélisme polonais ». Vol. 26, n° 2, p. 263-277.
- POURTOIS, Hervé. « Lutttes pour la reconnaissance et politique délibérative ». Vol. 29, n° 2, p. 287-309.
- PRONOVOST, Gilles. « L'expression et les frontières de la réalité ». Vol. 13, n° 1, p. 3-20.
- PROUST, Joëlle. « Les conditions de la connaissance de soi ». Vol. 27, n° 1, p. 161-186.
- PROUX, Benoît. « Pour une érotique philosophique ». Vol. 30, n° 2, p. 371-389.
- PROVENÇAL, Yvon. « Remarques sur la notion de liberté dans l'histoire occidentale et sur son dépassement possible ». Vol. 15, n° 1, p. 129-139.
- _____. « Une analyse de la notion d'objectivité ». Vol. 14, n° 2, p. 361-380.
- PROVOST, Marc-A., et Richard L. HOULD. « Éthologie et cybernétique : leur approche de la psychologie ». Vol. 7, n° 2, p. 301-319.
- RAILTON, Peter. « Kant rencontre Aristote là où la raison rencontre l'appétit ». Vol. 28, n° 1, p. 47-67.
- RANGER, Philippe. « Théorie de la connaissance, idéologie et *camera obscura* ». Vol. 10, n° 2, p. 255-263.

- RAULET, Gérard. « L'histoire guérie du concept par l'imagination. Place et fonction de l'imagination dans le marxisme contemporain ». Vol. 6, n° 2, p. 211-234.
- _____. « Marxisme et condition post-moderne ». Vol. 10, n° 2, p. 289-313.
- REID, Jeffrey. « Objectivité et discours chez Hegel ». Vol. 28, n° 2, p. 351-368.
- REINBOLD, Jacques. « Le behaviorisme et les psychologues sociaux ». Vol. 4, n° 2, p. 335-340.
- RENAULT, Marc. « Nouvel essai sur les sandales d'Empédocle ». Vol. 3, n° 1, p. 33-54.
- RICE, Lee C. « La causalité adéquate chez Spinoza ». Vol. 19, n° 1, p. 45-59.
- ROCHON, Esther. « En hommage aux araignées... et aux femmes ». Vol. 21, n° 2, p. 441-451.
- ROSEN, Stanley. « La théorie excédentaire de l'Être ». Vol. 20, n° 2, p. 423-442.
- ROUMANES, Jacques-Bernard. « Une alternative à l'exclusion : la dialogie ». Vol. 11, n° 2, p. 353-372.
- ROY, Jean. « Millénarisme et situationnisme ». Vol. 8, n° 1, p. 3-48.
- _____. « Modernité et utopie ». Vol. 6, n° 1, p. 3-44.
- ROY, Marie-Andrée. « Les revendications féministes dans le champ religieux québécois : bilan et prospective ». Vol. 21, n° 2, p. 433-440.
- RUSNOCK, Paul. « Qu'est-ce que la représentation ? Bolzano et la philosophie autrichienne ». Vol. 30, n° 1, p. 67-81.
- SAILLANT, Francine. « Femmes et soins dans la société post-moderne ». Vol. 21, n° 2, p. 381-392.
- SAINT-ARNAUD, Jocelyne. « Les définitions aristotéliennes de la justice : leurs rapports à la notion d'égalité ». Vol. 11, n° 1, p. 157-173.
- SAJOUS-D'ORIA, Michèle. « Voltaire et l'affaire Calas au théâtre : une vraie cause au service des mythologies révolutionnaires ». Vol. 21, n° 1, p. 107-123.
- SANTAMARIA, Ulysses, et Alain MAINVILLE. « Marx et le matérialisme : sens et valeur de la première thèse sur Feuerbach ». Vol. 14, n° 2, p. 381-409.
- _____. « Marx : entre l'idéalisme radical et l'individualisme anarchique ». Vol. 11, n° 2, p. 299-333.
- SAUVÉ, Denis. « Wittgenstein et les conditions d'une communauté ». Vol. 28, n° 2, p. 411-432.
- _____. « Signification et états mentaux : à propos de "l'antireprésentationnalisme" de Wittgenstein ». Vol. 25, n° 1, p. 29-48.
- _____. « La seconde théorie du langage de Wittgenstein ». Vol. 22, n° 2, p. 213-236.
- _____. « Wittgenstein, Kripke et le paradoxe des règles (I) ». Vol. 20, n° 1, p. 25-46.
- _____. « Wittgenstein, Kripke et le paradoxe des règles (II) ». Vol. 21, n° 1, p. 137-157.
- _____. « Le moi-substance : une interprétation de l'"analyse du morceau de cire" de la seconde Méditation ». Vol. 16, n° 1, p. 73-108.
- _____. « Kant, le matérialisme et la psychologie rationnelle ». Vol. 14, n° 2, p. 227-261.
- _____. « Règles et langage privé chez Wittgenstein : deux interprétations ». Vol. 17, n° 1, p. 45-70.
- SAVARY, Claude. « Les sciences humaines et l'interprétation ». Vol. 7, n° 2, p. 267-299.
- SAVOIE, Roger. « La psychiatrie : une machine à faire croire ». Vol. 4, n° 2, p. 261-266.
- SCHAAR, Marietje Van der. « L'analogie et la vérité selon Brentano ». Vol. 26, n° 2, p. 203-217.
- SCHLEIFER, Michael. « Behaviorisme et psychologie ». Vol. 4, n° 2, p. 327-334.

- SCHNIEDER, Benjamin. « Bolzano sur la structure des propositions et le rôle sémantique des propriétés ». Vol. 30, n° 1, p. 83-103.
- SCHULTESS, Daniel. « L'individuation selon Brentano ». Vol. 26, n° 2, p. 219-230.
- SEBESTIK, Jan. « La dispute de Bolzano avec Kant. Fragment d'un dialogue sur la connaissance mathématique ». Vol. 30, n° 1, p. 47-66.
- SEYMOUR, Michel. « Rawls et le droit des peuples ». Vol. 26, n° 1, p. 109-137.
- _____. « La question nationale : Introduction ». Présentation du numéro spécial *Une nation peut-elle se donner la Constitution de son choix ?*, sous la direction de M. Seymour. Vol. 19, n° 2, p. 5-26.
- _____. « Quelques aspects politiques de l'anti-individualisme ». Vol. 19, n° 2, p. 63-77.
- _____. « Les énoncés psychologiques à la première personne et le problème de la connaissance de soi ». Vol. 18, n° 1, p. 3-23.
- _____. « Les énoncés de croyance et l'énigme de Kripke ». Vol. 15, n° 1, p. 5-29.
- SIEBEL, Malta. « La notion bolzanienne de déductibilité ». Vol. 30, n° 1, p. 171-189.
- SILVEIRA, Pablo da. « Deux conceptions de la neutralité de l'État ». Vol. 23, n° 2, p. 227-251.
- SIMONS, Peter. « Bolzano sur les nombres ». Vol. 30, n° 1, p. 127-135.
- SMITH, Barry. « Kafka et Brentano ». Vol. 26, n° 2, p. 349-371.
- _____. « Les objets sociaux ». Vol. 26, n° 2, p. 315-347.
- SMITH, Michael. « Quelques énigmes concernant le contrôle de soi ». Vol. 27, n° 2, p. 287-304.
- SOSOE, Lukas K. « Le contractualisme et la question des nationalités ». Vol. 19, n° 2, p. 29-40.
- STERLIN, Carlo. « Les contestations contemporaines de la psychiatrie : de l'antipsychiatrie à la néo-psychiatrie ». Vol. 4, n° 2, p. 251-260.
- STROUD, Sarah. « À la recherche de la source des normes déontologiques ». Vol. 28, n° 1, p. 151-171.
- _____. « Déontologisme et droits ». Vol. 26, n° 1, p. 139-148.
- TALIN, Christian. « De l'infanticide en Chine au XVIII^e siècle. Les rapports à la "sociologie" de Montesquieu ». Vol. 22, n° 1, p. 79-93.
- TAPPOLET, Christine, et Daniel Weinstock. « Introduction ». Vol. 28, n° 1, p. 3-8.
- TATZEL, Armin. « La théorie bolzanienne de la fondation et de la conséquence ». Vol. 30, n° 1, p. 191-217.
- TEXTOR, Mark. « Bolzano sur le temps et la persistance ». Vol. 30, n° 1, p. 105-125.
- THEAU, Jean. « Remarques sur l'épistémologie française et l'épistémologie américaine ». Vol. 3, n° 2, p. 183-207.
- _____. « Le rapport quantité-qualité chez Hegel et chez Bergson ». Vol. 2, n° 1, p. 3-21.
- THIERRY, Patrick. « Le Socrate malsain de l'Assemblée nationale : Burke et Rousseau ». Vol. 21, n° 1, p. 125-135.
- THOMPSON Dennis, et Amy GUTMANN. « Pourquoi la démocratie délibérative est-elle différente ? ». Vol. 29, n° 2, p. 193-214.
- TOCCAFONDI, Fiorenza. « De Karl Bühler à Karl Popper ». Vol. 26, n° 2, p. 279-300.
- TOURNIER, François. « Un retournement dans la philosophie de la biologie de K. R. Popper ». Vol. 18, n° 1, p. 61-94.

- _____. « La fondation de la bioéthique : une perspective épistémologique ». Vol. 16, n° 2, p. 257-291.
- _____. « L'explication d'un concept ». Vol. 6, n° 1, p. 65-118.
- _____. « Notes sur l'explicitation d'un concept ». Réponse à l'étude critique de Jean Leroux. Vol. 6, n° 2, p. 283-295.
- TREMBLAY, Rémi. « L'auto-méditation phénoménologique pour une communauté des philosophes. » Vol. 7, n° 1, p. 3-39.
- _____. « Analyse critique de quelques modèles sémiotiques de l'idéologie (I) ». Vol. 17, n° 1, p. 71-112.
- _____. « Analyse critique de quelques modèles sémiotiques de l'idéologie (II) ». Vol. 17, n° 2, p. 53-99.
- _____. « Critique de la théorie marxiste de l'État ». Vol. 13, n° 2, p. 267-289.
- VACHET, André. « La dialectique de l'individu et de la collectivité dans la pensée de Marx ». Vol. 2, n° 1, p. 23-53.
- VACHON, Gérard. « Un conseil de Freud aux philosophes ». Vol. 16, n° 1, p. 3-42.
- VALCKE, Louis. « Le monisme épistémologique de la science contemporaine ». Vol. 1, n° 2, p. 3-13.
- VALLÉE, Richard. « Compositionnalité et interprétation ». Vol. 30, n° 2, p. 353-370.
- _____. « Note sur l'identité intentionnelle ». Vol. 26, n° 1, p. 37-52.
- _____. « Le problème de l'esprit d'autrui. Discussion de quelques solutions récentes ». Vol. 15, n° 2, p. 421-451.
- VALOIS, Raynald. « C. G. Jung et le féminin ». Vol. 21, n° 2, p. 393-404.
- VASSILIE-LEMENY, Sorin Titus (et Anna-Maria). « Structure et méthode dans la philosophie du sens et de la valeur ». Vol. 2, n° 1, p. 83-102.
- VERNES, Jean-René. « Le principe de Pascal. Hume et la métaphysique ». Vol. 22, n° 2, p. 237-246.
- VERNES, Paule-Monique. « *Les passions de l'âme* de Descartes : les limites d'un type d'explication ». Vol. 24, n° 2, p. 231-243.
- VIDRICAIRE, André. « La vision comme procédé de communication dans le *Discours de la Méthode* ». Vol. 15, n° 1, p. 95-105.
- VIRVIDAKIS, Stélios. « Les arguments transcendants et le problème de la justification de la normativité morale ». Vol. 28, n° 1, p. 109-128.
- VOIZARD, Alain. « Une interprétation de "la signification est l'usage" ». Vol. 28, n° 2, p. 395-410.
- VONARBURG, Elisabeth. « La science-fiction et les héroïnes de la modernité ». Vol. 21, n° 2, p. 453-457.
- VUILLEMIN, Jules. « Le chapitre IX du *De Interpretatione* d'Aristote : vers une réhabilitation de l'opinion comme connaissance probable des choses contingentes ». Vol. 10, n° 1, p. 15-52.
- WEINSTOCK, Daniel. « Sécurité et démocratie ». Vol. 29, n° 2, p. 351-370.
- _____. « Libéralisme, nationalisme et pluralisme culturel ». Vol. 19, n° 2, p. 117-144.
- WEINSTOCK, Daniel, et Christine TAPPOLET. « Introduction ». Vol. 28, n° 1, p. 3-8.

- WILLIAMS, Melissa S. « Représentation de groupe et démocratie délibérative : une alliance malaisée ». Vol. 29, n° 2, p. 215-249.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. « Transfiguration et défiguration du corps souffrant. Les métamorphoses de l'idéal de beauté physique dans les arts plastiques ». Vol. 23, n° 1, p. 57-66.
- YAKIRA, Elhanan. « Spinoza et le problème de l'intentionnalité ». Vol. 29, n° 1, p. 139-146.
- ZAHAVI Dan. « Réduction et constitution chez le dernier Husserl ». Vol. 20, n° 2, p. 363-381.
- ZANINETTI, Andrea. « L'importance du mécanisme de projection imaginatif au sein de la démarche éthique spinozienne ». Vol. 29, n° 1, p. 99-105.
- ZEPHIR, Jacques J. « Nature et fonction de la mémoire dans *À la recherche du temps perdu* ». Vol. 17, n° 2, p. 147-168.

Études critiques

- ARCHAMBEAULT, Marc-Fernand. « Michel Morin, *L'Amérique du Nord et la culture*, Montréal, Hurtubise, 1982 ». Vol. 12, n° 1, p. 211-215.
- AUROUX, Sylvain. « François Duchesneau, *L'empirisme de Locke*, LaHaye, Martinus Nijhoff, 1973 ». Vol. 1, n° 1, p. 147-170.
- BARNEY, Rachel. « Louis-André Dorion, *Aristote : Les réfutations sophistiques*, introduction, traduction et commentaire, Paris, Vrin, 1995 ». Vol. 25, n° 1, p. 111-120.
- BEAUSOLEIL, Jocelyn R. « Jean Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987 ». Vol. 15, n° 1, p. 191-209.
- BLAIS, François. « La philosophie du droit a-t-elle besoin d'une philosophie des droits ? » Étude critique du livre *Philosophie du droit* de Alain Renaut et Lukas Sosoe (Paris, PUF, 1991). Vol. 21, n° 1, p. 241-251.
- _____. « Philosophie du droit et philosophie des droits. Une réplique à la réponse de Renaut et Sosoe ». Vol. 21, n° 2, p. 607-615.
- BOUCHAR, Guy. « Du sexisme à la philosophie du sexisme ». À propos du livre *La raison en procès* de Louise Marcil-Lacoste (Montréal, Hurtubise, 1987). Vol. 16, n° 1, p. 163-193.
- _____. « L'androgynie comme modèle hétéropolitique ». Étude critique du livre *L'un est l'autre. Des relations hommes et femmes* de Élisabeth Badinter (Paris, Odile Jacob, 1987). Vol. 15, n° 1, p. 210-220.
- _____. « L'a, b, c de la sémiologie ». Étude critique du livre *Silence, on parle : introduction à la sémiotique* de Jurgen Pesot (Montréal, Guérin, 1979). Vol. 7, n° 2, p. 321-375.
- BOULAD-AYOUB, Josiane. « Bernard Labrousse, *De l'idéologie dominée*, Montréal, Nouvelle Optique, 1977 ». Vol. 7, n° 1, p. 85-92.
- BRODEUR, Jean-Paul. « L'ouvrage de Robert Hébert ». Étude critique du livre *Mobiles du discours philosophique : recherche sur le concept de réflexion* de R. Hébert (Montréal, Hurtubise, 1978). Vol. 6, n° 1, p. 131-145.
- CANTIN, Serge. « Richard Gervais, *Dialectique et totalitarisme*, Montréal, Hurtubise, 1990 ». Vol. 18, n° 2, p. 171-176.
- CHARRON, Ghyslain. « Jean Roy, *Hobbes et Freud*, Halifax, Dalhousie University Press, 1976 ». Vol. 4, n° 1, p. 35-49.

- _____. « Linguistique, philosophie du langage et épistémologie. Réponse à l'étude critique de Pierre Martin ». Vol. 3, n° 2, p. 261-278.
- CLOUTIER, Yvan. « Marc Chabot et André Vidricaire (éd.), *Objet pour la philosophie*, Québec, Éditions Pantoute, 1983 ». Vol. 12, n° 2, p. 421-428.
- CORREIA, Fabrice. « Théodore Sider, *Four-Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time*, Oxford, Clarendon Press, 2003 ». Vol. 31, n° 1, p. 239-249.
- DORION, Louis-André. « La dialectique d'Aristote dénaturée ». Étude critique du livre *La dialectique aristotélicienne. Les principes clés des Topiques* de Yvan Pelletier (Montréal, Bellarmin, 1991). Vol. 20, n° 2, p. 485-502.
- DUFOUR, Mario. « Claude Lévesque, *Le proche et le lointain. Essais*, Montréal, VLB, 1994 ». Vol. 23, n° 2, p. 427-438.
- DUMONT, Fernand. « Une contribution à l'histoire de la philosophie au Québec ». Étude critique du livre *La philosophie et son enseignement au Québec 1665-1920* de Yvan Lamonde (Montréal, Hurtubise, 1980). Vol. 10, n° 1, p. 119-125.
- DUMOUCHEL, Paul. « Émotion et perception ». Étude critique du livre *Émotions et valeurs* de Christine Tappolet (Paris, PUF, 2000). Vol. 29, n° 1, p. 371-377.
- _____. « François Duchesneau, *Philosophie de la biologie*, Paris, PUF, 1997 ». Vol. 26, n° 1, p. 149-154.
- FERLAND, Madeleine. « Marc Henry Soulet, *Le silence des intellectuels. Radioscopie de l'intellectuel québécois*, Montréal, Éd. Saint-Martin, 1987 ». Vol. 17, n° 1, p. 143-149.
- FISSETTE, Denis, et Pierre POIRIER. « Réponse à Don Ross ». Vol. 30, n° 1, p. 256-262.
- FOISY, Suzanne. « Homo Communicativus ». Étude critique du livre *Homo Æstheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique* de Luc Ferry (Paris, Grasset, 1990). Vol. 17, n° 2, p. 189-200.
- GAGNON, Claude. « Réal Rodrigue, *Défaire l'histoire*, Longueuil, Préambule, 1980 ». Vol. 10, n° 1, p. 111-117.
- _____. « Serge Lusignan, *Préface au Speculum Majus de Vincent de Beauvais : réfraction et diffraction*, Montréal : Bellarmin; Paris : Vrin, 1979 ». Vol. 8, n° 1, p. 131-137.
- GAGNON, Maurice. « François Duchesneau, *Genèse de la théorie cellulaire*, Montréal : Bellarmin; Paris : Vrin, 1987 ». Vol. 16, n° 2, p. 395-404.
- _____. « Roberto Miguelez, *La comparaison interculturelle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1977 ». Vol. 6, n° 2, p. 297-307.
- GERAETS, Théodore F. « Merleau-Ponty selon Madison ». Étude critique du livre *La Phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience* de Gary Brent Madison (Paris, Klincksieck, 1973). Vol. 2, n° 1, p. 113-123.
- _____. « Réponse à Gary Brent Madison ». Vol. 2, n° 1, p. 128-130.
- GOMBAY, André. « Georges-A. Legault, *La structure performative du langage juridique* ». Vol. 5, n° 2, p. 309-316.
- GOULET, Jean. « Guy Lafrance, *La philosophie sociale de Bergson. Sources et interprétation*, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1974 ». Vol. 3, n° 1, p. 81-92.
- GRILLO, Éric. « Martin Montminy, *Les fondements empiriques de la signification*, Montréal : Bellarmin; Paris : Vrin, 1998 ». Vol. 27, n° 1, p. 187-201.

- HÉBERT, Robert. « 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 ». Vol. 19, n° 1, p. 123-129.
- _____. « Sans trop mâcher les mots, percevoir ». Étude critique du livre *Réjean Ducharme, Nietzsche et Dionysos* de Renée Leduc-Park (Québec, Presses de l'Université Laval, 1982). Vol. 11, n° 1, p. 191-202.
- _____. « D'une falaise d'où l'on voit poindre le soleil de la culture savante ». Contribution au premier cahier de l'Institut québécois de recherche sur la culture (1). Vol. 9, n° 2, p. 281-293.
- _____. « D'une falaise d'où l'on voit poindre le soleil de la culture savante ». Contribution au premier cahier de l'Institut québécois de recherche sur la culture (2). Vol. 10, n° 1, p. 97-110.
- _____. « Théodore F. Gerates (dir.), Rationalité N d'un colloque sur les N rationalités ». Étude critique de *Rationality To-day/La rationalité aujourd'hui* (Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1979). Vol. 8, n° 1, p. 139-148.
- _____. « Roland Houde, *Histoire et philosophie au Québec. Anarchéologie du savoir historique*. » Vol. 7, n° 1, p. 93-100.
- KARGER, Elisabeth. « Sémantique et nominalisme ». Étude critique du livre *Les mots, les concepts et les choses (la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui)* de Claude Panaccio (Montréal : Bellarmin; Paris : Vrin, 1992). Vol. 21, n° 2, p. 563-576.
- LACHANCE, Michaël. « Georges Leroux et Michel Van Schendel (dir.), *Sédiments 1986 : un recueil annuel d'écriture et de réflexion*, Montréal, Hurtubise, 1986 ». Vol. 14, n° 1, p. 193-202.
- _____. « Il y a toujours un mort céleste dans le miroir : structure spéculaire et métaphores tragiques dans *D'un miroir et de quelques éclats* de Pierre Gravel ». Étude critique du livre *D'un miroir et de quelques éclats* de Pierre Gravel (Montréal, L'Hexagone, 1985). Vol. 13, n° 2, p. 369-382.
- _____. « Nicolas Machiavel, *Le Prince*, présentation et traduction par Gérald Allard (Le Griffon d'Argile, 1984) »; « *Le Prince et autres écrits politiques*, présentation de Philippe Ranger, trad. de J. V. Périès revue par P. Ranger (Balises, 1982) ». Vol. 12, n° 2, p. 429-443.
- LACHARITÉ, Normand. « Vers une ontologie "naturalisée" de l'information ». Étude critique du livre *The Nature of Information* de Paul Young (New York, Praeger, 1987). Vol. 20, n° 2, p. 473-483.
- _____. « Michel Freitag, *Dialectique et société* [t. I] : Introduction à une théorie générale du symbolique, et [t. II] : Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société, Montréal, Saint-Martin, 1986 ». Vol. 14, n° 1, p. 183-192.
- LAFRANCE, Guy. « Lire Bergson ». Réponse à Jean Goulet. Vol. 3, n° 2, p. 279-284.
- LAFRANCE, Yvon. « Volonté et liberté ». Étude critique du livre *Plotin : Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Énéade VI, 8 (39)]* de Georges Leroux, intro., textes grecs, trad. et commentaire de G. Leroux, (Paris, Vrin, 1990). Vol. 20, n° 1, p. 189-197.
- LAGUEUX, Maurice. « Réponse à Christian Nadeau ». Vol. 30, n° 2, p. 445-447.
- _____. « Claude Savary et Claude Panaccio (dir.), *L'idéologie et les stratégies de la raison*, Ville LaSalle, Hurtubise, 1984 ». Vol. 13, n° 1, p. 170-177.
- _____. « Un "bilan" vite parcouru. Réponse à Gérard Raulet. Un bilan du marxisme ? » Vol. 13, n° 1, p. 153-155.

- LANGLOIS, Luc. « L'universalité du *verbum interius* ». Études critique du livre *L'universalité de l'herméneutique* de Jean Grondin (Paris, PUF, 1993). Vol. 22, n° 1, p. 137-157.
- LEGAULT, Georges A. « Réponses au commentaire de M. André Gombay sur *La structure performative du langage juridique* ». Vol. 5, n° 2, p. 317-329.
- LEROUX, Georges. « Alain Boutot, *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, Paris, PUF, 1987 ». Vol. 19, n° 1, p. 111-122.
- _____. « Léonce Paquet, *Platon. La Médiation du Regard*, Leyden, Brill, 1973 ». Vol. 2, n° 2, p. 253-285.
- LETOCHA, Danièle. « Du lieu de l'homme à l'absence de l'homme ». Étude critique du livre *L'anthropologie en l'absence de l'homme* de Fernand Dumont (Paris, PUF, 1981). Vol. 9, n° 2, p. 295-305.
- MADISON, Gary Brent. « Réponse à Th. F. Geraets ». Vol. 2, n° 1, p. 123-128.
- _____. « Sur l'interprétation de Merleau-Ponty de Th. F. Geraets ». Étude critique du livre *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la phénoménologie de la perception* de Théodore F. Geraets (LaHaye, Martinus Nijhoff, 1971). Vol. 2, n° 1, p. 103-112.
- MARCIL-LACOSTE, Louise. « L'art du malentendu : une réponse à Guy Bouchard ». Vol. 16, n° 1, p. 195-198.
- MARION, Mathieu. « De la logique interne ». Étude critique du livre *De la logique interne* de Yvon Gauthier (Paris, Vrin, 1991). Vol. 21, n° 1, p. 213-239.
- _____. « Yvon Gauthier, *De la logique interne*, Paris, Vrin, 1991 ». Vol. 22, n° 2, p. 301-336.
- MARTIN, Pierre. « Ghislain Charron, *Du langage. Confrontation d'une approche structurale et d'une approche phénoménologique : A. Martinet et M. Merleau-Ponty* (Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1972) ». Vol. 3, n° 2, p. 255-260.
- MENDENHALL, Vance. « Normand Lacharité, *Introduction à la méthodologie de la pensée écrite*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1987 ». Vol. 15, n° 2, p. 465-482.
- MEUNIER, Jean-Guy. « La logique illocutoire : ses fondements selon Searle et Vanderveken ». Étude critique du livre *Foundations of Illocutionary Logic* de John Searle et Daniel Vanderveken (Cambridge University Press, 1985). Vol. 13, n° 2, p. 383-402.
- _____. « Sur le matérialisme du jeune Marx ». Réponse à l'étude critique de François Tournier. Vol. 13, n° 1, p. 164-169.
- MICHON, Cyrille. « Occam Redivivus ». Étude critique du livre *Les mots, les concepts et les choses (la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui)* de Claude Panaccio (Montréal : Bellarmin; Paris : Vrin, 1992). Vol. 21, n° 2, p. 577-597.
- MIGUELEZ, Roberto. « Narration, connaissance et identité chez Paul Ricœur ». Étude critique du livre *Temps et récit* de Paul Ricœur, Tomes 1, 2 et 3 (Paris, Seuil, 1983-84-85). Vol. 14, n° 2, p. 425-433.
- MONETTE, Lise. « D'une lecture coupable de tout ce qu'elle laisse choir... ». Étude critique du livre *Freud et le problème de la culpabilité* de Ghislain Charron (Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1979). Vol. 7, n° 2, p. 377-382.
- MONTMINY, Martin. « Réponse à Éric Grillo ». Vol. 27, n° 1, p. 203-206.
- MONTPETIT, Raymond. « Réponses au commentaire de Claude Panaccio : *Comment parler de la littérature ?* ». Vol. 5, n° 1, p. 173-177.

- MOSQUERA, Gerardo. « Yvon Lafrance, *Pour interpréter Platon II. La ligne en République VI, 509d-511e. Le texte et son histoire*, Montréal, Bellarmin, 1994 ». Vol. 24, n° 1, p. 161-183.
- NADEAU, Christian. « Maurice Lagueur, *Actualité de la philosophie de l'histoire. L'histoire aux mains des philosophes*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2001 ». Vol. 30, n° 2, p. 425-444.
- NARBONNE, Jean-Marc. « Stanley Rosen, *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*, New Haven/London, Yale University Press, 1993 ». Vol. 23, n° 1, p. 163-171.
- ONG-VAN-CUNG, Kim Sang. « Jean-Pierre Cléro, *Théorie de la perception. De l'espace à l'émotion*, Paris, PUF, 2000 ». Vol. 28, n° 2, p. 433-442.
- PANACCIO, Claude. « Guillaume d'Occam et la sémantique des concepts. Réponse à Elisabeth Karger et Cyrille Michon ». Vol. 21, n° 2, p. 599-605.
- . « Raymond Montpetit, *Comment parler de la littérature?* ». Vol. 5, n° 1, p. 155-171.
- PHILIE, Patrice. « Crispin Wright, *Saving the Differences: Essays on Themes from Truth and Objectivity*, Cambridge, Harvard University Press, 2003 ». Vol. 31, n° 2, p. 417-429.
- PIOTTE Jean-Marc. « Note. Réponse à l'étude critique de L.-M. Vacher ». Vol. 6, n° 2, p. 324-326.
- POIRIER, Pierre, et Denis FISETTE. « Réponse à Don Ross ». Vol. 30, n° 1, p. 256-262.
- PORSET, Charles. « L'efficacité du symbolique : Lumières et Révolution ». Étude critique du livre *Contre nous de la tyrannie... Des relations idéologiques entre Lumières et Révolution* de Josiane Boulad-Ayoub (Montréal, Hurtubise, 1989). Vol. 20, n° 1, p. 177-188.
- RATTÉ, Michel. « Rainer Rochlitz, *L'art au banc d'essai. Esthétique et critique*, Paris, Gallimard, 1998 ». Vol. 27, n° 2, p. 425-442.
- RAULET, Gérard. « Un bilan du marxisme? ». Étude critique du livre *Le marxisme des années soixante : Une saison dans l'histoire de la pensée critique* de Maurice Lagueur (Ville LaSalle, Hurtubise, 1982). Vol. 13, n° 1, p. 147-152.
- REBOUL, Olivier. Étude critique du livre *La théologie kantienne pré-critique* de P. Laberge (Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1973). Vol. 1, n° 2, p. 83-93.
- RENAUD, François. « Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999 ». Vol. 28, n° 1, p. 205-218.
- RENAUT, Alain, et Lukas K. SOSOE. « La philosophie du droit. Réponse à François Blais ». Vol. 21, n° 1, p. 253-257.
- ROBERT, Serge. « Les ouvrages de Yvon Gauthier ». Étude critique du livre *Fondements des mathématiques : Introduction à une philosophie constructiviste* de Y. Gauthier (Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1976); et de *Méthodes et concepts de la logique formelle* de Y. Gauthier (Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1978). Vol. 6, n° 1, p. 119-130.
- ROCHLITZ, Rainer. « Réponse à Michel Ratté ». Vol. 27, n° 2, p. 443-448.
- ROSS, Don. « L'étude de tout, par tous les moyens ». Étude critique du livre *Philosophie de l'esprit, état des lieux* de Denis Fiset et Pierre Poirier (Paris, Vrin, 2000). Vol. 30, n° 1, p. 245-255.
- ROY, Bruno. « Claude Gagnon : De la cabale des philosophes à la littérature des cabalistes ». Étude critique de plusieurs ouvrages de Claude Gagnon. Vol. 7, n° 1, p. 77-84.
- SAUVÉ, Denis. Étude critique du livre *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté* de B. Carnois (Paris, Seuil, 1973). Vol. 1, n° 2, p. 95-110.

- SOSOE, Lukas K., et Alain RENAUT. « La philosophie du droit. Réponse à François Blais ». Vol. 21, n° 1, p. 253-257.
- TAPPOLET, Christine. « Les émotions et leurs conditions d'adéquation. Réponse à Paul Dumouchel ». Vol. 29, n° 2, p. 378-382.
- THÉRIEN, Gilles. « Claude Lagadec, *Dominances. Essai de sociobiologie sur l'inégalité et la tromperie*, Longueuil, Le Préambule, 1983 ». Vol. 11, n° 2, p. 415-421.
- THIBAUT, Pierre. « L'histoire du thomisme québécois ou de l'importance de mettre les âmes à leur place ». Vol. 8, n° 2, p. 343-348.
- TOURNIER, François. « Jean-Guy Meunier, *Genèse du matérialisme dans les écrits de jeunesse de Karl Marx*, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1981 ». Vol. 13, n° 1, p. 155-164.
- TROUILLARD Jean. « Luc Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du "Timée", de Platon. Un commentaire systématique du "Timée" de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974 ». Vol. 2, n° 2, p. 287-299.
- TURGEON, Marc. « Claude Lévesque, *Dissonance. Nietzsche à la limite du langage*, Montréal, Hurtubise, 1988 ». Vol. 18, n° 1, p. 169-174.
- VACHER, Laurent-Michel. « Jean-Marc Pottle, *Marxisme et pays socialistes*, Montréal, VLB éditeur, 1979 ». Vol. 6, n° 2, p. 309-323.
- VIDRICAIRE, André. « Robert Hébert, *L'Amérique française devant l'opinion étrangère 1756-1960. Anthologie*, Montréal, l'Hexagone, 1989 ». Vol. 18, n° 2, p. 159-169.

Disputationes

- DEVIDI, David. « Sur la preuve de consistance de Gauthier et le programme de Frege ». Vol. 31, n° 1, p. 215-220.
- GAUTHIER, Yvon. « Précis de *Internal Logic. Foundations of Mathematics from Kronecker to Hilbert*, (Dordrecht, Kluwer, 2002) ». Vol. 31, n° 1, p. 213-214.
- _____. « Réponses à mes critiques ». Réponse à David Devidi, Mathieu Marion, et Zach Richard. Vol. 31, n° 1, p. 231-238.
- LARMORE, Charles. « Le normatif et l'évaluatif ». Vol. 31, n° 2, p. 398-402.
- LAURIER, Daniel. « Entre la rime et la raison. Précis de *L'esprit et la nature*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2002 ». Vol. 30, n° 2, p. 407-410
- _____. « Réponses à mes critiques ». Réponse à Martin Montmigny et Alfredo Paternoster. Vol. 30, n° 2, p. 421-424.
- LIVET, Pierre. « Principes normatifs ou pragmatiques, et pondération des arguments ». Vol. 31, n° 2, p. 402-405.
- MARION, Mathieu. « Fondements ou constructivité ? » Étude critique du livre *Internal Logic. Foundations of Mathematics from Kronecker to Hilbert* de Yvon Gauthier (Dordrecht, Kluwer, 2002). Vol. 31, n° 1, p. 225-230.
- MONTMINY, Martin. « À propos d'une objection contre le naturalisme modéré ». Étude critique du livre *L'esprit et la nature* de Daniel Laurier (Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2002). Vol. 30, n° 2, p. 411-415.

- OGIEN, Ruwen. « Précis de *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2003 ». Vol. 31, n° 2, p. 393-398.
- _____. « Réponses à mes critiques ». Vol. 31, n° 2, p. 408-416
- PATERNOSTER, Alfredo. « La vexante question du normatif ». Étude critique du livre *L'esprit et la nature* de Daniel Laurier (Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2002). Vol. 30, n° 2, p. 417-419.
- STROUD, Sarah. « Rationalité, humanité, normativité ». Vol. 31, n° 2, p. 405-408.
- ZACH, Richard. « Le quantificateur effini, la descente infinie et les preuves de consistance de Gauthier ». Étude critique du livre *Internal Logic. Foundations of Mathematics from Kronecker to Hilbert* de Yvon Gauthier (Dordrecht, Kluwer, 2002). Vol. 31, n° 1, p. 221-224.

Comptes rendus

- BAERTSCHI, Bernard. « André Duhamel, *Une éthique sans point de vue moral. La pensée éthique de Bernard Williams*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003 ». Vol. 31, n° 2, p. 433-435.
- BAUGH, Bruce. « Philip Knee, *Qui perd gagne : essai sur Sartre*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993 ». Vol. 22, n° 1, p. 159-163.
- BEAULIEU, Alain. « Véronique Bergen, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, Paris, L'Harmattan, 2001 ». Vol. 29, n° 1, p. 165-167.
- _____. « Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire* (Paris, Seuil, 1998) ». « Alain Badiou, *Petit manuel d'inesthétique* (Paris, Seuil, 1998) ». « Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique* (Paris, Seuil, 1998) ». Vol. 27, n° 1, p. 207-211.
- _____. « Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997 ». Vol. 26, n° 2, p. 373-375.
- _____. « Laurent Van Eynde, *Introduction au romantisme d'Iéna. Friedrich Schlegel et l'Athenäum*, Bruxelles, Ousia, 1997 ». Vol. 26, n° 1, p. 157-159.
- BEAUSOLEIL, Jocelyn R. « Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fragments de la période de Berne (1793-1796)*, Paris, Vrin, 1987 ». Vol. 16, n° 1, p. 201-205.
- BELISLE, Marc. « Michel Morin, *Mort et résurrection de la loi morale*, Montréal, Hurtubise, 1997 ». Vol. 28, n° 1, p. 223-226.
- BELLAVANCE, Guy. « Niklas Luhmann, *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, trad. de l'all. par Anne-Marie Lionnet (Aubier, 1990) ». « Niklas Luhmann, *Ecological Communication*, trans. by John Bednarz Jr. (The University of Chicago Press, 1989) ». Vol. 18, n° 2, p. 177-180.
- BELZILE, Jean-François. « Michel Hulin, *Öaökara et la non-dualité*, Bayard, Paris, 2001 ». Vol. 30, n° 2, p. 455-457.
- _____. « Marc Ballanfat, *Les matérialistes dans l'Inde ancienne*, trad., notes et commentaires; préface de Pierre-Sylvain Filliozat, Paris, L'Harmattan, 1997 ». Vol. 25, n° 1, p. 127-129.
- BERGERON, Fernand-Luc. « Anne Cauquelin, *La mort des philosophes et autres contes*, Paris, PUF, 1992 ». Vol. 23, n° 1, p. 173-174.
- BERNIER, Paul. « Hilary Putnam, *Représentation et réalité*, trad. de Claudine Engel-Tiercelin, Paris, Gallimard, 1990 ». Vol. 18, n° 2, p. 191-195.

- BILODEAU, Renée. « Donald Davidson, *Paradoxes de l'irrationalité*, trad. de Pascal Engel, Combas, Éditions de l'Éclat, 1991 ». Vol. 20, n° 2, p. 503-506.
- BLACKBURN, Pierre. « Jon Elster, *Le laboureur et ses enfants : deux essais sur les limites de la rationalité*, Paris, Minuit, 1986 ». Vol. 15, n° 2, p. 489-493.
- BLANCHARD, François. « Cahiers de recherche sociologique, vol. I, septembre 1983, "Connaissance et société", Montréal, Université du Québec à Montréal, Collectif du Département de sociologie ». Vol. 11, n° 2, p. 423-425.
- BLANCHARD, Martin. « Bernard Baertschi et Kevin Mulligan (dir.), *Les nationalismes*, Paris, PUF, 2002 ». Vol. 31, n° 1, p. 254-258.
- Bodéüs, Richard. « Bertrand Dumoulin, *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*, Montréal : Bellarmin; Paris : Les Belles-Lettres, 1986 ». Vol. 17, n° 1, p. 154-156.
- _____. « E. Robillard, *Justin. L'itinéraire philosophique*, Montréal : Bellarmin; Paris : Cerf, 1989 ». Vol. 17, n° 1, p. 156-157.
- _____. « Jean Frère, *Les Grecs et le désir de l'être. Des Préplatoniciens à Aristote*, Paris, Belles-Lettres, 1981 ». Vol. 16, n° 1, p. 209-210.
- BONIN, Pierre-Yves. « Ronald Dworkin, "Assisted Suicide : What the Court Really Said", *The New York Review of Books*, 25 septembre 1997 ». Vol. 25, n° 2, p. 306-311.
- BORDELEAU, Léo-Paul. « Marc Renault, *Le singulier. Essai de monadologie*, Montréal : Bellarmin; Paris : Desclée, 1979 ». Vol. 9, n° 2, p. 355-359.
- BOSS, Gilbert. « Michel Cornu, *Patience du détachement*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1989 ». Vol. 17, n° 1, p. 164.
- BOUCHARD, Guy. « Danielle Lories, *Expérience esthétique et ontologie de l'œuvre*, Bruxelles, Palais des académies, 1989 ». Vol. 19, n° 1, p. 155-157.
- _____. « Pierre Gravel, *Pour une logique du sujet tragique. Sophocle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1980 ». Vol. 8, n° 2, p. 358-360.
- BOULAD-AYOUB, Josiane. « Albert Soboul, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, Paris, PUF, 1989 ». Vol. 17, n° 2, p. 212-214.
- _____. « Martial Guérout, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Livre I, tome II, *En Allemagne, de Leibniz à nos jours*, 1988, p. 329-673; livre I, tome III, *En France, de Condorcet à nos jours*, p. 674-1084. Paris, Aubier ». Vol. 16, n° 2, p. 439-443.
- _____. « René Zapata, *La philosophie russe et soviétique*, Paris, PUF, 1988 ». Vol. 16, n° 2, p. 443-445.
- _____. « Venant Cauchy (dir.), *Philosophie et culture, Actes du XVII^e congrès mondial de philosophie/Philosophy and Culture, Proceedings of the XVII World Congress of Philosophy*, 5 tomes, Montréal, Beffroi, 1986-1987 ». Vol. 16, n° 2, p. 436-439.
- _____. « Collectif. *Nation, Souveraineté, Droit : la question nationale. Actes du IV^e Colloque interdisciplinaire de la Société de philosophie du Québec*, Montréal : Bellarmin; Paris : Desclée, 1980 ». Vol. 9, n° 2, p. 342-344.
- _____. « Julien J. Lafontant, *Montesquieu et le problème de l'esclavage dans L'Esprit des lois*, Sherbrooke, Éd. Naaman, 1979 ». Vol. 8, n° 2, p. 349-351.
- _____. « Jim Macadam, Michaël Neuman et Guy Lafrance, *Trent Rousseau Papers; Études Rousseau – Trent*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1980 ». Vol. 8, n° 1, p. 204.

- _____. « Julien Bigras, *Le choc des œuvres d'art*, Montréal, Hurtubise, 1980 ». Vol. 8, n° 1, p. 211-214.
- CARON, Anita. « Jean-Claude Breton, *Foi en soi et confiance fondamentale. Dialogue entre Marcel Légaut et Erik H. Erikson*, Montréal : Bellarmin; Paris : Cerf, 1987 ». Vol. 15, n° 2, p. 493-495.
- CARON, Richard. « Yvan Lamonde, *Gens de parole. Conférences publiques, essais et débats à l'Institut canadien de Montréal 1845-1871*, Montréal, Boréal, 1990 ». Vol. 20, n° 1, p. 199-201.
- CARRIER, André. « Gilles Lane, *Si les marionnettes pouvaient choisir. Recherche sur les droits, l'obligation morale et les valeurs*, Montréal, L'Hexagone, 1983 ». Vol. 12, n° 2, p. 451-454.
- CASTELNÉRAC, Benoît. « Catherine Collobert (dir.), *L'avenir de la philosophie est-il grec ?* Textes présentés au cours d'un colloque à Ottawa, dans le cadre du 67^e Congrès de l'Association canadienne-française de l'avancement des sciences (mai 1999), Montréal, Fidès, 2002 ». Vol. 30, n° 1, p. 272-275.
- _____. « Monique Canto-Sperber, *Éthiques grecques*, Paris, PUF, 2001 ». Vol. 30, n° 1, p. 268-271.
- _____. « Platon, *La République*, intro., trad., et notes de Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2002 ». Vol. 29, n° 2, p. 407-411.
- CHARBONNEAU, Marie-Andrée. « Henri F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient*, trad. J. Feisthauser, présentation d'Élizabeth Roudinesco et complément bibliographique par Olivier Husson, Paris Fayard, 1994 ». « Henri F. Ellenberger, *Médecines de l'âme. Essais d'histoire de la folie et des guérisons psychiques*, textes réunis et présentés par Élizabéth Roudinesco, Paris, Fayard, 1995 ». Vol. 27, n° 2, p. 449-456.
- CHARLAND, Mario. « Michel Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1999 ». Vol. 29, n° 2, p. 402-407.
- _____. « Françoise Dastur, *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF, 1999 ». Vol. 28, n° 2, p. 443-446.
- CHARLES, Sébastien. « Bernard Mandeville, *Pensées libres sur la religion, sur l'Église, et sur le bonheur national*, seconde édition revue, corrigée et augmentée. Manuscrit Montbret 475 de la Bibliothèque municipale de Rouen, trad. de l'anglais et édité par P. Carrive et L. Carrive, avec intro. de P. Carrive, Paris, Honoré Champion, 2000 ». Vol. 30, n° 2, p. 482-484.
- _____. « Geneviève Brykman, (dir.), *Ressemblance et dissemblances dans l'empirisme britannique*, Nanterre, Publications du Département de philosophie, Paris X-Nanterre, 1999 ». Vol. 26, n° 2, p. 376-379.
- _____. « Marcel Conche, *Le sens de la philosophie*, La Versanne, Encre Marine, 1999 ». « Marcel Conche, *Le destin de solitude*, La Versanne, Encre Marine, 1999 ». Vol. 26, n° 2, p. 380-383.
- CHARLES, Syliane. « Kim Sang Ong-Van-Cung, *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris, Vrin, 2000 ». Vol. 29, n° 2, p. 400-402.
- CHAUVIER, Stéphane. « Daniel Tanguay, *Léo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003 ». Vol. 31, n° 2, p. 431-433.
- CHRÉTIEN, Émile. « Pierre du Calvet, *Appel à la justice de l'État*, extraits présentés par Jean-Paul de Lagrave et Jacques-G. Ruelland, Le Griffon d'Argile, 1986 ». Vol. 14, n° 2, p. 437-440.

- CHUNG, Ryoa. « Jean-Claude Guillebaud, *Le Principe d'humanité*, Paris, Seuil, 2001 ». Vol. 29, n° 2, p. 396-400.
- CLOUTIER, Yvan. « "La naissance de la psychanalyse à Montréal", in *Frayages*, n° 3 (1987), Montréal, Éd. Frayages, 1987 ». Vol. 15, n° 1, p. 221-225.
- _____. « Jacques Beaudry, *Autour de Jacques Lavigne, philosophe. Histoire de la vie intellectuelle d'un philosophe québécois de 1935 à aujourd'hui* accompagnée d'un choix de textes de Jacques Lavigne, Trois-Rivières, Éd. du Bien public, 1985 ». Vol. 13, n° 2, p. 429-431.
- CLOZE, Marie-Claire. « Bertrand Russell, *Écrits de logique philosophique*, avant-propos et trad. de l'anglais par Jean-Michel Roy, Paris, PUF, 1989 ». Vol. 17, n° 2, p. 217-221.
- CONSTANTINEAU, Philippe. « Catherine Collobert, *L'Être de Parménide ou le refus du temps*, préf. de Marcel Conche, Paris, Kimé, 1993 ». Vol. 22, n° 1, p. 163-165.
- CORBEIL, Yvon. « Jeffrey Andrew Barash, *Heidegger et son siècle*, Paris, PUF, 1995 ». Vol. 25, n° 2, p. 288-293.
- _____. « Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994 ». Vol. 23, n° 2, p. 451-454.
- CÔTÉ, Antoine. « Martin Blais, *L'autre Thomas d'Aquin*, Montréal, Boréal, 1990 ». Vol. 20, n° 2, p. 506-508.
- DAIGLE, Christine. « Mathieu Kessler, *L'esthétique de Nietzsche*, Paris, PUF, 1998 ». Vol. 27, n° 1, p. 211-215.
- DEROME, Germain. « Gérard Naddaf, *L'origine et l'évolution du concept grec de phusis*, Lewinston, New York : Queenston, Ontario, The Edwin Mellen Press, 1992 ». Vol. 23, n° 1, p. 174-177.
- DESJARDINS, Lucie. « Bernard Lamy, *La rhétorique ou l'art de parler*, éd. critique établie par Benoît Timmermans, Paris, PUF, 1998 ». Vol. 27, n° 1, p. 216-219.
- DESMEULES, Louis. « Alfred Schmidt, *Le concept de nature chez Marx*, Paris, PUF, 1994 ». Vol. 24, n° 1, p. 198-200.
- DESPLAND, Michel. « Gérard Cholvy et Nadine-Josette Chaline (dir.), *L'enseignement catholique en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Cerf, 1995 ». Vol. 24, n° 1, p. 198.
- _____. « Patrice Vermeren, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*, Paris, L'Harmattan, 1995 ». Vol. 24, n° 1, p. 197.
- _____. « Jose A. Prades, *Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, préface de Fernand Dumont, Paris, PUF, 1987 ». Vol. 16, n° 1, p. 212-218.
- DESROCHES, Daniel. « Paul Ricœur, *Éthique et responsabilité*, textes réunis par J.-Ch. Aeschlimann, Neuchâtel, la Baconnière, 1994 ». Vol. 26, n° 1, p. 155-157.
- DESROCHES, Dominic. « H. J. Gensler, *Questions d'éthique. Une approche raisonnée de quelques perspectives contemporaines*, trad. de M.-C. Désorcy, Montréal, Chenelière/Mc Graw-Hill, 2002 ». Vol. 30, n° 2, p. 485-487.
- _____. « David Brezis, *Kierkegaard et les figures de la paternité*, Paris, Cerf, 1999 ». Vol. 29, n° 1, p. 163-165.
- _____. « Jacques Caron, *Kierkegaard aujourd'hui : Actes du Colloque de la Sorbonne*, Odense, Odense University Press, 1998 ». Vol. 25, n° 2, p. 285-288.
- DORION, Louis-André. « Olivier Reboul, *Introduction à la rhétorique*, Paris, PUF, 1991 ». Vol. 20, n° 2, p. 508-511.

- _____. « B. Cassin (dir.), *Positions de la sophistique*, Paris, Vrin, 1986 ». Vol. 19, n° 1, p. 134-139.
- _____. « Y. Lafrance, L. Paquet et M. Roussel, *Les Présocratiques : bibliographie analytique (1879-1980)*, Montréal : Bellarmin; Paris : Les Belles-Lettres, 1988 ». Vol. 17, n° 1, p. 151-154.
- DOYON, Frédérique. « François Leroux, *Figures de la souveraineté, Nietzsche et la question politique*, Montréal, Hurtubise, 1997 ». Vol. 24, n° 2, p. 431-435.
- DROUIN, Sébastien. « Robert Challe, *Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche*, d'après le manuscrit de la Staatsbibliothek de Munich, édition de Frédéric Deloffre et François Moureau, Genève, Droz, 2000 ». Vol. 28, n° 1, p. 226-228.
- DUBOIS, Christian. « Sir Robert Filmer, *Patriarcha ou le pouvoir naturel des rois*, suivi des *Observations sur Hobbes*, trad. par Michaël Biziou, Colas Duflo, Hélène Pharabod, Patrick Thierry (dir.) et Béatrice Trotignon, Paris, L'Harmattan, 1991 ». Vol. 20, n° 2, p. 511-512.
- DUCHESNEAU, François. « Renée Bouveresse, *Leibniz*, Paris, PUF, 1994 ». Vol. 22, n° 1, p. 165-168.
- DUFOUR, Mario. « Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éd. de Minuit, 1991 ». Vol. 23, n° 1, p. 177-181.
- _____. « Jean Grondin, *Kant. Avant/après*, Paris, Critérion, 1990 ». Vol. 19, n° 1, p. 141-144.
- DUFOUR, Michel. « Donald Martel, *L'anthropologie d'Althusser*, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1984 ». Vol. 12, n° 2, p. 459-462.
- DUFOUR, Mylène. « Jean-Louis Vieillard-Baron (éd.), *De saint Thomas à Hegel*, Paris, PUF, 1994 ». Vol. 24, n° 1, p. 187-191.
- _____. « Philip M. Merklinger, *Philosophy, Theology and Hegel's Berlin Philosophy of Religion, 1821-1827*, Albany, University of New York Press, 1993 ». Vol. 23, n° 2, p. 446-448.
- _____. « Alfredo Ferrarin, *Hegel interprete di Aristotele*, ETS Editrice Pisa, 1990 ». Vol. 21, n° 2, p. 617-620.
- DUFOUR, Richard. « Platon, *Lachès — Euthyphron*, intro. et trad. par Louis-André Dorion, Paris, Flammarion, 1997 ». Vol. 25, n° 1, p. 132-136.
- DUGRÉ, François. « Bertrand Dumoulin, *Recherches sur le premier Aristote (Eudème, De la philosophie, Protreptique)*, Paris, Vrin, 1981 ». Vol. 16, n° 1, p. 199-201.
- DUHAMEL, André. « Monique Canto-Sperber, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, PUF, 2001 ». Vol. 29, n° 2, p. 388-391.
- _____. « Robert Spaemann, *Bonheur et bienveillance. Essai sur l'éthique*, traduit par Stéphane Robillard, Paris, PUF, 1997 ». Vol. 26, n° 1, p. 159-163.
- DUMAS, Denis. « Alexis Philonenko, *Le transcendantal et la pensée moderne. Études d'histoire de la philosophie*, Paris, PUF, 1990 ». Vol. 17, n° 2, p. 203-209.
- DUMOUCHEL, Daniel. « David Pugh, *Dialectic of Love : Platonism in Schiller's Aesthetics*, Montréal : McGill; Kingston : Queen's University Press, 1996 ». Vol. 25, n° 2, p. 283-285.
- _____. « Manfred Frank, Jean-Paul Larthomas et Alexis Philonenko, *Sur la Troisième Critique*, Combas, Éd. de l'Éclat, 1994 ». Vol. 23, n° 1, p. 181-183.
- _____. « Marc Sherringham, *Introduction à la philosophie esthétique*, Paris, Payot, 1992 ». Vol. 22, n° 2, p. 505-508.
- _____. « Jean-Marie Schaeffer, *L'art de l'âge moderne. L'esthétique et la philosophie de l'art du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, Gallimard, 1992 ». Vol. 21, n° 2, p. 620-624.

- _____. « Louis Dumont, *Homo Æqualis II : L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard, 1991 ». Vol. 21, n° 1, p. 259-262.
- DUMOUCHEL, Paul. « Thomas Nagel, *Égalité et partialité*, trad. par C. Beauvillard, Paris, PUF, 1994 ». Vol. 23, n° 1, p. 183-185.
- EGYED, Bela. « Jean Roy, *Hobbes et Freud*, Halifax, Dalhousie University Press, 1976 ». Vol. 8, n° 1, p. 202-204.
- FACENDIS, Dario De. « Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995 ». Vol. 25, n° 1, p. 121-125.
- FAUCHER, Luc. « D. Andler (dir.), *Introduction aux sciences cognitives*, Paris, Folio, 1992 ». Vol. 21, n° 1, p. 262-267.
- _____. « Daniel Dennett, *La stratégie de l'interprète : le sens commun et l'univers quotidien*, trad. de P. Engel, Paris, Gallimard ». Vol. 19, n° 1, p. 162-168.
- FEDI, Laurent. « Patrice Vermeren, *Le rêve démocratique de la philosophie d'une rive à l'autre de l'Atlantique*, suivi de Amédée Jacques, *Essai de philosophie populaire*. Postface de Arturo Andres Roig, Paris, L'Harmattan, 2002 ». Vol. 29, n° 2, p. 395-396.
- FERLAND, Madeleine. « Paul Henry Thiry d'Holbach, *Le Système de la Nature, ou Des lois du monde physique et du monde moral*, Fayard, 1990 ». Vol. 19, n° 1, p. 145-146.
- FISSETTE, Denis. « Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990 ». Vol. 18, n° 2, p. 184-188.
- _____. « Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, PUF, 1989 ». Vol. 17, n° 2, p. 222-225.
- FOISY, Suzanne. « Louis Jacob (dir.), *L'art et la norme*, Montréal, Société 15/16, 1996 ». Vol. 25, n° 2, p. 300-304.
- _____. « J. G. Fichte et F. W. J. Schelling, *Correspondance (1794-1802)*, présentation, traduction et notes de Myriam Bienenstock, Paris, PUF, 1991 ». Vol. 20, n° 1, p. 202-203.
- _____. « Mikel Dufrenne, *L'œil et l'oreille*, Essai, L'Hexagone, Montréal, 1987 ». Vol. 15, n° 1, p. 234-240.
- FOREST, Dominic. « Arturo Sangalli, *Éloge du flou. Aux frontières des mathématiques et de l'intelligence artificielle*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2001 ». Vol. 31, n° 2, p. 444-446.
- FOURNIER, François. « Michel Robert (dir.), *Fondements et étapes de la recherche scientifique en psychologie*, Montréal : Chenelière et Stanké; Paris : Maloine S. A., 1982 ». Vol. 12, n° 1, p. 221-224.
- FRANCESCHI, Paul. « John Leslie, *Infinite Minds*, Oxford, Oxford University Press, 2001 ». Vol. 30, n° 2, p. 453-455.
- FRÉCHETTE, Guillaume. « Edmund Husserl, *La représentation vide* suivi de *Les Recherches logiques, une œuvre de percée* sous la direction de Jocelyn Benoist et Jean-François Courtine, Paris, PUF, 2003 ». Vol. 31, n° 1, p. 262-266
- _____. « Jocelyn Benoist, Robert Brisart et Jacques English, *Liminaires phénoménologiques : recherches sur le développement de la théorie de la signification de Husserl*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1998 ». Vol. 27, n° 1, p. 219-225.
- GAGNON, Claude. « André Vidricaire (et collaborateurs), *Figures de la philosophie québécoise après les troubles de 1837*, Montréal, Université du Québec à Montréal, Département de philosophie, 1988 ». Vol. 16, n° 2, p. 450-455.

- _____. « Guy-H. Allard (et collaborateurs), *Jean Scot, écrivain : Actes du IV^e colloque international de la SPES*, Montréal : Bellarmin; Paris : Vrin, 1986 ». Vol. 14, n° 1, p. 203-207.
- _____. « Hilaire de Poitiers, *La Trinité*, trad. fr. de M^{re} Albertus Martin, Paris, Desclée de Brouwer, 1981 ». Vol. 10, n° 2, p. 409-411.
- _____. « Benoît Lemaire, *L'espérance sans illusions. L'espérance chrétienne dans la perspective de Gustave Thibon*, Montréal, Éditions Paulines, 1980 ». Vol. 9, n° 2, p. 337-340.
- _____. « E. L. Fortin, *Dissidence et philosophie au moyen-âge. Dante et ses antécédents*, Montréal : Bellarmin; Paris : Vrin, Cahiers d'études médiévales de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal, 1981 ». Vol. 9, n° 1, p. 175-178.
- _____. « Ernest Joós (dir.), *Scolastique, certitude et recherche; en hommage à Louis-Marie Régis*, Montréal, Bellarmin, 1980 ». Vol. 8, n° 1, p. 199-202.
- GAGNON, Martin. « Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, Épiméthée, 1997 ». Vol. 25, n° 1, p. 136-139.
- _____. « Jeanne Delhomme, *La pensée interrogative*, Paris, PUF, 1993 ». Vol. 22, n° 1, p. 169-173.
- _____. « Maurice Rainville, *L'expérience et l'expression. Essai sur la pensée de Merleau-Ponty*, Montréal, Bellarmin, 1988 ». Vol. 16, n° 2, p. 410-418.
- _____. « André Morazain et Salvatore Pucella, *Éthique et politique. Des valeurs personnelles à l'engagement social*, Montréal, Éd. du Renouveau pédagogique, 1988 ». Vol. 16, n° 1, p. 206-208.
- GAGNON, Maurice. « Daniel Andler, Anne Fagot-Largeault et Bertrand Saint-Cernin, *Philosophie des sciences I et II*, Paris, Gallimard, 2002 ». Vol. 31, n° 1, p. 275-287.
- _____. « Jacques J. Ruelland, *Bibliographie des œuvres de Gaston Bachelard, ainsi que des divers ouvrages que sa pensée et sa personne ont inspirés*, Montréal, Université du Québec à Montréal, Département de philosophie, 1980 ». Vol. 8, n° 2, p. 355-356.
- GAGNON, Nicole. « Yvon Desrosiers (dir.), *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, 1986 ». Vol. 14, n° 2, p. 444-450.
- GAUTHIER, Yvon. « Michael Friedman, *Dynamics of Reason*, Stanford, CSLI Publications, 2001 ». Vol. 31, n° 1, p. 269-271.
- _____. « Margaret Morrison, *Unifying Scientific Theories. Physical Concepts and Mathematical Structures*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 ». Vol. 30, n° 1, p. 263-266.
- _____. « Mark Steiner, *The Applicability of Mathematics as a Philosophical Problem*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 ». Vol. 30, n° 1, p. 266-267.
- _____. « Pierre Cassou-Noguès, *Hilbert*, Paris, Les Belles Lettres, 2001 ». Vol. 29, n° 2, p. 391-392.
- _____. « André Stanguennec, *Hegel. Une philosophie de la raison vivante*, Paris, Vrin, 1998 ». Vol. 28, n° 1, p. 232-233.
- _____. « Jean-Pierre Belna, *Cantor*, Paris, Les Belles Lettres, 2000 ». Vol. 28, n° 1, p. 238-239.
- _____. « Roland Omnès, *Philosophie de la science contemporaine*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1994 ». Vol. 27, n° 2, p. 460-462.
- _____. « Jean-Pierre Ginisti, *La logique combinatoire*, Paris, PUF, 1997 ». Vol. 26, n° 2, p. 375-376.
- _____. « Jean-Pierre Belna, *La notion de nombre chez Dedekind, Cantor, Frege*, Paris, Vrin, 1996 ». Vol. 25, n° 1, p. 126-127.
- _____. « Marco Panza et Jean-Michel Salanskis (dir. publ.), *L'objectivité mathématique. Platonisme et structures formelles*, Paris, Masson, 1995 ». Vol. 24, n° 1, p. 217-220.

- _____. « Michel Paty, *Einstein philosophe*, Paris, PUF, 1993 ». Vol. 23, n° 1, p. 185-187.
- _____. « Jean Largeault, *L'intuitionnisme*, Paris, PUF, 1992 ». Vol. 21, n° 1, p. 267-268.
- _____. « Jean-Louis Gardies, *Le raisonnement par l'absurde*, Paris, PUF, 1991 ». Vol. 20, n° 2, p. 513-514.
- _____. « Gilles Gaston-Granger, *La vérification*, Paris, Odile Jacob, 1992 ». Vol. 20, n° 2, p. 514-516.
- _____. « Alain Badiou, *Le nombre et les nombres*, Paris, Seuil, 1990 ». Vol. 20, n° 1, p. 204-205.
- _____. « Luc Brisson et F. Walter Meyerstein, *Inventer l'univers. Le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1991 ». Vol. 19, n° 1, p. 150-155.
- _____. « Jean Andouze, Paul Musset et Michel Paty (dir.), *Les particules et l'univers*, Paris, PUF, 1990 ». Vol. 18, n° 2, p. 197-198.
- _____. « François Rivenc, *Introduction à la logique*, préf. de Jacques Bouveresse, Paris, Inédit, Petite Bibliothèque Payot, 198 ». Vol. 17, n° 1, p. 165-166.
- _____. « Jean-Baptiste Scherrer, *Le théorème de Gödel*, Paris, Seuil, 1989 ». Vol. 17, n° 1, p. 157-159.
- _____. « *Cahiers de l'École des sciences philosophiques et religieuses*, 2-1987, publiés par les Facultés universitaires Saint-Louis, J. Deleval, Bruxelles, 1987 ». Vol. 16, n° 1, p. 205-206.
- GERVAIS, Richard. « Alain Martineau, *Herbert Marcuse's Utopia*, Montréal, Harveset House, 1986 ». Vol. 15, n° 1, p. 240-243.
- GIRARD René O. « Raymond Klibanski et David Pears (dir.), *La philosophie en Europe*, Paris, Gallimard/Unesco, 1993 ». Vol. 23, n° 1, p. 188-190.
- GIROUX, Claude. « Julien Naud, *Une philosophie de l'imagination*, Montréal : Bellarmin; Paris : Desclée, 1979 ». Vol. 9, n° 2, p. 340-341.
- _____. « Grapotte, Sophie : François Duchesneau, Guy Lafrance, et Claude Piché (dir.), *Kant Actuel. Hommage à Pierre Laberge*, Montréal : Bellarmin; Paris : Vrin, 2000 ». Vol. 30, n° 2, p. 466-470.
- GRATTON, Claude. « Jacques Pierre, *Mircea Éliade : le jour et la nuit. Entre la littérature et la science*, Montréal, Hurtubise, 1989 ». Vol. 20, n° 1, p. 205-206.
- GRAVEL, Pierre. « Leo Strauss et Joseph Cropsey, *Histoire de la philosophie politique*, trad. de O. Sedeyn, Paris, PUF, 1994 » et « Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, trad. de O. Sedeyn, Paris, PUF, 1992 ». Vol. 24, n° 2, p. 435-436.
- _____. « René Girard, *Shakespeare : les feux de l'envie*, trad. de Bernard Vincent, Paris, Grasset, 1990 ». Vol. 20, n° 2, p. 516-518.
- _____. « Hugo Ott, *Martin Heidegger : Éléments pour une biographie*, trad. de l'all. par J.-M. Belcoil, Paris, Payot, 1990 ». Vol. 19, n° 1, p. 146-150.
- _____. « Étienne Souriau (dir.), *Vocabulaire d'esthétique*, Paris, PUF, 1990. Vol. 18, n° 2, p. 188-189.
- GUAY, Éric. « Bernard Bourgois, *La philosophie allemande classique*, Paris, PUF, 1995 ». Vol. 25, n° 1, p. 129-132.
- GUERTIN, Marie. « Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1992 ». Vol. 21, n° 1, p. 268-270.
- HAMELIN, Guy. « Claude Panaccio, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, 1999 ». Vol. 29, n° 1, p. 147-150.

- _____. « Hardy-Vallée, Benoit : Max Kistler, *Causalité et lois de la nature*, Paris, Vrin, 1999 ». Vol. 28, n° 2, p. 447-450.
- HÉBERT, Robert. « Éliane Gubin et Yvan Lamonde, *Un Canadien français en Belgique au XIX^e siècle. Correspondance d'exil de L.-A. Dessaulles 1875-1878*, Bruxelles, Palais des Académies, 1991 ». Vol. 21, n° 1, p. 271-272.
- _____. « Mostafa Faghfoury (dir.), *Analytical Philosophy of Religion in Canada*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1982 ». Vol. 10, n° 2, p. 411-412.
- _____. Collectif, *Philosophie et littérature*, Montréal, Bellarmin, 1979. Vol. 10, n° 1, p. 188-191.
- _____. « Stanley G. French (dir.), *Philosophers Look at Canadian Confederation/La Confédération canadienne : qu'en pensent les philosophes ?* Montréal, Association canadienne de philosophie, 1979. Vol. 8, n° 1, p. 214-217.
- HÉLAL, Georges. « Robert Lebeuf, *Cosmic Presence*, Montréal, Bellarmin, 1980 ». Vol. 9, n° 2, p. 359-361.
- IMBEAULT, Marc. « Jean Grondin, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993. » Vol. 23, n° 2, p. 454-456.
- _____. « Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991 ». Vol. 21, n° 1, p. 272-273.
- _____. « Henri Meschonnic, *Le langage Heidegger*, Paris, PUF, 1990 ». Vol. 18, n° 1, p. 182-184.
- _____. « Paul Ricœur, *Soi même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990 ». Vol. 18, n° 2, p. 190-191.
- JANKELEVITCH, Sophie. « John Stuart Mill, *Essais sur Tocqueville et la société américaine*, trad. et prés. de P. Thierry, Paris, Vrin, 1994 ». Vol. 24, n° 1, p. 191-193.
- KATTAN, Emmanuel. « Blandine Banet-Kriegel, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, Paris, PUF, 1989 ». Vol. 17, n° 2, p. 214-217.
- KAUFMANN, J. Nicolas. « Rudolf Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994 ». Vol. 24, n° 1, p. 193-196.
- _____. « Amartya Sen, *Éthique et économique (et autres essais)*, trad. de l'anglais par Sophie Marnat, Paris, PUF, 1993 ». Vol. 22, n° 1, p. 173-176.
- _____. « Roberto Miguelez, *Science, valeurs et rationalité*, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1984 ». Vol. 12, n° 1, p. 225-229.
- KNEE, Philip. « J. G. A. Pocock, *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, Paris, PUF, 1997 ». Vol. 25, n° 2, p. 281-283.
- _____. « Jean Terrasse, *De mentor à Orphée. Essais sur les écrits pédagogiques de Rousseau*, Ville LaSalle, Hurtubise, 1992 ». Vol. 21, n° 2, p. 624-627.
- _____. « Albert Soboul, *Contre nous de la tyrannie... Des relations idéologiques entre Lumières et Révolutions*, Montréal, Hurtubise, 1990 ». Vol. 17, n° 2, p. 209-212.
- LABELLE, Gilles. « Jacques Bidet, *Théorie de la modernité*. Suivi de : *Marx et le marché*, Paris, PUF, 1990 ». Vol. 23, n° 2, p. 449-451.
- LABERGE, Jean. « Maril, Louise (dir.), *La philosophie pour enfants. L'expérience de Lipman*, Le Griffon d'argile, 1990 ». Vol. 21, n° 1, p. 274-278.
- LACHAPELLE, Jean. « Richard Bett, *Pyrrho. His Antecedents and his Legacy*, Oxford, Oxford University Press, 2000 ». Vol. 31, n° 2, p. 452-457.
- _____. « Yvon Gauthier, *La philosophie des sciences. Une introduction critique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1995 ». Vol. 24, n° 1, p. 220-222.

- LACROIX, André. « Maurice Gagnon et Daniel Hébert, 2000, *En quête de science. Introduction à l'épistémologie*, Montréal, Fides ». Vol. 28, n° 1, p. 236-237.
- _____. « Alasdair MacIntyre, *Quelle justice? Quelle rationalité?*, traduction française de Michèle Vignaux d'Hollande, Paris, PUF, 1993. Vol. 23, n° 1, p. 190-193.
- _____. « Michel Rosier, *L'État expérimentateur*, Paris, PUF, 1993 ». Vol. 22, n° 1, p. 176-182.
- LACROSSE, Joachim. « Jean-Marc Narbonne, *La métaphysique de Plotin. Suivi de Henôsis et Ereignis: Remarques sur une interprétation heideggérienne de l'Un plotinien*, deuxième édition revue et augmentée, Paris, Vrin, 2001. Vol. 31, n° 2, p. 450-452.
- LAFLEUR, Gérald. « Alain Boyer (et autres), *La pensée de Karl Popper et la science économique*, numéro spécial de la revue *Économie et Sociétés : Cahiers de l'Institut de sciences mathématiques et économiques appliquées* publiées sous la dir. de M. François Perroux, tome 21, n° 10, Paris, 1987 ». Vol. 16, n° 1, p. 218-230.
- LAGUEUX, Maurice. « Dorval Brunelle, *Socialisme, étatismisme et démocratie*, Montréal, Éd. Albert Saint-Martin, 1983 ». Vol. 12, n° 2, p. 454-459.
- _____. « Normand Lacharité, *Le modèle ER. Un système de catégories destiné à l'analyse des entreprises de recherche*. Livre I, chapitre I : "Problématique, objectifs et stratégie du projet d'analyse". Montréal, Université du Québec à Montréal, Dép. de philosophie, 1981 ». Vol. 9, n° 2, p. 347-350.
- LAMBERT, Pasquier. « Mathieu Kessler, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, Paris, PUF, 1999 ». Vol. 28, n° 1, p. 228-232.
- _____. « Roland Jaccard, *L'enquête de Wittgenstein*, Paris, PUF, 1998 ». Vol. 26, n° 2, p. 386-388.
- _____. « Jean-Pierre Cometti, *La maison de Wittgenstein*, Paris, PUF, 1998 ». Vol. 26, n° 2, p. 388-391.
- _____. « Antonia Soulez (dir.), *Dictées de Wittgenstein à Wainsmann et pour Schlick*, 2 vol., Paris, PUF, 1997. Vol. 25, n° 2, p. 296-300.
- _____. « Jean-Pierre Cometti, *Philosopher avec Wittgenstein*, Paris, PUF, 1996 ». Vol. 25, n° 2, p. 294-296.
- LAMBERT, Roger. « Théodore Geraets (dir.), *Hegel, l'Esprit absolu*, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, n° 26, 1984 ». Vol. 14, n° 1, p. 218-221.
- _____. « John Burbidge, *On Hegel's Logic, Fragments of a Commentary*, Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press, 1981 ». Vol. 10, n° 1, p. 180-182.
- LANGLOIS, Luc. « Dominique Folscheid, *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, 1993 ». Vol. 22, n° 2, p. 545-547.
- LARMORE, Charles. « Raymond Klibansky et Josiane Boulad-Ayoub (dir.), *La pensée philosophique d'expression française au Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1998 ». Vol. 27, n° 2, p. 456-460.
- LARUE, Pierre. « Jocelyn Benoist et F. Merlini (dir.), *Historicité et spatialité, le problème de l'espace dans la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 2001 ». Vol. 30, n° 1, p. 276-280.
- LASVERGNAS, Isabelle. « Chantal Saint-Jarre, *Du Sida, l'anticipation imaginaire de la mort et sa mise en discours*, Paris, Denoël, 1994 ». Vol. 23, n° 2, p. 456-461.
- LATRAVERSE, François. « Paul-Marcel Lemaire, *Les signes, sauvages. Une philosophie de langage ordinaire*, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1980 ». Vol. 8, n° 1, p. 209-211.

- LAURIER, Daniel. « François Latraverse, *La pragmatique : histoire et critique*, Bruxelles, Mardaga, 1987 ». Vol. 16, n° 2, p. 446-450.
- _____. « Luc Bégin et autres, *Pragmatisme et pensée contemporaine*. Université de Sherbrooke, Dép. de philosophie, Cahiers de philosophie, 1984 ». Vol. 12, n° 1, p. 232-236.
- LAVOIE, Jourdain. « Benoît Pruche, *Existant et acte d'être. Essai de philosophie existentielle*, tome 1, *Introduction générale. Critique existentielle*; tome 2, *Analytique existentielle*, Paris, Tournai : Desclée; Montréal : Bellarmin, 1977-1980 ». Vol. 9, n° 1, p. 178-184.
- LEBEUF, Maxime. « Gérard Raulet, *Histoire et citoyenneté*, Paris, PUF, 1996 ». Vol. 24, n° 2, p. 437-439.
- LEBLANC Martin. « Stéphane Chauvier, *Justice internationale et solidarité*, Nîmes, Éd. Jacqueline Chambon, 1999 ». Vol. 30, n° 2, p. 458-461.
- LECLERC, André. « Donald Peterson, *Wittgenstein's Early Philosophy. Three Sides of the Mirror*, Toronto/Buffalo, University of Toronto Press, 1990 ». Vol. 18, n° 1, p. 179-182.
- LECLERCQ, Bruno. « Denis Fisette et Sandra Lapointe (dir.), *Aux origines de la phénoménologie. Husserl et le contexte des Recherches Logiques*, Paris : Vrin; Québec : Presses de l'Université Laval, 2003 ». Vol. 31, n° 2, p. 439-443.
- LEDUC, Christian. « Jean-Baptiste Rauzy, *La doctrine leibnizienne de la vérité. Aspects logiques et ontologiques*, Paris, Vrin, 2001 ». Vol. 30, n° 2, p. 479-482.
- LEGAULT, Georges A. « Gilbert Boss, *Introduction aux techniques de la philosophie. Analyse de l'idée de justice*, Zurich, Éditions du Grand Midi, 1989 ». Vol. 20, n° 1, p. 206-207.
- _____. « Gilbert Hottois, *Le paradigme bioéthique. Une éthique pour la technoscience*, Bruxelles, ERPI Science, 1990 ». Vol. 20, n° 1, p. 208-209.
- LEPAGE, François. « Michel J. Blais, *La logique, une introduction*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal; Sherbrooke : Presses de l'Université de Sherbrooke, 1985 ». Vol. 13, n° 1, p. 188-194.
- LEROUX, Georges. « Jean-François Pradeau (dir.), *Platon : les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*, Paris, PUF, 2001 ». Vol. 31, n° 1, p. 251-254.
- _____. « Plotin, *Traité 9 (vi 9)*, intro., trad., commentaire et notes par Pierre Hadot, Paris, Cerf, 1994. » Vol. 24, n° 1, p. 185-187.
- _____. « Frederic M. Schroeder, *Form and Transformation. A Study in the Philosophy of Plotinus*, Montréal : McGill; Kingston : Queens University Press, 1992 ». Vol. 23, n° 2, p. 439-440.
- _____. « Richard Bodéüs, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Montréal : Bellarmin; Paris : Les Belles-Lettres, 1992 ». Vol. 22, n° 2, p. 509-517.
- _____. « Thomas DeKoninck et Guy Planty-Bonjour (dir.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris, PUF, 1991 ». Vol. 22, n° 1, p. 182-185.
- _____. « Richard Rorty, *L'homme spéculaire*, trad. de l'anglais par Thierry Marchaisse, Paris, Seuil, 1990 ». Vol. 20, n° 1, p. 209-212.
- _____. « Jean-François Mattei (dir.), *La naissance de la raison en Grèce : Actes du Congrès de Nice, mai 1987*, Paris, PUF, 1990 ». Vol. 19, n° 1, p. 131-134.
- _____. « Michel Despland, *The Education of Desire : Plato and the Philosophy of Religion*, Toronto, University of Toronto Press, 1985 ». Vol. 14, n° 1, p. 213-218.

- _____. « Georges A. Legault et Luc Bégin, *Le Québec face à la formation morale*, Sherbrooke, Service à l'édition et à la recherche de la Faculté des arts de l'Université de Sherbrooke, Cahiers de philosophie, 1983; Anita Caron (et collaborateurs), *Les parents et le statut confessionnel de l'école au Québec*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1984 ». Vol. 13, n° 2, p. 403-408.
- _____. « A. H. Armstrong, *L'architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin. Une étude analytique et historique*, trad. de l'anglais par Josiane Boulad-Ayoub et Danièle Letocha, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1984 ». Vol. 13, n° 1, p. 179-182.
- _____. « Lloyd P. Gerson (ed.), *Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens, CSSR, on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday and Fiftieth Anniversary of his Ordination*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1983 ». Vol. 12, n° 1, p. 229-231.
- _____. « Pierre Gravel et Timothy Reiss (dir. publ.), *Tragique et tragédie dans la tradition occidentale/Tragedy and the Tragic in Western Culture*, Montréal, Déterminations, 1983 ». Vol. 11, n° 2, p. 425-427.
- _____. « Aristote, *Éthique à Eudème*, trad. par Vianney Décarie, Montréal : Presses de l'Université de Montréal; Paris : Vrin, 1978 ». Vol. 10, n° 1, p. 177-180.
- _____. « Luc Brisson, *Platon 1958-1975. Lustrum 20 (1977)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979 ». Vol. 8, n° 1, p. 197-199.
- LEROUX, Jean. « Robert Nadeau, *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Paris, PUF, 1999 ». Vol. 28, n° 1, p. 239-242.
- _____. « Normand Lacharité, *Un modèle informationnel de la représentation*, Montréal, Dép. de philosophie de l'Université du Québec à Montréal, Cahiers Recherches et théories, 1987 ». Vol. 15, n° 1, p. 225-230.
- LEROUX, Serge. « Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, édition, introduction, bibliographie de Tanguy L'Aminot; texte, notes et index par François et Pierre Richard, Paris, Bordas, 1992 ». Vol. 20, n° 1, p. 213-222.
- LÉTOURNEAU, Alain. « Maurice Blondel, *Œuvres complètes*, tome 1 : 1893. *Les deux thèses*, texte présenté par Claude Troisfontaines, Paris, PUF, 1995 ». Vol. 24, n° 1, p. 200-203.
- LIGHT, Steve. « Carlo Michelstaedter, *La persuasion et la rhétorique*, Sergio Campailla (dir. publ.), trad. de l'italien par Marilène Raiola, Milan, Éd. de l'Éclat, 1989 ». Vol. 23, n° 1, p. 198-201.
- LUGG, Andrew, et Donald MCDONELL. « Serge Robert, *Les révolutions du savoir : théorie générale des ruptures épistémologiques*, Longueuil, Le Préambule, 1979 ». Vol. 11, n° 1, p. 203-205.
- MARINEAU, René F. « Lucie Bonnette, *Le fondement religieux de la pensée de Jung*, Montréal, Fides, 1986. Vol. 14, n° 2, p. 435-437.
- MARION Mathieu. « Jérôme Dokic et Pascal Engel, *Ramsey. Vérité et Succès*, Paris, PUF, 2001. Vol. 31, n° 1, p. 266-269.
- _____. « Lucie Antoniol, *Lire Ryle aujourd'hui. Aux sources de la philosophie analytique*, De Boeck, Bruxelles, 1993. Vol. 22, n° 2, p. 518-522.
- _____. « Gerhard Heinzmann (dir.), *Poincaré, Russell, Zermelo et Peano. Textes de la discussion (1906-1912) sur les fondements des mathématiques : des antinomies à la prédicativité*, Paris, Librairie scientifique et technique Albert Blanchard, 1986 ». Vol. 18, n° 1, p. 184-188.

- MARQUIS, Jean-Pierre. « Angèle Kremer-Marietti, *La philosophie cognitive*, Paris, PUF, 1994 ». Vol. 23, n° 2, p. 461-464.
- MARTEL, Marie. « Gérard Genette, *L'œuvre de l'art, immanence et transcendance*, Paris, Seuil, 1994 ». Vol. 26, n° 1, p. 163-167.
- MARTIN, Axelle. « Josiane Boulad-Ayoub et François Blanchard, *Les grandes figures du monde moderne*, Paris, L'Harmattan, 2001 ». Vol. 29, n° 2, p. 411-418.
- MARTINEAU, Alain. « André Vachet, *Marcuse : La révolution radicale et le nouveau socialisme. Essai de synthèse*, Éd. de l'Université d'Ottawa, n° 11, 1986 ». Vol. 14, n° 2, p. 455.
- MATHIEU, Olivier. « Jean-Luc Marion, *De surcroît*, Paris, PUF, 2001 ». Vol. 30, n° 1, p. 280-285.
- MAZILU, Daniel. « Jean-Marc Narbonne, *Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin – Proclus – Heidegger)*, Paris, Les Belles Lettres, 2001 ». Vol. 29, n° 1, p. 161-163.
- MCDONELL, Donald, et Andrew LUGG. « Serge Robert, *Les révolutions du savoir : théorie générale des ruptures épistémologiques*, Longueuil, Le Préambule, 1979 ». Vol. 11, n° 1, p. 203-205.
- MELKEVIK, Bjarne. « Institut de formation continue du Barreau de Paris (sous l'égide de), *Le doute et le droit*, Paris, Dalloz, 1994 ». Vol. 24, n° 2, p. 439-440.
- _____. « William Baranès et Marie-Anne Frison-Roche, *La justice. L'obligation impossible*, Paris, Autrement, Série Morales, 1994. Vol. 24, n° 1, p. 208-209.
- _____. « François Terré (dir.), *Le suicide*, Paris, PUF, 1994 ». Vol. 22, n° 1, p. 185-187.
- MERCIER, Benoît. « Yves Roy, *Autorité politique et liberté*, Montréal, Éditions VLB, 1988 ». Vol. 16, n° 2, p. 407-410.
- MICHAUD, Ginette. « Catherine Malabou (dir.), "Derrida", numéro spécial de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 2, 1990 ». Vol. 18, n° 2, p. 180-182.
- MICHAUD, Pierre. « Georges Tavard, *Les jardins de saint Augustin : Lecture des Confessions*, Montréal, Montréal : Bellarmin; Paris : Cerf, 1988 ». Vol. 16, n° 1, p. 210-212.
- MIGUELEZ, Roberto. « Josiane Boulad-Ayoub, *Mimes et parades. L'activité symbolique dans la vie sociale*, Paris, L'Harmattan, 1995 ». Vol. 24, n° 1, p. 209-213.
- _____. « À la recherche du sens/*In search of meaning*, Ottawa, Revue de l'Université d'Ottawa/University of Ottawa, Quarterly, vol. 55, n° 4 ». Vol. 18, n° 1, p. 175-178.
- MORAIS, Marceline. « Alain Boyer, *Hors du temps. Un essai sur Kant*, Paris, Vrin, 2001 ». Vol. 29, n° 2, p. 392-394.
- MOSER, Walter. « Peter Royle, *The Sartre-Camus Controversy. A Literary and Philosophical Critique*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1982 ». Vol. 13, n° 1, p. 182-188.
- NADEAU, Christian. « Thomas Hurka, *Virtue, Vice and Value*, Oxford, Oxford University Press, 2001 ». Vol. 29, n° 2, p. 383-388.
- _____. « Miguel E. Vatter, *Between Form and Event : Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Dordrecht, Kluwer, 2000 ». Vol. 29, n° 1, p. 157-161.
- _____. « Jean-Fabien Spitz, *L'amour de l'égalité. Essai sur la critique de l'égalitarisme républicain en France 1770-1830*, Paris, Vrin, 2000 ». Vol. 28, n° 2, p. 453-457.
- _____. « Laurent Jaffro (coord.), *Le sens moral. Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*, Paris, PUF, 2000 ». Vol. 28, n° 2, p. 450-453.
- _____. « Paolo Rossi, *Les philosophes et les machines, 1400-1700*, Paris, PUF, 1996 ». Vol. 25, n° 2, p. 304-306.

- _____. « Denis Kambouchner, *L'homme des passions*, Paris, Albin Michel, 1995 ». Vol. 24, n° 2, p. 440-442.
- _____. « Christian Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, 1993 ». Vol. 23, n° 2, p. 441-443.
- NADEAU, Robert. « François Duchesneau, *La physiologie des lumières. Empirisme, modèles et théories*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1982 ». Vol. 12, n° 1, p. 217-221.
- _____. « Guy H. Allard et Serge Lusignan (dir. publ.), *Les arts mécaniques au moyen âge. Cahiers d'études médiévales*, n° VII, Montréal : Bellarmin; Paris : Vrin, 1982 ». Vol. 11, n° 1, p. 206-209.
- _____. « William H. Dray, *Perspectives on History*, London, Routledge & Kegan Paul, Boston, Henley, 1980 ». Vol. 8, n° 2, p. 363-365.
- NÉRON, Pierre-Yves. « Kok-Chor Tan, *Toleration, Diversity and Global Justice*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2000 ». Vol. 30, n° 2, p. 475-479.
- NGUYEN, Vinh de. « Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992 ». Vol. 20, n° 2, p. 521-524.
- ONG-VAN-CUNG, Kim Sang. « Hans Jonas, *Le phénomène de la vie : vers une biologie philosophique*, trad. de D. Lories, Bruxelles, De Boeck Université, 2001 ». Vol. 29, n° 1, p. 150-153.
- PAGEAU Véronique. « Sophie de Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, suivies de *Lettres d'amour à Mailla Garat*, textes revus, présentés et annotés par Jean-Paul de Lagrave, Montréal, Presses de l'Université du Québec, Cahiers de recherches et théories ». Vol. 21, n° 1, p. 279-281.
- PANACCIO, Claude. « Claude Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et étude historique*, Montréal : Institut d'études médiévales; Paris : Vrin, 1988 ». Vol. 17, n° 2, p. 201-203.
- PAQUIN, Louis-Claude. « Chiara Crisciani et Claude Gagnon, *Alchimie et philosophie au moyen âge*, Montréal, l'Aurore/Univers, 1980 ». Vol. 8, n° 2, p. 356-357.
- PARADIS, André. « Josiane Boulad-Ayoub et autres, *Les épiphanies idéologiques. Théorie, idéologie, société*, Montréal, Dép. de philosophie de l'Université du Québec à Montréal, 1981 ». Vol. 9, n° 2, p. 362-363.
- PATAUT, Fabrice. « Daniel Laurier (dir.), *Essais sur le sens et la réalité*, Montréal : Bellarmin; Paris : Vrin, 1991 ». Vol. 22, n° 2, p. 523-532.
- PELLAND, Ginette. « Pierre Gravel, *Politiques, femmes, pouvoir. Éléments d'une théorie de l'otage (Essai sur le théâtre de Jean Racine)*, Montréal, Éditions VLB ». Vol. 19, n° 1, p. 139-141.
- PELLERIN, René. « Gilles Lane, *À quoi bon la philosophie ?* Longueuil, Le Préambule, 1982 ». Vol. 11, n° 1, p. 213-216.
- PICHÉ, Claude. « Jocelyn Benoist, *Kant et les limites de la synthèse : le sujet sensible*, Paris, PUF, 1996 ». Vol. 24, n° 2, p. 442-444.
- _____. « Béatrice Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'analytique transcendentale de la Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1993 ». Vol. 23, n° 2, p. 443-446.
- _____. « Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989 ». Vol. 20, n° 1, p. 222-224.
- _____. « Alain Bontat, *Heidegger*, Paris, PUF, 1989 ». Vol. 17, n° 2, p. 225-227.

- PINARD, Sylvain. « Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Éd. Pierre Belfond, 1991 ». Vol. 20, n° 1, p. 224-228.
- PLOURDE, Simonne. « Nicole Bonnet, *Immanence et transcendance chez Teilhard de Chardin*, préface d'André A. Devaux, Montréal : Bellarmin; Paris : Cerf, n° 11, 1987 ». Vol. 15, n° 2, p. 487-489.
- POAMÉ, Lazare M. « Gilbert Hottois, *De la renaissance à la postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, De Boeck Université, 1997 ». Vol. 24, n° 2, p. 444-446.
- PONCE, Véronica. « Marc Ereshesky, *The Poverty of the Linnaean Hierarchy : A Philosophical Study of Biological Taxonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 ». Vol. 31, n° 1, p. 271-275.
- PRAT, Sébastien. « Philip, Knee, *La parole incertaine : Montaigne en dialogue*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003 ». Vol. 31, n° 2, p. 446-450.
- QUIVIGER, Pascale. « Christian Saint-Germain, *Écrire sur la nuit blanche : l'éthique du livre chez Emmanuel Lévinas et Edmond Jabès*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1992 ». Vol. 21, n° 2, p. 627-631.
- RANGER, Philippe. « Josiane Boulad-Ayoub, *Vers une redéfinition matérialiste du concept de culture*, Montréal, Dép. de philosophie de l'Université du Québec à Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1987 ». Vol. 16, n° 2, p. 426-431.
- _____. « Machiavel, *Le Prince*, trad. et présentation de Gérard Allard, Sainte-Foy, Le Griffon d'argile, 1984 ». Vol. 16, n° 2, p. 422-426.
- _____. « Normand Lacharité, *Un modèle informationnel de la représentation : contribution aux théories du symbolique*, Montréal, Dép. de philosophie de l'Université du Québec à Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1987 ». Vol. 16, n° 2, p. 431-436.
- _____. « Jean-Paul Desbiens, *L'actuel et l'actualité*, Sainte-Foy, Le Griffon d'Argile, 1986 ». Vol. 14, n° 2, p. 451-454.
- RATTÉ, Michel. « Bruce Bégout, *La généalogie de la logique : Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000 ». Vol. 30, n° 2, p. 449-453.
- RENAULT, Marc. « Jean Theau, *Certitudes et questions de la raison philosophique*, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1985 ». Vol. 13, n° 2, p. 414-422.
- RIOUX, Bertrand. « Johannes B. Lotz, *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin*, trad. de l'all. par Philibert Secretan, Paris, PUF, 1988 ». Vol. 16, n° 2, p. 418-422.
- RIOUX-BEAULNE, Mitia. « Marc Crépon, *Le malin génie des langues. Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig*, Paris, Vrin, 2000 ». Vol. 28, n° 2, p. 457-461.
- ROBERT, Serge. « Jean Leroux, *La sémantique dans les sciences physiques*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1988 ». Vol. 16, n° 1, p. 230-234.
- _____. « Georges Héral, *La philosophie comme pan-physique. La philosophie des sciences de A. N. Whitehead*, Montréal, Éd. Bellarmin, 1979 ». Vol. 10, n° 1, p. 186-188.
- ROSE, Aimé-Pierre. « M. Gagnon et G. Legault (dir.), *Philosophie et éducation*, Cahiers de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences, n° 19, 1984 ». Vol. 13, n° 2, p. 408-414.
- ROSS, Don. « Michel Seymour, *Pensée, langage et communauté. Une perspective anti-individualiste*, Montréal : Bellarmin; Paris : Vrin ». Vol. 24, n° 1, p. 213-217.

- _____. « Serge Robert, *Les mécanismes de la découverte scientifique*, Ottawa, Presses universitaires d'Ottawa, 1993 ». Vol. 23, n° 1, p. 204-210.
- ROY, Manuel. « Christian Klotz, *Selbstbewußtsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo*, Philosophische Abhandlungen (vol. 84), Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2002 ». Vol. 30, n° 2, p. 470-473.
- _____. « Jean-François Goubet, *Fichte et la philosophie transcendante comme science. Étude sur la naissance de la première Doctrine de la Science (1793-1796)*, Paris, L'Harmattan, 2002 ». Vol. 30, n° 2, p. 473-475.
- _____. « F. W. J. Schelling, *Exposition de mon système de la philosophie et Sur le vrai concept de la philosophie de la nature*, suivi de J. G. Fichte, *Sur l'exposition du système de l'identité de Schelling*, trad. et prés. par E. Cattin, Paris, Vrin, 2000 ». Vol. 29, n° 1, p. 155-157.
- _____. « Jean-Christophe Goddard, *La philosophie fichtéenne de la vie : le transcendantal et le pathologique*, Paris, Vrin, 1999 ». Vol. 29, n° 1, p. 153-155.
- _____. « Jean-Christophe Goddard (coord.), *Fichte : le moi et la liberté*, Paris, PUF, 2000 ». Vol. 28, n° 2, p. 461-466.
- _____. « Violetta L. Waibel, *Hölderlin und Fichte 1794-1800*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2000 ». Vol. 28, n° 1, p. 233-235.
- ROY, Yves. « Gilles Lane, *Pouvoir, justice et non-mépris*, Montréal, Éditions VLB, 1989 ». Vol. 16, n° 2, p. 405-407.
- RUELLAND, Jacques G. « Claude Paris, *La liberté. Libre volonté et maîtrise de soi*, Québec, Éd. C.G., 1988 ». Vol. 17, n° 2, p. 227-228.
- _____. « Claude Paris, *Le discours religieux. Une réflexion*, Québec, Éd. C.G., 1988 ». Vol. 17, n° 2, p. 228-229.
- _____. « Lizette Jalbert et Lucille Beaudry (dir.), *Les métamorphoses de la pensée libérale, sur le néo-libéralisme actuel*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1987 ». Vol. 17, n° 1, p. 162-163.
- _____. « Louise Poissant, *Machinations*, Montréal, Société d'Esthétique du Québec, 1989 ». Vol. 17, n° 1, p. 161-162.
- _____. « Luc Chartrand, Raymond Duchesne et Yves Gingras, *Histoire des sciences au Québec*, Montréal, Boréal, 1987 ». Vol. 15, n° 2, p. 483-484.
- _____. « Guy Lafrance (dir.), *Gaston Bachelard. Profils épistémologiques*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1987 ». Vol. 15, n° 2, p. 484-486.
- _____. « Michel Germain, *L'intelligence artificieuse*, Montréal, L'Hexagone, 1986 ». Vol. 14, n° 2, p. 442-444.
- _____. « Danielle Blondeau (dir.), *De l'éthique à la bioéthique : repères en soins infirmiers*, Chicoutimi, Éd. Gaëtan Morin, 1986 ». Vol. 14, n° 2, p. 440-442.
- _____. « Gérard Raulet, *Humanisation de la nature, naturalisation de l'homme. Ernst Bloch ou le projet d'une autre rationalité*, Paris, Klincksieck, 1982 ». Vol. 11, n° 1, p. 210-212.
- _____. *La petite revue de philosophie*, vol. 8, n° 1, (aut. 1986) ». Vol. 14, n° 2, p. 450-451.
- SAINT-ARNAUD, Jocelyne. « *Avortement Oui/Non*, propos recueillis par Michel Burviana, Québec, Humanitas, 1988 ». Vol. 17, n° 2, p. 229-232.
- SAUVÉ, Denis. « Brian McGuinness, *Wittgenstein. Les années de jeunesse : 1889-1921*, trad. de Yvonne Tenenbaum, Paris, Seuil, 1991 ». Vol. 20, n° 2, p. 518-519.

- SEYMOUR, Michel. « Donald Davidson, *Actions et événements*, trad. de l'américain par Pascal Engel, Paris, PUF, 1993 ». « Donald Davidson, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, trad. de l'américain par Pascal Engel, Nîmes, Éd. Jacqueline Chambon, 1993 ». Vol. 22, n° 2, p. 532-540.
- SHEARSON, A. « Jean Grondin, *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, Paris, Vrin, 1989 ». Vol. 22, n° 2, p. 540-544.
- SIMARD, Jean-Claude. « Yvan Lamonde et Claude Lorin, *Louis-Joseph Papineau. Un demi-siècle de combats. Choix de textes et présentation*, Montréal, Fidès, 1998 ». Vol. 29, n° 1, p. 167-170.
- _____. « Yves Gingras, Peter Keating et Camille Limoges, *Du scribe au savant. Les porteurs du savoir de l'Antiquité à la révolution industrielle*, Montréal, Boréal, 1999 ». Vol. 28, n° 2, p. 466-469.
- _____. « Laurent-Michel Vacher, *Découvrons la philosophie avec François Hertel*, Montréal, Liber, 1995. Vol. 26, n° 2, p. 383-386.
- _____. « En collaboration, *Le phénomène IXE-13*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1984. Vol. 14, n° 1, p. 208-213.
- _____. « Alexis Klimov, *Éloge de l'homme inutile*, Québec, Éd. du Beffroi, 1983; *Diversions. Huit opérations poétiques pour une stratégie métaphysique*, Québec, Éd. du Beffroi, 1983; *Veilleurs de nuit*, Québec, Éd. du Beffroi, 1984 ». Vol. 12, n° 2, p. 445-451.
- SIMARD, Yvon. « G. Bouchard, L. Giroux et G. Leclerc, *L'utopie aujourd'hui*, Les Presses de l'Université de Montréal/Éd. de l'Université de Sherbrooke, 1985 ». Vol. 13, n° 2, p. 422-429.
- SOSOE, Lukas K. « Hannah Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, suivi de deux essais interprétatifs par Ronald Beiner et Myriam Revault d'Allonnes, Paris, Seuil, 1991 ». Vol. 22, n° 1, p. 187-190.
- _____. « Guy Bourgeault, *L'éthique et le droit face aux nouvelles technologies biomédicales*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1990 ». Vol. 21, n° 1, p. 282-289.
- SOUZA Melo, Candida JACI DE. « Josette Lanteigne, *La question du jugement ?*, Paris, L'Harmattan, 1993 ». Vol. 23, n° 1, p. 193-196.
- STROUD, Sarah. « Ruwen Ogien (dir.), *Le réalisme moral*, Paris, PUF, 1999 ». Vol. 28, n° 1, p. 219-223.
- TALIN, Christian. « Lygia Négrier-Dormont et Stamatios Tzitzis, *Criminologie de l'acte et philosophie pénale. De l'ontologie criminelle des Anciens à la victimologie appliquée des Modernes*, préface de H.-A. Schwartz-Liebermann von Wahlendorf, postface de George C. Christie, Paris, Litec, 1994 ». Vol. 24, n° 1, p. 203-206.
- STAMATIOS Tzitzis, *La philosophie pénale*, Paris, PUF, 1996 ». Vol. 24, n° 1, p. 206-208.
- TAVAGLIONE, Nicolas. « Bertrand, Russell, *Le pouvoir*, trad. de l'anglais par Michel Parmentier, Québec, Les Presses de l'Université Laval et les Éditions Syllapse, 2003 ». Vol. 31, n° 2, p. 436-439.
- TCHAO, Joseph. « Charles Murin, *Nietzsche problème, généalogie d'une pensée*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1979 ». Vol. 8, n° 2, p. 352-355.
- TEYSSEIRE, Daniel. « Jacques Piquemal, *Essais et leçons d'histoire de la médecine et de la biologie*, préf. de Georges Canguilhem, Paris, PUF, 1993 ». Vol. 23, n° 1, p. 201-204.
- THÉRIAULT, Mélissa. « Roger Pouivet, *L'œuvre d'art à l'âge de sa mondialisation. Un essai d'ontologie de l'art de masse*, Bruxelles, La Lettre volée, 2003 ». Vol. 31, n° 1, p. 258-261.

- TOURNIER, François. « Gilbert Hottois, *Penser la logique. Une introduction technique, théorique et philosophique à la logique formelle*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1990 ». Vol. 21, n° 2, p. 631-636.
- _____. « Jacques G. Ruelland, *De l'épistémologie à la politique. La philosophie de l'histoire de K. R. Popper*, Paris, PUF, 1991 ». Vol. 21, n° 2, p. 636-640.
- _____. « Jacques Croteau, *L'homme : sujet ou objet ? Prolégomènes philosophiques à une psychologie scientifico-humaniste*, Montréal : Bellarmin; Paris : Desclée, 1981 ». Vol. 9, n° 2, p. 351-354.
- _____. « Guy Massicotte, *L'histoire problème. La méthode de Lucien Febvre*, St-Hyacinthe : Edisem; Paris : Maloine, 1981 ». Vol. 8, n° 2, p. 360-362.
- TREMBLAY, Robert. « Nicole Everaert-Desmedt, *Le processus interprétatif. Introduction à la sémiotique de Ch. S. Peirce*, Liège, Pierre Mardaga éditeur, 1990 ». Vol. 18, n° 2, p. 195-197.
- TURGEON, Marc. « Pierre Macherey, *À quoi pense la littérature ? Exercices de philosophie littéraire*, Paris, PUF, 1990 ». Vol. 18, n° 2, p. 182-183.
- _____. « Guy Bouchard, *Le procès de la métaphore*, Montréal, Hurtubise, 1984 ». Vol. 12, n° 1, p. 236-241.
- _____. « Jacques Derrida, *L'oreille de l'autre (otobiographies, transferts, traductions)*, textes et débats avec Jacques Derrida, sous la dir. de Claude Lévesque et Christie V. McDonald, Montréal, Éditions VLB, 1982 ». Vol. 10, n° 1, p. 182-186.
- _____. « Marc Chabot, *Chroniques masculines*, Québec, Éditions Pantoute, 1981 ». Vol. 9, n° 2, p. 344-347.
- TURMEL, Patrick. « Engin F. Isin, *Being Political. Genealogies of Citizenship*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002 ». Vol. 30, n° 1, p. 285-289.
- VALEVIIUS, Andrius. « Alban Urbanas, *La notion d'accident chez Aristote*, Montréal, Bellarmin, 1988 ». Vol. 17, n° 1, p. 159-160.
- VALLÉE, Richard. « Pascal Engel, *Lire Davidson. Interprétation et holisme*, Paris, l'Éclat, 1994 ». Vol. 23, n° 2, p. 464-467.
- _____. « Steven Davis (dir.), *Pragmatics. A reader*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1991. Vol. 19, n° 1, p. 157-162.
- VEILLETTE, Claude. « Claude Piché, *Kant et ses épigones. Le jugement critique en appel*, Paris, Vrin, 1995 ». Vol. 26, n° 2, p. 392-395.
- VIDRICAIRE, André. « Émile Chrétien, *Le Québec philosophique*, Montréal, McGraw-Hill, 1991 ». Vol. 20, n° 2, p. 519-521.
- _____. « P. Wyczynski, F. Gallays et S. Simard (dir.), *L'essai et la prose d'idées au Québec*, t. VI, publié par le Centre de recherche en civilisation canadienne-française de l'Université d'Ottawa, Montréal, Fides, 1985 ». Vol. 15, n° 1, p. 230-234.
- _____. « Jean-Louis Allard, *L'éducation à la liberté, ou la philosophie de l'éducation de Jacques Maritain*, Ottawa : Éd. de l'Université d'Ottawa; Grenoble : Presses de l'Université de Grenoble, 1978 ». Vol. 8, n° 1, p. 206-208.
- VIGNEAULT, Luc. « Julia Kristeva, *Le génie féminin : Hannah Arendt*, Paris, Fayard, 1999 ». Vol. 30, n° 2, p. 461-465.
- VOLANT, Éric. « René Pellerin, *Théories et pratiques de la désaliénation*, Montréal, L'Hexagone, 1983 ». Vol. 13, n° 1, p. 195-198.

- WEINSTOCK, Daniel Marc. « Otfried Höffe, *Principes du droit*, trad. de Jean-Christophe Merle, Paris, Cerf, 1993 ». Vol. 23, n° 1, p. 196-198.
- _____. « Jocelyne Couture (dir.), *Éthique et rationalité*, Liège, Éditions Pierre Mardaga, 1992 ». Vol. 22, n° 1, p. 190-194.
- _____. « Allen Buchanan, *Secession : The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Boulder, Westview Press, 1991 ». Vol. 20, n° 1, p. 228-231.
- _____. « Bernard Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, trad. de Marie-Anne Lescourret, Paris, Gallimard, 1990 ». Vol. 20, n° 1, p. 232-235.
- ZANINETTI, Andrea. « Christian Lazzeri, *Spinoza, puissance et impuissance de la raison*, Paris, PUF, 1999 ». Vol. 28, n° 2, p. 469-471.

Interventions

- ARMOUR, Leslie. « Religion et philosophie au Québec et au Canada anglais ». Vol. 9, n° 2, p. 307-316.
- ATLAN, Henri. « Rationalité scientifique et rationalité du mythe ». Vol. 22, n° 2, p. 265-280.
- BÉDARD, Michel. « Philosophie et culture générale ». Vol. 5, n° 2, p. 381-396.
- BOUET, Jacques. « La définition de la simultanéité pour des corps en mouvements rectilignes et pour ceux en mouvements circulaires ». Vol. 24, n° 2, p. 341-344.
- BOULAD-AYOUB, Josiane. « De David et Jean-Jacques à Jean et à Jacques. Un échange inconnu entre Hume et Rousseau ». Vol. 23, n° 1, p. 151-161.
- _____. « Présentation ». Présentation de l'intervention « Interdictions philosophiques ». Vol. 5, n° 1, p. 179-180.
- BRAYBROOKE, David. « À la recherche d'une justice de structure au Nouveau-Brunswick ». Vol. 3, n° 1, p. 123-129.
- BRODEU, Jean-Paul. « Se taire, dit-il ? ». Vol. 6, n° 1, p. 201-207.
- _____. « Sur les justifications de la philosophie institutionnalisée ». Vol. 3, n° 1, p. 109-122.
- BUNGE, Mario. « Culture et inculture ». Vol. 13, n° 2, p. 347-351.
- CAUCHY, Venant. « Entretien avec Monsieur Venant Cauchy ». Entretien mené par Émile Chrétien. Vol. 17, n° 1, p. 127-141.
- CHABOT, Marc. « Roger Savoie, *Le philosophe chat ou les ruses du désir*, Montréal, Quinze/Prose exacte, 1980 ». Vol. 8, n° 1, p. 185-196.
- CHAMPAGNE, René. « Texte à plusieurs voix autour d'un livre ou les suites d'une table ronde sur *Le singulier* de Marc Renault ». Vol. 10, n° 1, p. 127-151.
- CHANDLER, Tertius. « À propos de Moïse : deux notes de recherche ». Vol. 22, n° 2, p. 297-299.
- CHARETTE, Léon. « Texte à plusieurs voix autour d'un livre ou les suites d'une table ronde sur *Le singulier* de Marc Renault ». Vol. 10, n° 1, p. 127-151.
- _____. « L'idéologie dans l'éducation ». Vol. 3, n° 2, p. 289-297.
- CHRÉTIEN, Émile. « Entretien avec Monsieur Venant Cauchy ». Vol. 17, n° 1, p. 127-141.

- COLLIN, Claude. « Critique d'une critique ». Réponse au compte rendu critique de Louise Marcil-Lacoste : « L'expérience philosophique ». Vol. 8, n° 1, p. 149-166.
- CÔTÉ, Marcel, et Gilles PARADIS. « Les dictionnaires généraux de philosophie en langue française ». Vol. 23, n° 2, p. 341-358.
- COUTURE, Jocelyne. « À quoi servent les faits normatifs ? ». À propos de « L'autonomie de la morale » de Charles Larmore. Vol. 24, n° 2, p. 329-335.
- COUTURIER, Fernand. « Le pays de la culture ». Vol. 5, n° 1, p. 195-199.
- D'HONDT, Jacques. « Utopie et liberté ». Vol. 1, n° 2, p. 141-156.
- DAOUST, Jean-Guy. « Endoctrinement et politisation dans l'enseignement de la philosophie ou d'un faux problème ». Vol. 3, n° 1, p. 94-101.
- DESJARDINS, Pierre. « Les loteries nationales : une exploitation malheureuse ? » Vol. 12, n° 1, p. 191-196.
- DREVET, Patrick. « Le parvis du temple ». Vol. 22, n° 1, p. 95-102.
- _____. « La parole risquée ». Vol. 22, n° 1, p. 103-115.
- _____. « Le désir de dire ». Vol. 21, n° 2, p. 549-561.
- DUCHARME, Léonard. « Morale objective et loi naturelle ». Vol. 4, n° 1, p. 102-109.
- DUCHESNEAU, François. Discours prononcé à l'occasion de la remise du prix André Laurendeau 1992. Vol. 21, n° 1, p. 191-195.
- _____. « Figures de l'empirisme ». Discours de réception à la Société royale du Canada. Précédé d'une courte présentation par Josiane Boulad-Ayoub. Vol. 12, n° 2, p. 411-420.
- EYNDE, Laurent Van. « De l'*Action painting* à la mort de l'art : à propos de Jackson Pollock ». Vol. 22, n° 2, p. 281-296.
- FORSTER, Jean-Paul. « Avec les yeux d'un étranger : *Les lettres d'un Persan* de George Lyttleton ». Vol. 23, n° 1, p. 139-149.
- GAUTHIER Yvon. « Réplique à Pierre Raymond ». Vol. 5, n° 1, p. 192-194.
- GODIN, Christian. « L'encyclopédisme hors d'Europe ». Vol. 23, n° 2, p. 359-369.
- GODIN, Guy. « Pour un bilan culturel du Nouveau Monde ». Vol. 11, n° 1, p. 185-190.
- GUÉRIN, Michel. « Le concept topoïétique ». Vol. 24, n° 1, p. 127-140.
- HOUDE, Roland. « Genre et tendances. L'essai : sous-ensemble d'un ensemble ». Vol. 10, n° 2, p. 403-407.
- _____. « La référence n'est pas à l'index (saint Thomas aujourd'hui) ». Vol. 6, n° 2, p. 341-346.
- IMLAY, Robert. « Texte à plusieurs voix autour d'un livre ou les suites d'une table ronde sur *Le singulier* de Marc Renault ». Vol. 10, n° 1, p. 127-151.
- JANICAUD, Dominique. « Le temps de la nature et la mesure du temps ». Vol. 23, n° 2, p. 327-339.
- JOOS, Ernest. « Le fondement de la morale et l'enseignement de la morale ». Vol. 4, n° 1, p. 117-125.
- KERWIN, Larkin. « Les contributions de la science à la philosophie au xx^e siècle ». Vol. 16, n° 1, p. 149-161.
- KLIBANSKY, Raymond. « L'université allemande dans les années trente : notes autobiographiques ». Vol. 18, n° 2, p. 139-157.
- LARMORE, Charles. « L'autonomie de la morale ». Vol. 24, n° 2, p. 313-328.

- LECOURT, Dominique. « Les nouvelles philosophies de la nature ». Vol. 20, n° 1, p. 159-176.
- LEGAULT, Georges A. « L'université et la crise "comptable" ». Vol. 9, n° 2, p. 317-336.
- _____. « La rhétorique des discours sur l'indépendance : l'argumentation historique ». Vol. 7, n° 1, p. 101-130.
- _____. « Législation et droits de l'homme ». Vol. 2, n° 2, p. 342-354.
- LEROUX, Georges. « Modernité des Grecs. L'importance de la pensée grecque et les raisons de l'enseigner dans le programme collégial de philosophie ». Vol. 24, n° 1, p. 141-160.
- _____. « Expérience, communauté, institution. Réflexion sur la spécialisation de l'éducation morale au primaire ». Vol. 14, n° 2, p. 413-423.
- _____. « La recherche et le comité de déontologie à l'université ». Vol. 5, n° 1, p. 200-208.
- LIPMAN, Matthew. « Entrevue avec M. Matthew Lipman ». Vol. 12, n° 2, p. 393-409.
- MARCIL-LACOSTE, Louise. « Du sens commun à l'égalité ». Discours de réception à la Société royale du Canada. Vol. 15, n° 2, p. 453-464.
- _____. « Le monopole confessionnaliste dans son rapport avec sa réflexion sur l'éthique. » Vol. 4, n° 1, p. 125-136.
- _____. « Quand l'État devient philosophe ». Vol. 2, n° 2, p. 354-363.
- MARGOLIS, Joseph. « Pour réhabiliter la notion d'incorporation des entités culturelles : réponse à Dale Jacquette ». Vol. 13, n° 2, p. 333-343.
- MEUNIER, Jean-Guy. « Le livre blanc de "la politique québécoise du développement culturel". Esquisse critique d'une philosophie de la culture ». Vol. 6, n° 2, p. 347-360.
- MORIN, Serge J. « Sur l'injustice de structure ». Vol. 1, n° 1, p. 171-192.
- NADEAU, Robert. « Contre le scientisme. Pour l'ouverture d'un nouveau front ». Vol. 13, n° 2, p. 353-368.
- _____. « Hommage à Hugues Leblanc, philosophe logicien ». Vol. 13, n° 1, p. 131-145.
- _____. « Présentation ». Présentation de l'intervention « L'enseignement de la morale et la question de ses fondements ». Vol. 4, n° 1, p. 101.
- _____. « L'enseignement de la morale dans une perspective relativiste ». Vol. 4, n° 1, p. 109-117.
- _____. « Présentation ». Présentation de l'intervention « La philosophie institutionnelle : critique et/ou idéologie ? ». Vol. 3, n° 1, p. 93.
- _____. « Présentation ». Présentation de la série d'interventions « Autour de la loi 50 ». Vol. 2, n° 2, p. 341-342.
- NIELSEN, Kai. « La longue marche à travers les institutions : de Wittgenstein à Marx ». Vol. 13, n° 1, p. 113-129.
- NORCIA, Vincent Di. « Le fédéralisme, l'État, et la démocratie ». Vol. 8, n° 1, p. 167-184.
- O'NEAL, John. « Le *continuum* corps-esprit et l'économie de notre être selon Bonnet ». Vol. 19, n° 1, p. 87-111.
- PANACCIO, Claude. « La responsabilité de la clarté ». Vol. 14, n° 1, p. 175-181.
- _____. « Le projet de loi 50 et la place des droits de l'homme dans le système juridique ». Vol. 2, n° 2, p. 364-375.
- PARADIS, Gilles. « La documentation en philosophie : bibliographies courantes ». Vol. 6, n° 1, p. 177-199.

- PARADIS, Gilles, et Marcel CÔTÉ. « Les dictionnaires généraux de philosophie en langue française ». Vol. 23, n° 2, p. 341-358.
- PATRY, Marcel. « La fonction critique de l'université ». Vol. 2, n° 1, p. 155-167.
- PELLERIN, René. « Réflexion et responsabilités sociales ». Vol. 5, n° 2, p. 397-416.
- PESTIEAU, Joseph. « Quel développement et pour qui ? ». Vol. 16, n° 2, p. 327-346.
- PETIT, Jean-Claude. « La traduction française d'un ouvrage de H. G. Gadamer, *Warheit und Methode* ». Vol. 10, n° 1, p. 153-155.
- POAMÉ, Lazare Marcelin. « Regard sur la philosophie de la technique en Allemagne ». Vol. 21, n° 1, p. 197-211.
- POULIN, Richard. « Savoir et croire. Sur le Pen et autres menus détails ». Vol. 16, n° 2, p. 359-371.
- PROULX, Jean. « Par-delà l'idéologie et le soupçon : l'authenticité intellectuelle ». Vol. 3, n° 1, p. 101-109.
- PRUCHE, Benoît. « Discussion ». Contribution à l'intervention « L'enseignement de la morale et la question de ses fondements ». Vol. 4, n° 1, p. 136-137.
- RAULET, Gérard. « L'appel de l'histoire. La théorie critique de l'école de Francfort face au contexte français ». Vol. 9, n° 1, p. 163-174.
- RAYMOND, Pierre. « Les "Interdictions philosophiques" ». Vol. 5, n° 1, p. 181-188.
- _____. « Réponse à Yvon Gauthier ». Vol. 5, n° 1, p. 189-191.
- RENAULT, Marc. « Texte à plusieurs voix autour d'un livre ou les suites d'une table ronde sur *Le singulier* de Marc Renault ». Vol. 10, n° 1, p. 127-151.
- SERRES, Michel. « L'anthropologie des sciences : un programme pour la philosophie ? » Entrevue avec Michel Serres, 8 octobre 1986. Vol. 14, n° 1, p. 147-171.
- SOSOE, Lukas K. « Autonomie de la morale ou morale de l'autonomie ». Vol. 24, n° 2, p. 337-339.
- TALIN, Christian. « De l'infanticide en Chine au XVIII^e siècle. Considérations sur les facteurs sociaux ». Vol. 24, n° 1, p. 91-125.
- TEYSSEIRE, Daniel. « Le poète, le pédagogue et le républicain : Ginguéné au service de l'institution publique ». Vol. 22, n° 1, p. 117-135.
- VILLEMAIRE, Luc. « Paul Nizan, *Les chiens de garde*, Paris, François Maspero, 1932 ». Vol. 11, n° 1, p. 175-184.
- VOHO Sahi, A. « Entre figures de la philosophie : réflexion sur les *Figures de la philosophie québécoise* ». Vol. 16, n° 2, p. 347-358.

Tables rondes

- BOI, Luciano. « La géométrie : clef du réel ? Pensée de l'espace et philosophie des mathématiques ». Vol. 24, n° 2, p. 389-430.
- _____. « Leibniz sur l'espace, le continu et la substance : mathématique, physique et métaphysique ». Vol. 22, n° 2, p. 407-436.
- BOULAD-AYOUB, Josiane. « Les récurrences du platonisme chez Descartes ». Vol. 23, n° 2, p. 405-415.

- CHARBONNEAU, Louis. « Quelques réflexions sur Descartes et les mathématiques ». Vol. 22, n° 2, p. 353-369.
- DUCHESNEAU, François. « Le modèle du vivant dans la physique cartésienne ». Table ronde sur « Descartes : le quatrième centenaire ». Vol. 23, n° 2, p. 389-404.
- _____. « La dynamique de Leibniz entre mathématiques et métaphysique. Réplique à Yves Gingras et à Luciano Boi ». Vol. 22, n° 2, p. 437-463.
- DUMOUCHEL, Daniel. « Descartes : discours et méthode ». Vol. 23, n° 2, p. 373-387.
- GAGNON, Maurice. « Métaphysique, théorie scientifique et expérience chez Descartes : ambiguïtés et difficultés ». Vol. 22, n° 2, p. 371-383.
- GAUTHIER, Yvon. « Commentaire de *A Model of the Universe* de Storrs McCall ». Vol. 22, n° 2, p. 481-487.
- GINGRAS, Yves. « La dynamique de Leibniz : métaphysique et substantialisme ». Vol. 22, n° 2, p. 395-405.
- GOMBAY, André. « Nous entrerons dans la carrière ». Vol. 22, n° 2, p. 345-351.
- MACHILDON, Louis. « Le modèle de l'univers de Storrs McCall ». Vol. 22, n° 2, p. 473-480.
- MCCALL, Storrs. « Réponse à Yvon Gauthier, Louis Machildon et Serge Robert ». Vol. 22, n° 2, p. 489-503.
- MICHEL, Alain. « Espace et intelligibilité mathématiques : sur le problème mathématique de l'espace ». Vol. 24, n° 2, p. 349-366.
- MOYAL, Georges J. D. « L'hypothèse du rêve et les vérités de la raison ». Vol. 23, n° 2, p. 417-425.
- NADEAU, Robert. « Présentation ». Table ronde sur « Le problème mathématique de l'espace ». Vol. 24, n° 2, p. 345-347.
- _____. « La philosophie des sciences au Québec : introduction ». Table ronde sur « La philosophie des sciences au Québec ». Vol. 22, n° 2, p. 337-341.
- PETITOT, Jean. « Philosophie transcendantale et objectivité physique ». Vol. 24, n° 2, p. 367-388.
- ROBERT, Serge. « Le dualisme ontologique de Storrs McCall ». Vol. 22, n° 2, p. 467-472.
- SHEA, William. « En guise de réponse à mes amis ». Vol. 22, n° 2, p. 385-392.

Bulletins

- CLOUTIER, Yvan. *Sartriana québécoise : chronologie, bibliographie et médiagraphie commentées*. Vol. 16, n° 2, p. 373-393.
- GARCEAU, Benoît. *La philosophie analytique de la religion : contribution canadienne (1970-1975)*. Vol. 2, n° 2, p. 301-339.
- GIROUX, Laurent. *Colloque sur « La philosophie de l'histoire et la pratique historique aujourd'hui », à l'Université d'Ottawa, du 18 au 20 avril 1980*. Compte rendu du colloque. Vol. 7, n° 2, p. 383-402.
- HÉBERT, Robert. *Introduction à l'histoire du concept de réflexion : position d'une recherche et matériaux bibliographiques*. Vol. 2, n° 1, p. 131-153.
- KING-FARLOW, John. *L'immutabilité du Dieu biblique et du Deus Thomisticus*. Réponse à Benoît Garceau. Vol. 3, n° 2, p. 285-288.

- LABERGE, Pierre. *Dix années d'études canadokantiennes (1968-1978)*. Vol. 5, n° 2, p. 331-380.
- LAFRANCE, Yvon. *Les études platoniciennes : contribution canadienne (1970-1977)*. Vol. 4, n° 1, p. 51-99.
- LAMONDE, Yvan. *L'histoire de la philosophie au Canada français (de 1920 à nos jours) : Sources et thèmes de recherche*. Vol. 6, n° 2, p. 327-339.
- LANDRY, Albert M. *La pensée philosophique médiévale : contribution canadienne (1960-1973)*. Vol. 1, n° 2, p. 111-139.
- LATRAVERSE, François. *Les études wittgensteiniennes au Canada : état de la recherche, 1970-1984*. Vol. 12, n° 1, p. 197-209.
- MARCIL-LACOSTE, Louise. *L'essai en philosophie : problématique pour l'établissement d'un corpus*. Vol. 13, n° 1, p. 65-111.
- MCKINNON, Alastair. *Les études kierkegaardiennes au Canada*. Vol. 9, n° 1, p. 147-161.
- PLOURDE, Simonne. *Présence de la pensée de Gabriel Marcel au Canada (1940-1978)*. Vol. 6, n° 1, p. 147-173.

Frédéric Tremblay
Université du Québec à Montréal