

Philosophiques

philosophiques

Hölderlin et Kant La théodicée tacite d'*Hypérion*

Thomas Windisch

Volume 48, numéro 2, automne 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1085668ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1085668ar>

[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

Windisch, T. (2021). Hölderlin et Kant : la théodicée tacite d'*Hypérion*. *Philosophiques*, 48(2), 195–221. <https://doi.org/10.7202/1085668ar>

Résumé de l'article

Problème fondamental de la tradition philosophique occidentale, la justification de l'existence du mal dans le monde est un thème inépuisable pour le philosophe. Particulièrement d'actualité au moment où les effets directs et indirects de la pandémie mondiale de COVID-19 n'épargnent personne, la forme de ce questionnement a évolué au fil des révolutions philosophiques. Le présent article tente de se replacer à la fin du XVIII^e siècle pour prolonger la parole du poète Friedrich Hölderlin à partir d'une réinterprétation du mal kantien. En adoptant une perspective à la fois philosophique et littéraire, il est possible de démontrer comment le concept d'unité, compris à l'aune du Beau, se révèle en tant que cause irrémédiable, mais justifiée, du mal vécu par l'humain. À partir de son roman *Hypérion*, Hölderlin nous proposerait une théodicée tacite qui, sans renier les critères épistémologiques de la philosophie kantienne, lui échapperait, autant qu'à toute justification exclusivement philosophique de l'existence du mal tentée depuis la modernité.

Hölderlin et Kant

La théodicée tacite d'*Hypérion*

THOMAS WINDISCH

Chaire de recherche Droit, Religion et Laïcité
Université de Sherbrooke

RÉSUMÉ — Problème fondamental de la tradition philosophique occidentale, la justification de l'existence du mal dans le monde est un thème inépuisable pour le philosophe. Particulièrement d'actualité au moment où les effets directs et indirects de la pandémie mondiale de COVID-19 n'épargnent personne, la forme de ce questionnement a évolué au fil des révolutions philosophiques. Le présent article tente de se replacer à la fin du XVIII^e siècle pour prolonger la parole du poète Friedrich Hölderlin à partir d'une réinterprétation du mal kantien. En adoptant une perspective à la fois philosophique et littéraire, il est possible de démontrer comment le concept d'unité, compris à l'aune du Beau, se révèle en tant que cause irrémédiable, mais justifiée, du mal vécu par l'humain. À partir de son roman *Hypérion*, Hölderlin nous proposerait une théodicée tacite qui, sans renier les critères épistémologiques de la philosophie kantienne, lui échapperait, autant qu'à toute justification exclusivement philosophique de l'existence du mal tentée depuis la modernité.

MOTS CLÉS: Hölderlin, *Hypérion*, théodicée, unité, disharmonie, poésie

ABSTRACT — A fundamental problem of the Western philosophical tradition, the justification for the existence of evil in the world is an inexhaustible theme for the philosopher. Particularly topical at a time when the direct and indirect effects of the global COVID-19 pandemic are sparing no one, the form of this questioning has evolved over the course of philosophical revolutions. This article attempts to look back at the end of the 18th century to extend the words of the poet Friedrich Hölderlin from a reinterpretation of the Kantian's perspective on evil and suffering. By adopting a perspective that is both philosophical and literary, it is possible to demonstrate how the concept of unity, understood in the light of Beauty, reveals itself as an irremediable, but justified, cause of suffering experienced by humans. From his novel *Hyperion*, Hölderlin would offer us a tacit theodicy which, without denying the epistemological criteria of Kantian philosophy, would rather slip from it, as well as from any exclusively philosophical justification for the existence of evil and suffering attempted since modernity.

KEYWORDS: Hölderlin, *Hyperion*, theodicy, unity, disharmony, poetry

I. (Re)penser le mal avec Hölderlin

Avec la COVID-19 qui altère substantiellement les conditions de la vie humaine depuis plus d'un an, plusieurs questions urgentes surgissent, notamment celles qui concernent la vaccination et la gestion des milieux hospitaliers. Dans ces circonstances, une des plus anciennes questions philosophiques, celle de la justification du mal dans le monde, s'avère particulièrement

rement *actuelle*. Il est intéressant d'aborder une question marquante, remontant au *Livre de Job*, qui demeure pertinente à notre époque. Confinement, couvre-feu, décès, délais hospitaliers, isolement; pourquoi ces maux? Si, dans la tradition philosophique, plusieurs ont tenté d'expliquer et de justifier l'existence du mal, le présent article tente de se replacer à la fin du XVIII^e siècle pour prolonger la parole de l'allemand Friedrich Hölderlin et démontrer comment elle a pu échapper au système kantien. Poète des poètes, Hölderlin aura donné à la poésie un fort penchant philosophique dans sa quête d'une pensée poétique de la condition humaine. Afin d'entretenir un dialogue philosophique avec son œuvre, il faut s'en saisir en philosophe *et* en poète, en admettant cette conjonction interdisciplinaire entre philosophie et littérature. Le terme *théodicée*, désignant l'exercice de justification du mal par la défense de la cause de Dieu et qu'on attribue à Leibniz, sera ici utilisé largement pour désigner l'exercice, assumé ou non, d'explication et de justification du mal. Le criticisme kantien sera désigné en tant que moment décisif dans la pensée de la théodicée. Ce moment mérite un approfondissement afin d'analyser la façon dont Hölderlin, sans tenter une théodicée en bonne et due forme, fournit une solution de rechange aux explications apportées au problème du mal. Pour ce faire, son roman *Hypérion* sera étudié en rapport avec la pensée kantienne.

A) *Le tournant kantien de la théodicée*

Alors que la métaphysique moderne investit des concepts abstraits tels que celui de « Dieu » ou de « liberté », leur connaissance demeure spéculative. Cela transparaît dans les théodicées modernes des systèmes monistes, désignant Dieu en tant que cause unique du monde, dont la thèse leibnizienne fut l'une des plus systématiques. Basée sur le *principe du meilleur*, elle postule que Dieu, substance nécessaire, éternelle et intelligente, détermine le meilleur monde parmi un choix infini de mondes possibles, mais pour exister, un tel monde *doit* contenir du mal, et ce mal est une privation, il consiste en ce que la cause efficiente ne fait point¹. Sans entrer dans la théodicée de Leibniz, on en retient le développement métaphysique probabiliste rigoureux, débouchant sur trois types de mal matériel. Le premier, le mal métaphysique, correspond à l'imperfection originale constitutive de la créature humaine². Le second est le mal physique, soit la *souffrance*; il n'est *permis* que par la volonté divine, en ce que Dieu ait voulu antérieurement le bien en soi, mais, étant donnée l'imperfection originale de la créature humaine, il ne puisse vouloir, conséquemment, que le meilleur pour celle-ci.

1. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Essais de théodicée* (1710), Paris, Flammarion, 1969, §8, p. 108, §20, p.116, §196, p. 234; sur le principe du meilleur, voir Leibniz, Gottfried Wilhelm, « Discours de métaphysique », dans *Discours de métaphysique et autres textes*, trad. C. Frémont, Paris, Gallimard, 2001, §V, p. 206 et suiv.

2. *Ibid.*, (*Essais de théodicée*), §21, p. 117.

Dès lors, il ordonne les choses pour que le mal physique serve de peine ou de moyen pour atteindre de plus grands biens ou éviter de plus grands maux, pour l'amendement et pour l'exemple, et pour que celui qui souffre puisse tendre vers une plus grande perfection ou puisse mieux goûter le bonheur³. Enfin, le mal moral, *permis* puisque Dieu veut, conséquemment, le meilleur en tant que fin, est une nécessité hypothétique de l'atteinte de cette meilleure fin possible, soit la création du monde dans lequel on vit. La volonté divine conséquente doit *nécessairement* permettre le mal moral, connu comme étant le « péché », qui s'avère une condition *sine qua non* du monde créé par Dieu, une « suite certaine d'un devoir indispensable », soit celui qu'il a de choisir absolument le meilleur⁴.

La thèse leibnizienne sera, pour Kant, insatisfaisante, puisqu'elle demeure basée sur la spéculation de l'existence d'un Dieu en tant que cause unique du monde. Le tournant kantien exposera l'échec de la justification moderne du mal : elle se fonde sur une cause unique du monde alors que la *possibilité de connaître* cette cause devra elle-même être remise en doute. Le projet kantien, en une phrase, sera de borner la connaissance rationnelle pour en tirer des lois pratiques et applicables. Pour nos fins, relevons deux apports kantien fondamentaux.

Le premier concerne la *possibilité de connaissance*, par une synthèse originaire permettant de saisir en une connaissance la diversité de représentations différentes. Cette synthèse est *pure* lorsque le divers est donné a priori, c'est-à-dire lorsqu'il n'est pas empirique. Cependant, comme cette synthèse résulte de l'imagination, l'esprit humain a besoin de concepts pour connaître au sens propre. Pour Kant, les représentations de l'esprit sont *pures* quand elles sont indépendantes de la sensation ; de ces représentations découlent des intuitions a priori dans l'esprit qui sont donc des intuitions pures⁵. Avec l'esthétique transcendantale, Kant isole la sensibilité pour n'observer que l'intuition pure et la forme des phénomènes, correspondant à l'ordonnancement du divers selon certains rapports⁶. Il désigne deux formes pures de l'intuition sensible, l'espace et le temps⁷. Ensuite, c'est la logique transcendantale qui permet de ramener la synthèse pure des représentations à des concepts. Comme la pensée est spontanée, la synthèse pure procède de l'entendement pur, que Kant divisera en quatre catégories dans l'analytique transcendantale⁸. Or, et cela est primordial pour notre problème à venir, la synthèse pure a pour fondement l'unité synthétique a priori, c'est-à-dire que l'entendement est en mesure d'unifier le divers en le rassemblant sous un

3. *Ibid.*, §23, p. 117-118.

4. *Ibid.*, §24-25, p. 118-119.

5. Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, 2^e éd., (1787), Paris, Gallimard, 1980, [A 19-20/B 33-35], p. 88.

6. *Ibid.*, p. 88-89.

7. *Ibid.*, [A 23/B 37], p. 90.

8. *Ibid.*, [A 78/B 104], p. 139.

concept, mais cette opération n'est seulement possible que par ce qui est découvert dans l'intuition pure a priori correspondant à un concept de l'entendement⁹. Ainsi, tout ce qui peut être *connu* grâce à l'entendement ne l'est qu'en raison de l'unité transcendante et nécessaire de l'aperception, c'est-à-dire l'intuition pure du temps et de l'espace, qui contient les principes permettant l'entendement pur.

Le second apport, qui sera approfondi plus après dans l'analyse, est celui de la loi morale. Considérant les fondements de la raison pure précédemment esquissés, Kant désire résoudre, dans la *deuxième critique*, un problème plus pratique : la détermination de la volonté, référant au concept de liberté, ne peut être accomplie par la raison pure, puisque l'entendement ne contient pas le concept de liberté. C'est plutôt la raison pure pratique qu'il faut considérer pour comprendre ce qui cause la volonté ; cela donnera une loi de la causalité de la volonté, constituée de propositions fondamentales. Certaines, subjectives, seront des maximes concernant la volonté individuelle d'un sujet ; les lois pratiques, elles, seront objectives du fait qu'elles valent pour la volonté de tout être raisonnable¹⁰. Le point crucial est celui-ci : il n'y a que la forme des lois pratiques qui puisse déterminer une volonté universelle, mais comme elle n'est pas empirique, cette forme est indépendante des phénomènes, elle est donc *liberté* au sens transcendantal. Comme la liberté n'est pas empirique, l'esprit a d'abord conscience de la forme de la loi pratique inconditionnée ; de la même manière que l'entendement pur est le concept issu de la synthèse pure a priori, la volonté pure est le concept issu de la loi pratique pure a priori.

Ainsi, c'est la moralité qui détermine notre volonté, et cela déterminera le concept de *liberté*¹¹. Cet ordre de concepts est interne à chacun et la raison pure donne à l'homme une loi universelle, la loi morale, ordonnant catégoriquement des obligations à l'encontre des désirs humains, puisqu'elle est *inconditionnée*, elle n'est que forme à laquelle chaque volonté autonome peut référer indépendamment de l'expérience¹². L'impératif catégorique a pour forme légale « agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle », conférant alors l'universalité à la loi que se donne la volonté pure. La liberté de se donner la loi morale étant transcendante, cette loi détermine la volonté à donner au monde sensible « la forme d'un tout composé d'êtres raisonnables », à produire en pratique ce que la raison pure produirait si elle avait un pouvoir pratique, c'est donc dire le souverain Bien¹³. Ce Bien, en

9. *Ibid.*, [A 50, 78/B 70, 104], p. 117, 139.

10. Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pratique* (1788), Paris, Flammarion, 2003, [35/V 19], p. 109.

11. *Ibid.*, [52/V, 29], p. 124-125.

12. *Ibid.*, [58/V, 33], p. 130.

13. *Ibid.*, [74/V, 43], p. 143.

tant qu'il est « objet a priori de la volonté déterminée par la loi »¹⁴, constitue *en pratique* le fait d'être libre de se donner la loi. La loi universelle s'oriente ainsi vers la « nature raisonnable qui existe comme fin en soi », d'où la forme que prend l'impératif pratique consacrant la dignité humaine : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans celle de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. »¹⁵

Ainsi, nous avons brièvement saisi comment le criticisme kantien procède pour délimiter les conditions de connaissance philosophique et la façon dont il se transpose en éthique. Puisque les limites de la raison humaine imposent de repenser une éthique selon ce que l'humain est en mesure de connaître, l'éthique kantienne est déontologique ; chaque humain a le devoir d'obéir à la loi morale universelle qu'il se donne, et sa liberté constitue le fait de se donner sa propre loi¹⁶. Ce postulat mène Kant à aborder le problème du mal, et ce, de plusieurs façons ; il a directement répliqué aux essais de théodicée leibniziens, mais il a aussi inscrit le mal dans une perspective historique et cosmopolitique, puis finalement dans une perspective religieuse avec le « mal radical ». L'attention sera ici portée sur sa théodicée puisqu'elle permet de cerner la logique de son explication du mal et d'achever la problématisation. Le cosmopolitisme sera abordé dans l'analyse.

Le titre *Sur l'insuccès de toutes les tentatives en matière de théodicée* ne laisse pas languir quant à l'intention de Kant ; il veut démontrer que le problème du mal n'a pas été résolu, sous prétexte qu'il fût traité de façon erronée, c'est-à-dire que les réponses apportées s'appuyaient sur des concepts dépassant l'entendement humain, le plus prééminent d'entre eux étant le concept de « Dieu ». Devant le « tribunal de la raison », Kant reprend les théodicées *spéculatives* modernes pour les prouver illégitimes ; reposant sur une doctrine de la création, elles admettent la finitude de la connaissance humaine, mais résolvent toutes les dissonances entre la présence du mal dans le monde et la sagesse suprême de Dieu¹⁷. C'est pourquoi Kant veut effectuer une théodicée *pratique* qui ne comble pas l'écart entre le droit et le fait par un acte de confiance, mais reconnaît cette impossibilité de donner droit à la raison dans le problème du mal¹⁸. Le mal, selon lui, est un antifinalisme ; ce qui répugne à la fin est mal. Cet antifinalisme correspondrait, chez Leibniz, à la volonté divine *antécédente* qui veut nécessairement le

14. *Ibid.*, [5/V, 4], p. 90

15. Kant, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), Trad. V. Delbos, Trois-Rivières, Les Échos du Maquis, 2013, [429] p. 42.

16. *Ibid.*, [72/V 42], p. 141 et suiv.

17. Kant, Emmanuel, « Sur l'insuccès de toutes les tentatives en matière de théodicée » (1791), dans F. Alquié (dir.), *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, 1985, p. 1393.

18. *Ibid.*

meilleur des mondes possibles¹⁹. Cependant, dans sa distinction tripartite de l'anti-final à saveur leibnizienne, Kant va inverser, puis nuancer l'ordre hiérarchique de Leibniz; l'anti-final est soit moral (péché), physique (souffrance, douleur), ou disproportionnel.

C'est au niveau de la disproportion que Kant s'écarte le plus de Leibniz; d'abord, le mal *métaphysique* leibnizien n'est pas en amont des autres types de mal. Pour Kant, ce mal est inexistant, puisque sa justification ne peut reposer que sur une *spéculation*. Aussi, la disproportion concerne trois attributs mutuellement exclusifs du *concept moral de Dieu*, ce qui signifie que Kant délimite son enquête au domaine moral, le Dieu de la religion n'étant que croyance, et le Dieu purement transcendantal n'étant que spéculation²⁰. L'existence du concept de Dieu ne se prouverait donc que par la morale, qui permet de lui attribuer la sainteté (création du monde), la bonté (conservation du monde) et la justice, qui, elle, précisément renvoie à la question de la disproportion des crimes dans le monde²¹. Sans s'attarder sur la façon dont Kant mobilise la raison pratique pour réfuter la *validité* des théodicées spéculatives à l'égard de chaque type d'anti-final, c'est sa propre thèse qu'il convient de mieux cerner pour nos fins.

Kant rénove le problème du mal: établissant que «notre raison est absolument impuissante à pénétrer le rapport qu'un monde tel que nous pouvons toujours le connaître par expérience entretient avec la suprême sagesse», il veut prouver qu'on peut mettre fin «pour toujours» au procès de la sagesse suprême dans la question du mal en restreignant nos prétentions à l'endroit de ce qui est «trop élevé pour nous»²². C'est la «sagesse négative» kantienne; il y a nécessité de refuser d'essayer de connaître quelque chose qui dépasse les limites de l'entendement humain. Il y a une sagesse artistique avec un pouvoir spéculatif ordonnant, mais aussi une sagesse morale, celle de l'impératif catégorique précédemment survolé.

Ceci est très important: Kant établit l'impossibilité d'unifier conceptuellement la sagesse artistique à la sagesse morale dans un monde sensible, donc l'impossibilité de justifier le mal vécu par une cause unique qui en assure la nécessité ou l'utilité²³. Unifier ces sagesse est de l'ordre du supra-sensible; le monde en tant que souverain Bien ne peut être connu par l'entendement humain²⁴.

Cela pose à nouveau le problème de la relation entre déterminisme et liberté, que Kant résout en vertu de la loi morale; ce Dieu méconnaissable,

19. Kant, Emmanuel, «Sur l'insuccès de toutes les tentatives en matière de théodicée» (1791), p. 1393.

20. *Ibid.*, p. 1394.

21. *Ibid.*, p. 1396.

22. *Ibid.*, p. 1403.

23. Kant, Emmanuel, «Sur l'insuccès de toutes les tentatives en matière de théodicée» (1791), p. 1404.

24. *Ibid.*

s'il a une volonté déterminante, la transmet à l'humain par l'entremise de la raison pratique, et cette dernière, législatrice souveraine commandant l'action humaine, doit être considérée comme « l'exégèse immédiate de la voix même de Dieu, par laquelle il donne un sens à la lettre de sa création »²⁵. En d'autres termes, l'on ne peut connaître Dieu, mais l'on connaît l'impératif catégorique de la loi morale qu'on se donne à soi-même, et cet impératif doit être reçu comme une volonté déterminante de Dieu qu'on accepte librement de se donner à soi-même, annulant ainsi la tension entre le déterminisme et la liberté. En vertu de cette interprétation, Kant nuance aussi la notion d'erreur en tant que source du mal. L'erreur de vérité objective ne pourrait, comme chez Descartes, relever du péché. Ce qui est mal, chez Kant, est la conscience subjective de croire qu'on émet un jugement objectivement vrai ; la conscience morale formelle est la seule susceptible de se tromper, puisqu'elle consiste à prendre conscience d'un croire avant d'affirmer quoi que ce soit²⁶. Il y a alors un fort accent mis sur la subjectivité, puisque la source du mal est dans le penchant humain à « se tromper soi-même »²⁷. Il n'y a pas de *malin génie*, mais une *malignité* de l'humain orientant son intention de nuire à dessein vers une fin visée. Il y a aussi une *indignité* de l'humain mauvais en soi qui, par le mensonge, emploie un moyen toujours condamnable « puisque l'homme va jusqu'à pouvoir falsifier ce qu'il affirme intérieurement devant sa propre conscience morale »²⁸. La volonté de l'humain lui permet de corriger sa malignité et de résoudre le mal qu'est l'hostilité. Cependant, il serait déterminé au penchant à se tromper soi-même, qui caractérise le mal qu'est la fausseté. C'est ce penchant que Kant nommera le « mal radical »²⁹.

Ainsi, on aperçoit comment l'explication du mal a été rationalisée selon des méthodes de plus en plus systématiques au courant de la modernité. Notre raisonnement logique implique de concéder à Kant sa réfutation des théodicées rationalistes, bien que ce débat, toujours d'intérêt, n'atteindra jamais son terme aussi clairement. Pour notre réflexion, nous admettons que Kant a mis une limite claire aux théodicées modernes en plaçant la source du mal dans l'humain qui se donne sa propre loi morale, sans se justifier grâce à l'entendement divin, mais plutôt en acceptant de ne pas la connaître. Mais il semble que des réponses alternatives au problème du mal furent apportées non seulement en marge de Kant, à la même époque, mais aussi en marge de la méthode rationaliste moderne. Parmi elles, celle du poète Hölderlin. Nous avons remarqué que les réponses modernes au problème du

25. *Ibid.*, p. 1405.

26. *Ibid.*, p. 1410.

27. *Ibid.*, p. 1413.

28. *Ibid.*, p. 1412.

29. Voir, entre autres : Kant, Emmanuel, *La religion dans les limites de la raison* (1794), trad. A. Tremesaygues, Paris, Félix Alcan, 1913, p. 33-48.

mal procèdent par l'imposition toujours plus rigide de limites à la possibilité même de justifier le mal par la voie d'une connaissance rationnelle, écartant par le fait même la possibilité d'accéder au concept *pur* de Dieu et à la connaissance d'une cause unique au monde tel qu'il est. Pourtant, une pensée comme celle de Hölderlin, obsédée par la Beauté, manœuvre à l'intérieur des limites kantienne de la rationalité tout en relativisant la suprématie de la loi morale³⁰. Mais Hölderlin « ne devrait être rien dont nous puissions nous réclamer, ni autorité, ni modèle, ni oracle »³¹. Sa pensée émerge de l'ambition, partagée par les jeunes Schelling et Hegel, de trouver un fondement au criticisme kantien; mais Hölderlin se distingue en délaissant la voie rationnelle de la connaissance qu'empruntera l'idéalisme allemand³². Mais alors, comment offre-t-il, tacitement, une alternative aux réponses modernes à l'égard du problème du mal? En analysant sa pensée dans le roman *Hypérion*, l'hypothèse est que Hölderlin nous mène à déceler une réponse au mal dans l'expérience passagère de la Beauté, seulement possible lorsque l'individu prend conscience de sa disharmonie avec un monde dont l'unité est insaisissable.

B) L'Un disharmonique en tant que cause du mal

L'œuvre de Hölderlin est étudiée dans plusieurs disciplines, notamment la philosophie, la littérature et la théologie. Notre démarche fait interagir les pensées de Kant et Hölderlin sur le plan philosophique en s'appuyant sur une œuvre littéraire. Nous articulons la pensée de Hölderlin depuis son roman *Hypérion* à la pensée kantienne, qui servira de cadre de référence. L'objectif est clair: montrer, grâce à l'interaction entre la pensée de Kant et l'*Hypérion*, que Hölderlin apporte une solution de rechange aux théodicées modernes. Ce faisant, il refuse une métaphysique spéculative, puis repositionne la cause et la réponse au mal avec une approche du concept d'unité qui se distingue de l'approche kantienne; de la connaissance transcendante, l'unité sera ramenée à la sensation.

Il faut d'abord introduire le fait que la théodicée d'*Hypérion* est tacite. Nous savons que la signification courante du mot « mal » est multiple: douleur, souffrance, erreur, malfeasance... Leibniz et Kant, dans leur théodicée respective, distinguent les types de mal ainsi que leurs causes spécifiques. Dans l'*Hypérion*, Hölderlin n'effectue pas de théodicée formelle, donc il ne distingue pas les types de maux entre eux. Nous avançons que le mal sup-

30. Et il en allait de même pour les autres romantiques allemands de l'époque tels que Novalis et Schlegel, voir Pinkard, Terry, *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 141.

31. Nancy, Jean-Luc, « La joie d'Hypérion » (1983). *Les études philosophiques* 2, p. 193.

32. She, Shiqin, *Hölderlin: critique de la raison et habitation poétique de l'homme. Philosophie*, Thèse de doctorat, UTH Le Mirail, 2012, p. 45; Dastur, Françoise, *Leçons sur la genèse de la pensée dialectique: Schelling, Hölderlin, Hegel*, Paris, ellipses, 2016, p. 21.

porté et vécu par Hypérion englobe tous les types de maux : c'est un mal ontologique, un mal en tant que vie même, compris grâce aux différents aspects de l'unité disharmonique hölderlinienne.

Avant même la publication d'*Hypérion* en 1797, le jeune Hölderlin commence à formuler sa pensée de l'Un disharmonique. Dans « Jugement et être »³³, publié en 1795, Hölderlin oppose le *jugement*, en tant que séparation, à l'*être*, entendu comme une union entre le sujet et l'objet. Au fondement de cette opposition se trouve la conscience de soi, comprise comme « une chute, un arrachement de l'homme de l'unité originelle avec la nature »³⁴. Le jugement permet à l'humain conscient de lui-même de spéculer et analyser, alors que l'être est présupposé à l'humain. On ne peut rien déduire de l'être grâce au jugement, c'est-à-dire que l'être *transcende* le jugement, il incarne toute réalité sans être saisissable par la pensée³⁵.

Il y a une inévitable séparation vécue par l'homme conscient entre lui-même et la nature, dès lors que « l'acte de la prise de conscience est toujours en même temps un acte de séparation du sujet et de l'objet, le sujet individuel se distingue par sa conscience »³⁶. Ce mouvement de prise de conscience de soi, d'arrachement à l'unité originelle, est un mouvement « excentrique »³⁷, c'est-à-dire que l'homme est destiné à s'éloigner de son centre originel, de l'unification infinie de son être avec la nature.

L'*Hypérion* est central dans la pensée de Hölderlin : il précède ses odes, élégies, et hymnes, puis on y décèle ce qu'il appellera la « sensation transcendante » dans l'essai « Histoire de l'esprit poétique »³⁸ publié en 1800. Cette sensation désigne un état poétique menant à l'acte créatif, où s'harmonisent la subjectivité, l'objectivité et l'intuition intellectuelle de l'homme. L'intuition intellectuelle hölderlinienne serait une illumination au caractère sacré, union mythique entre le sujet et l'objet, mais qui soustrait l'homme à sa temporalité nécessaire³⁹. Or, Hölderlin n'est pas un penseur du mystique atemporel : il unifie les dimensions subjectives, objectives et intuitives de l'être dans la « sensation transcendante », grâce à laquelle l'homme

33. Hölderlin, Friedrich, « Über Urtheil und Seyn », trad. H. S. Harris. *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 515-516 ; pour un exposé détaillé de la genèse du jugement hölderlinien en relation avec Schelling, voir : Manfred FRANK, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, trad. É. Millan-Zaibert, New York, State University of New York Press, 2004, p. 77-126.

34. She, Shiqin, *Hölderlin : critique de la raison et habitation poétique de l'homme. Philosophie*, p. 45.

35. Hölderlin, Friedrich, « Über Urtheil und Seyn », p. 515-516.

36. *Ibid.*

37. Hölderlin, Friedrich, *Fragment Thalia* (1794), trad. P. Jaccottet, Paris, Gallimard, 1973, p. 19.

38. Hölderlin, Friedrich, *Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes*, dans Courtine, J.-F., *Fragments de poétique*, Paris, Imprimerie Nationale, 2006, p. 333-335.

39. She, Shiqin, *Hölderlin : critique de la raison et habitation poétique de l'homme. Philosophie*, p. 42.

conscient de soi ressent une harmonie dans la nécessaire opposition entre lui-même et la nature⁴⁰. Les moments d'extase d'Hypérion correspondent bien, nous le verrons, à ce que Hölderlin en viendra à nommer « sensation transcendante » (*transzendente Empfindung*)⁴¹.

Le roman *Hypérion* est donc choisi, car il synthétise la pensée fragmentaire du jeune Hölderlin, il illustre sa conception du mal et, exprimant des concepts que le poète ne parviendra à articuler que quelques années plus tard, il s'avère un moment charnière de sa pensée. Par exemple, « l'esprit poétique » fait l'objet d'un essai en 1800, mais à l'époque d'*Hypérion*, Hölderlin pensait déjà le paradoxe de l'esprit poétique, dont « [l']unité ne peut pas être celle d'une pure identité à soi, mais doit être l'unité de ce qui se distingue de soi-même, de ce qui se sépare continuellement de soi : l'unité de ce qui est unifié, c'est-à-dire de ce qui porte en soi une séparation »⁴². *Hypérion* est la manifestation littéraire de l'esprit poétique.

Pour montrer comment Hölderlin, avec *Hypérion*, apporte une solution de rechange aux théodicées modernes, il faut survoler la trame du roman et observer comment le mal vécu par Hypérion répond du concept d'unité. Ensuite, on verra, par rapport à Kant, que le concept hölderlinien d'unité renvoie au concept de Beauté, sous-tendu par les thématiques de l'amour et du destin excentrique.

Pour procéder, on doit relever les moments successifs où Hypérion prend conscience de son unité disharmonique avec le monde. Dans ce roman épistolaire, Hypérion est un personnage grec vivant à l'époque moderne et transmettant des lettres à son ami allemand Bellarmin et à son amoureuse Diotima. L'action se produit dans la mémoire d'Hypérion, revenant « aux régions abandonnées »⁴³ de sa vie, ce qui crée l'effet d'une contemplation méditative des événements de son passé et qui permet une compréhension dialectique du souvenir, puisque les allers-retours entre les reliefs du passé et la fatalité du présent sont constants⁴⁴. Dans la première partie, Hypérion raconte les moments d'exaltation émerveillée de sa jeunesse, tout comme les premiers constats de sa constante disharmonie avec le monde. Ces phases dialectiques sont incarnées par trois rencontres. La première est celle d'Adamas, transmettant à Hypérion ses premiers apprentissages de la sagesse, rappelant la sagesse morale kantienne : « qu'est-ce que perdre, si l'homme peut se trouver ainsi, à l'intérieur de ses limites propres ? Toutes

40. *Ibid.*

41. Hölderlin, Friedrich, *Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes*, p. 333-335.

42. Layet, Clément, « "Voix de l'éternel à l'éternel". La sensation transcendante dans l'essai de Friedrich Hölderlin "La Démarche de l'esprit poétique" », (2019) 1 *Philosophie* 140, 12.

43. Hölderlin, Friedrich, *Hypérion* (1797), trad. P. Jaccottet, Paris, Gallimard, 1973, p. 66.

44. Larmore, Charles, "Hölderlin and Novalis", dans Karl AMERIKAS (dir.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 150.

choses sont en nous »⁴⁵. Adamas partant pour l'Asie à la recherche d'un peuple sage⁴⁶, Hypérion vit sa première impression de rupture avec le monde sensible et suprasensible qu'il croit connaître. Délaissé sur une île lui étant devenue « trop étroite »⁴⁷, il décide de quitter son pays natal et les « habitants du ciel »⁴⁸ incarnant les divinités grecques ayant meublé son imaginaire d'enfant.

Adolescent, Hypérion vit une première expérience du désir de liberté, thème qui traverse l'interprétation moderne du problème du mal. Auprès d'Alabanda, qui s'avère appartenir à un mouvement radical porté à la barbarie, Hypérion se voit d'abord « exalté par des espérances illimitées » en dénonçant un État prégnant sous prétexte qu'il ne peut « obtenir par la force ce que l'amour donne, ou l'esprit »⁴⁹. Or, ne voulant pas s'associer aux factions politiques usant de la force dans une perspective perfectionniste intergénérationnelle, Hypérion se détache d'Alabanda et de ses propres espérances⁵⁰.

C'est alors qu'il rencontre Diotima. Inspirée de la *Diotime* du Banquet⁵¹, elle incarne l'amour, mais surtout, dans les termes de Françoise Dastur, « la présence même de l'infini dans le fini »⁵². Diotima est la clef de voûte pour saisir le concept d'unité :

Je l'aurai vue une fois, l'unique chose que cherchait mon âme, et la perfection que nous situons au-delà des astres, que nous repoussons à la fin du temps, je l'ai sentie présente. Le bien suprême était là, dans le cercle des choses et de la nature humaine [...] Ô vous qui recherchez le meilleur et le plus haut, dans la profondeur du savoir, dans le tumulte de l'action, dans l'obscurité du passé ou le labyrinthe de l'avenir, dans les tombeaux ou au-dessus des astres, savez-vous son nom ? Le nom de ce qui constitue l'Un et le Tout ? Son nom est Beauté. »⁵³

Hypérion montre que la poétique hölderlinienne exige « l'unité et l'éternité en chaque moment »⁵⁴. Si sa poétique doit, dans les dires de Cassirer, « condenser en un seul moment tout le contenu idéal qu'elle exprime, et lui donner corps en une forme bien délimitée, une figure unique »⁵⁵, alors Diotima est cette figure unique. *Hypérion* ira jusqu'à affirmer qu'avant « l'un distinct de soi-même » héraclitéen, l'essence de la Beauté n'était pas

45. Hölderlin, Friedrich, *Hypérion*, p. 64.

46. *Ibid.*

47. *Ibid.*, p. 69.

48. *Ibid.* p. 69.

49. *Ibid.*, p. 84-85.

50. *Ibid.* p. 91.

51. Platon, *Le Banquet*, trad. L. BRISSON, Paris, Gallimard, 1988.

52. Dastur, Françoise, « Roman et philosophie : l'Hypérion de Hölderlin », (2003) 13 *O que nos faz pensar* 16, p. 188.

53. Hölderlin, Friedrich, *Hypérion*, p. 110.

54. Nancy, Jean-Luc, « La joie d'Hypérion », p. 186.

55. Cassirer, Ernst, « Hölderlin et l'idéalisme allemand », trad. F. Delignon et H. Kadour, (2014) 3 *Poésie*, 149-150, 216.

dite, et dès lors la philosophie était inexistante⁵⁶; ce pour quoi le lieu *transcendental* de l'Un au sens kantien du terme est, chez Hölderlin, dans un « harmoniquement-opposé qui s'éprouve, se reconnaît soi-même, par l'objet extérieur qui assure le maintien dans l'unité »⁵⁷. Diotima devient la possibilité la plus totale de cet objet extérieur unifiant la nature en tant que cette dernière serait « la totalité elle-même du processus tout entier de différenciation qui est à l'œuvre dans l'univers et qui inclut en lui l'être humain et ses productions »⁵⁸. Or, dans la seconde partie du roman, « Diotima changea étrangement »⁵⁹.

En effet, *Hypérion*, après une virulente critique de la philosophie occidentale moderne, sous prétexte que « l'intellect pur n'a jamais rien produit d'intelligent, ni la raison pure rien de raisonnable »⁶⁰, ne peut éteindre sa nostalgie d'une antiquité grecque qu'il n'a pas connue et dont il désire ramener les idéaux parmi le monde moderne. En se demandant « comment, nature libre des Grecs, as-tu pu te laisser asservir ? »⁶¹, il trouve la réponse par son engagement dans la guerre de libération du Péloponnèse auprès de son ancien ami Alabanda, avec qui il se réconcilie. Certes, Diotima ne le retient pas, même qu'elle aide Hypérion à comprendre que ce qu'il cherche est un temps meilleur, un monde plus beau. Cependant, le départ d'Hypérion, motivé par une recherche d'unité « effective »⁶² passant par la libération des peuples, cause un mouvement de séparation qui lui sera fatal, ainsi qu'à Diotima. Aux termes de la guerre, Hypérion devient désabusé de voir ses hommes, vainqueurs, qui ont :

pillé, massacré, sans distinction [...] cette terre funèbre et nue que je voulais vêtir de bois sacrés, orner de toutes les fleurs de la vie grecque... »⁶³.

Effet du destin, Hypérion obtient la nouvelle du trépas de Diotima qui lui laissait savoir, dans une lettre d'adieu, que depuis son départ, une « fatigue toujours plus grande pesait sur [s]es membres mortels »⁶⁴. Ayant quitté Alabanda pour aller retrouver Diotima qu'il pensait vivante, Hypérion se retrouve seul, renié par ses parents, avec un regard qui « errait sans plus oser considérer la beauté de la terre »⁶⁵. Il quitte, pour un séjour en

56. Hölderlin, Friedrich, *Hypérion*, p. 145.

57. Slama, Paul, « Concordia discors », (2015) *Philosophie antique* 15, p. 239.

58. Dastur, Françoise, « Roman et philosophie: l'Hypérion de Hölderlin », p. 181.

59. Hölderlin, Friedrich, *Hypérion*, p. 162.

60. *Ibid.*, p. 147.

61. *Ibid.*, p. 175.

62. Terme provenant de Dastur, Françoise, « Roman et philosophie: l'Hypérion de Hölderlin », p. 186.

63. *Ibid.*, p. 186.

64. Dastur, Françoise, « Roman et philosophie: l'Hypérion de Hölderlin », p. 222.

65. *Ibid.*, p. 236.

Allemagne, cette terre (grecque) de laquelle il dressera un portrait peu reluisant :

Là, les hommes, qui sont pourtant tous nés dans la beauté, se font de plus en plus sauvages, arides ; le sens de la servitude augmente avec la grossièreté, l'ivresse avec le souci, et avec le luxe, la faim et l'angoisse de se nourrir ; les dons de chaque année tournent en malédiction, et les dieux fuient⁶⁶.

II. Une question d'unité : comprendre le mal grâce au Beau

« J'en dirai plus une autre fois », écrit Hypérion à Bellarmin après avoir affirmé que « la réconciliation habite la dispute, et tout ce qui a été séparé se rassemble »⁶⁷. C'est qu'il est retourné en Grèce, parvenant à vivre des instants de paix où même Diotima lui semble présente, mais ces instants demeurant temporaires, ils ne scellent jamais le Beau dans un Tout fini. On voit se dessiner, dans ces dire, la pensée dialectique allemande du XIX^e siècle ; pourtant, le concept d'unité chez Hölderlin se taille une place en marge des systèmes idéalistes, puisqu'il repose sur un « sentiment lyrique du monde » permettant de concentrer « comme en un instant, tout le contenu de la vie et ce qu'elle contient de plaisir et de douleur »⁶⁸. Contrairement à la « pensée de la pensée » qui clôt la dialectique hégélienne, Hölderlin ne résout pas le moment négatif⁶⁹. *Hypérion en dira plus une autre fois* ; il n'y a pas de synthèse de l'unité, mais seulement « l'unité qui ne peut *faire* l'Un »⁷⁰, le sentir qui ne peut la faire advenir. Cette unité se comprend par le concept de Beauté. Pour y parvenir, revenir à Kant est nécessaire.

A) Le Beau kantien : vers la morale

En première partie, les postulats fondamentaux de Kant par rapport à la raison pure et à la raison pratique ont été résumés. À partir de ces bases théoriques, il faut approfondir quelques notions afin de pouvoir mettre la pensée de Hölderlin en perspective. Conséquemment, la faculté de juger et la notion de cosmopolitisme seront des outils kantien permettant de comprendre certaines spécificités de l'unité holderlinienne, directement liée au Beau.

D'abord, il faut préciser que la philosophie de Kant est aussi une philosophie de la finitude ; il y a un infini, mais en tant qu'être fini, l'humain doit se limiter à ce que sa *raison* peut connaître. Nous avons vu que, chez Kant, le concept d'unité est lui-même un a priori, il est dans l'aperception synthétique a priori du sujet pensant qui, avec les concepts de l'entende-

66. *Ibid.*, p. 236.

67. *Ibid.*, p. 240.

68. *Ibid.*, p. 216

69. Cassirer, Ernst, « Hölderlin et l'idéalisme allemand », p. 216.

70. Nancy, Jean-Luc, « La joie d'Hypérion », p. 192.

ment, synthétise l'empirique et le transcendantal, et ainsi, l'unité du sujet avec son monde lui est antécédente⁷¹. Il s'agit d'une unité objective; « tout le divers donné dans une intuition est réuni dans un concept de l'objet »⁷². Cette unité n'est possible qu'*en amont* de l'unité subjective de la conscience, qui, elle, est phénoménale, donc empirique et a posteriori de l'unité objective fondant la synthèse empirique. La conscience *empirique* de l'unité de soi-même par rapport au monde est un effet de l'unité *transcendantale* de l'aperception, qui, elle seule, permet l'intuition de l'unité en tant que Tout⁷³. Comme elle est préconceptuelle, a priori, la compréhension de l'unité n'est pas empirique; elle se produit avant les jugements analytique et synthétique, et on répond de cette compréhension première et finale à chaque fois que l'on interagit avec le monde empirique⁷⁴. La possibilité d'unité est ainsi continuelle dans la mesure où le sujet même est la source de connaissance du monde empirique grâce à l'espace et au temps aprioriques. Cependant, la conscience de soi reste subjective, car nécessairement empirique⁷⁵.

Plus simplement, chacun a donc un « soi » qu'il ne peut connaître et qui fonde l'identité et l'unité empiriques au cours du temps, mais l'unité du soi empirique avec le soi transcendantal est impossible. Et Kant maintiendra certes les présupposés que sont Dieu et l'immortalité de l'âme comme *nécessités*, non pas en ce qu'elles permettraient une plus grande unité effective dans le monde sensible, mais parce qu'elles sont des mobiles qui motivent l'humain à agir selon une croyance en un suprasensible qu'il peut produire par l'imagination, mais dont la connaissance lui sera a priori toujours impossible de son vivant⁷⁶. L'unité empirique subjective est donc la conscience de soi en tant que répondant d'une unité transcendantale objective et elle se matérialise par la prise de conscience de sa propre liberté de se donner, par la raison, une loi morale universelle.

Cette loi morale va de pair avec une vénération de la nature à laquelle Hölderlin semblera faire écho. Sous « le ciel étoilé » au-dessus de lui et avec « la loi morale » en lui⁷⁷, Kant indique que la conscience de sa propre existence suffit à *voir* que l'importance de l'humain est d'une part anéantie par l'immensité, mais qu'elle est aussi confirmée par la capacité de raisonner qui lui est interne et qui le distingue, dans le monde sensible, de l'animalité. La loi morale tout comme le ciel sont des *infinis* que l'on peut apprendre à admirer par la réflexion. La raison est la faculté qui consacre la finitude

71. Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, [B 140], p. 164.

72. *Ibid.*

73. *Ibid.*, [B 141] p. 165-167.

74. Pinkard, Terry, *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, p. 136.

75. Veto, Miklos, « L'unité de l'essence et de l'existence dans la philosophie théorique de Kant », (1976) 81 *Revue de métaphysique et de morale* 2, p. 206-208.

76. Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger* (1793), trad. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2000, §91, p. 483-486.

77. Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, [288/V, 162] p. 295.

humaine puisqu'elle engendre la *conscience morale*, prouve la *liberté transcendante* et est digne d'être observée en vertu du sentiment pur qu'est le *respect*⁷⁸. On voit mieux comment Kant pense l'unité empirique de la finitude humaine : le besoin de *connaître* la liberté transcendante est complètement écarté, tout comme celui de connaître le Dieu originaire ou l'après-vie. Le sentiment pur de respecter la loi morale est la voie vers l'Un qui nous est accessible empiriquement, vers l'unité consciente de soi-même en tant qu'instance libre de se donner sa loi et capable de comprendre le monde empirique grâce à son entendement. Or, un problème reste : puisque les maximes universelles sont susceptibles d'être interprétées subjectivement en pratique, l'entendement ne peut émettre de jugement déterminant sur la moralité en tant qu'objet empirique. En d'autres termes, l'entendement ne peut subsumer chaque geste humain isolé sous un concept pur afin d'en juger la moralité. Pour résoudre cette possibilité de contingence, Kant se tourne vers le jugement réfléchissant.

Cela nous mène au concept de Beauté chez Kant, exposé dans la *Critique de la faculté de juger*. Rappelons que Kant fait de l'usage pratique de la raison pure, par les principes a priori de la loi morale, la fin architectonique de l'humain, étant donné que la raison commande a priori et de ce fait qu'elle *est* liberté pratique, mais non liberté transcendante⁷⁹. Dans cet ordre, si la moralité mène au Bien, la *troisième critique* vise à subordonner le Beau au Bien, puisque le premier est en mesure de rendre le second *intelligible* et *universel* et de répondre à la problématique de la subjectivité morale⁸⁰. Or, pour connaître le Beau, Kant procède par l'Analytique transcendante grâce aux catégories de l'entendement. Dès lors, le Beau s'analyse en qualité, quantité, relation et modalité⁸¹. Respectivement, il a la qualité d'une satisfaction désintéressée, il plaît universellement et sans concept, il est la forme de la finalité d'un objet et il est une norme subjective de conviction⁸². Sans s'écarter, il faut surtout soulever ceci : pour Kant, le jugement du Beau est réfléchissant puisqu'il ne soumet pas le donné sensible à des lois générales issues des concepts de l'entendement, cette opération appartenant au jugement déterminant. Donc, le Beau n'est pas compris par l'entendement, car il ne peut être conceptualisé, il se révèle plutôt dans un sentiment intime instantané, détaché de l'a priori. Le Beau demeure alors une approximation. Il ne peut être connu que par le jugement de la relation subjective éprouvée entre une sensation et sa représentation indéterminée dans l'entendement⁸³.

78. *Ibid.*, [57/V, 34], p. 130.

79. Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, [288/V, 162]

80. Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, §22, p. 219-224.

81. *Ibid.*, §1-22, p. 181-224.

82. *Ibid.*

83. *Ibid.*, p. 113.

L'impossibilité de connaître la Beauté par l'entendement implique la tentative de connaître le sentiment subjectif éprouvé à sa rencontre. Kant tente d'universaliser le Beau non pas grâce aux concepts, mais par le sentiment qu'il suscite. En vertu de la définition catégorique du Beau, ce sentiment est compris par un jugement de *goût*⁸⁴. À l'inverse, l'*agréable* et le *bon* sont le fait de jugements de connaissance qu'il est possible de comprendre par les concepts de l'entendement⁸⁵. D'autre part, le Beau n'est pas le sublime, qui, lui, est plutôt une représentation de l'Idée de l'infinité de la nature en tant que totalité absolue, et qui permet une intuition intellectuelle, distincte de la raison ou de l'imagination seules, de l'infini « absolument grand »⁸⁶. C'est notamment devant les catastrophes naturelles que le sublime peut être appréhendé par le jugement réfléchissant.

En ce qui nous concerne, il faut principalement retenir que le Beau ne peut être jugé objectivement ; l'entendement ne peut catégoriser la sensation par ses concepts, et donc il doit juger en *réfléchissant* le sentiment subjectif issu d'une rencontre singulière générant ce sentiment. Ainsi, Kant mobilise le jugement réfléchissant comme vecteur de moralité⁸⁷. Dans la mesure où juger le Beau collectivement exige « une sorte de *sensus communis* » pour communiquer un « sentiment intérieur d'un état de l'esprit qui apparaît comme correspondant à une fin »⁸⁸, il y a un risque de contingence étant donné que l'objet du Beau est indéterminé. Dès lors, pour s'entendre sur le Beau, il faut être en mesure de *penser par soi-même, penser à la place de tout autre, et toujours penser en accord avec soi-même*⁸⁹. Il y a, dans la faculté de l'humain à prononcer un jugement réfléchissant, les ingrédients parfaits pour fonder une société *morale*, puisque s'entendre à propos du Beau, qui échappe à l'entendement, permet d'apprendre à *sociabiliser*, puisque le jugement réfléchissant porte sur le sentiment subjectif de soi-même et d'autrui. Dès lors, si la loi morale est en chacun de nous, elle peut aussi être observée collectivement, et le jugement réfléchissant devient essentiel dans le contexte d'une éthique déontologique. Le Beau kantien n'est donc pas un vecteur d'unité avec le monde sensible et suprasensible, puisque son objet demeure *indéterminé* pour la raison ; l'unité est à rechercher dans la connaissance, non dans le sentiment. Du Beau kantien découle le jugement réfléchissant favorisant la résolution du problème moral de *l'insociable sociabilité humaine*.

Ce problème, Kant le posait avant même d'écrire la deuxième critique⁹⁰. L'insociable sociabilité, reliée au « mal radical », permettra de saisir

84. *Ibid.*, §1, p. 182.

85. Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, §5, p. 188.

86. *Ibid.*, §23, p. 226.

87. *Ibid.*, §42, p. 283-288 ; voir aussi §60 p. 343-345.

88. *Ibid.*, §40, p. 278-281.

89. *Ibid.*, §40, p. 279.

90. Kant, Emmanuel, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », dans F. Alquié (dir.), *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, 1985, §22, p. 219-224.

le concept d'unité et de bien mettre en perspective le Destin hölderlinien. L'unité kantienne est, sur le plan subjectif, possible hypothétiquement grâce à la connaissance rationnelle, mais elle ne peut être effective que si l'humain se donne le bonheur auquel il est destiné, et ce, grâce à son attribut naturel qu'est la raison⁹¹. Cependant, le dessein de la nature doit être appréhendé dans la perspective de l'espèce; les dispositions naturelles de l'homme doivent se déployer de manière exhaustive et finale, et ce déploiement doit guider l'homme dans son développement, mais ce n'est pas au plan individuel qu'il faut espérer un tel déploiement⁹². L'homme, en tant qu'espèce naturelle dotée de raison, doit « tirer tout de lui-même »⁹³. La finalité de l'espèce est alors un progrès intergénérationnel qui ne s'accomplit que par « une société civile administrant universellement le droit »⁹⁴, mais qui implique l'antagonisme entre l'inclination de l'homme à s'associer « car dans un tel état il se sent plus homme », et son inclination à s'isoler en écoutant sa bestialité⁹⁵. Cette inclination qu'est l'insociable sociabilité mène entre autres à la société, à la culture et aux institutions légales⁹⁶. Or, pour Kant, le fait d'être *civilisé* n'équivaut pas au fait d'être *moralisé*; la culture et la civilité portent au bonheur trompeur dans une société inaccomplie, c'est-à-dire amoral. La solution kantienne repose dans la constitution d'un cosmopolitisme, puisque des États individuels, portés à l'expansion et aux guerres, ne forment pas leurs citoyens au Bien ancré dans une intention morale bonne, mais aux visées qui vont à l'encontre de la loi morale⁹⁷. Ce projet, inatteignable dans l'immédiat, doit cependant faire l'objet d'une certitude, et ainsi, Kant explicite sa conception du destin, justifiant que l'on devrait tendre vers l'établissement futur et lointain de « ce que la nature a pour dessein suprême d'établir, à savoir une *situation cosmopolitique* universelle comme foyer au sein duquel se développeraient toutes les dispositions originelles de l'espèce humaine »⁹⁸.

Cette ambition est une clé pour notre analyse. Nous avons compris que, chez Kant, à l'origine, l'humain est porteur de son unité apriorique, qu'il ne peut toutefois connaître, car elle est transcendantale. Dans le monde empirique, l'unité qu'il peut hypothétiquement espérer, grâce aux facultés de la raison, est de se donner sa propre loi morale et de l'observer. Nous avons aussi vu que le jugement réfléchissant favorisait la moralité, et donc que le Beau était subordonné à la morale. L'idée du cosmopolitisme teinte ces constats. D'abord, en vertu de la *nature*, l'unité en tant que *développement de toutes les dispositions originelles de l'espèce humaine* doit nécessairement

91. *Ibid.*, p. 190.

92. *Ibid.*, p. 189-190.

93. *Ibid.*, p. 190.

94. *Ibid.*, p. 193.

95. *Ibid.*, p. 192.

96. *Ibid.*, p. 193-199.

97. *Ibid.*, p. 199-201.

98. *Ibid.*, p. 202.

passer d'une effectivité subjective immédiate et hypothétique à une effectivité collective future et certaine. Le sujet, certain de son dessein, doit toujours se perfectionner moralement pour améliorer l'espèce, et l'acte de perfectionnement moral, porté vers l'avenir, est sa « perspective consolante »⁹⁹ de ne pas voir ses dispositions originelles pleinement déployées. Ainsi, c'est par l'usage de la raison pratique, donc par le devoir de soutenir la loi morale qu'il se donne librement, que chaque humain individuel *va vers l'unité*, soit celle de l'espèce envers elle-même.

Ce destin historique progressif sera favorisé par le jugement réfléchissant quand Kant peaufinera sa pensée : le Beau aura pour effet de renforcer la sociabilité de l'insociable qui désire communiquer un sentiment interne. Le Beau n'est que constitutif de l'unité sur le plan collectif de l'espèce, et ce, dans la seule mesure où il ne peut que favoriser la *moralité*. L'unité ne demeure qu'empirique, mais aussi future ; l'humain est, depuis toujours, privé de l'unification avec son « soi » transcendantal et doit donc tendre vers la moralité. Cette dernière, en tant que finalité du « plan caché de la nature »¹⁰⁰, sera possible par la constitution d'un cosmopolitisme permettant le plein développement de la raison humaine, ayant pour Bien suprême la loi morale pleinement accomplie. On voit comment Kant, avec les deuxième et troisième critiques, est venu donner une tournure *pratique* à son cosmopolitisme envisagé quelques années auparavant. Ce portrait devient, une clé d'analyse pour comprendre, dans l'*Hypérion*, le mal en rapport avec l'Un disharmonique. Contrairement à Kant, l'unité holderlinienne serait immédiate mais disharmonique, elle aurait pour primat le Beau prévalant sur la moralité, elle serait nécessairement chose du passé plutôt qu'un lointain et brillant futur.

B) Le Beau holderlinien : vers l'être

Nous avons vu, en résumant l'*Hypérion*, que la Beauté incarnait l'unité. Les envolées poétiques d'*Hypérion* déchiffrant une Nature qui peut lui « refuser ses bras »¹⁰¹ mettent, sur le plan formel esthétique, un accent clair sur le concept de Beauté. Or, la Beauté n'est pas seulement une forme d'expression pour Hypérion ; elle est l'expérience de l'Un inachevé. En unissant le sensible au suprasensible, elle ne permet pas l'accès à la connaissance rationnelle de cette unification refusée par Kant, mais elle permet de la vivre en allers-retours continuels.

Toutefois, l'Un est innommable, innommé, il n'est incarné que par Diotima, même lorsqu'elle meurt. Il serait possible de croire que le Beau

99. Kant, Emmanuel, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », p. 204.

100. *Ibid.*, p. 200.

101. Kant, Emmanuel, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », p. 56.

hölderlinien n'est, par rapport à un criticisme philosophique, qu'extase religieuse, fantasme poétique, ou déchéance d'un cœur en peine, à la manière d'un jeune Werther¹⁰². Pourtant, si elle désigne un « accord avec les dieux » irréconciliable en lui-même, caractérisant cette « unité traversée par la séparation et non plus la précédant »¹⁰³, la Beauté est le sentiment d'une harmonie originellement traversée par l'opposition, n'étant ni antérieure ni inférieure à la division¹⁰⁴.

On voit ici comment interpréter la manœuvre de Hölderlin par rapport à Kant¹⁰⁵. En s'interdisant la connaissance rationnelle de l'en-soi, tout en s'interdisant la fiction d'une unité transcendantale produite par l'imagination, il conserve l'essence de l'apriorité kantienne, puisque dans le sujet même se pense alors la limite de la pensée¹⁰⁶. Cependant, exister en poète, à la manière d'Hypérion, est la détermination d'un *temps nouveau*, soit « le temps de la *détresse* »¹⁰⁷, qui permet de « sommeiller simplement dans cette vacuité apparente »¹⁰⁸, la vacuité du Beau et de prendre conscience de l'unité disharmonique. Là se trouve toute la tournure hölderlinienne. Elle se comprend bien relativement au temps apriorique kantien, qui n'est plus seulement un sens interne antécédent au sujet, mais qui, chez Hölderlin, est *constitué par le sujet* lorsque celui-ci se dissout dans son apriorité singulière, grâce au poétique. Le temps kantien et le temps de Hölderlin sont tous deux déterminés, les conditions aprioriques sont les mêmes; il ne faudrait pas voir chez Hölderlin une soustraction aux conditions de Kant. Mais, entre le noumène et le phénomène, entre le transcendantal et l'empirique, il y a « la vie, et nous autres n'en sommes que le rêve »¹⁰⁹. Autrement dit, la conscience de l'unité passe par une compréhension différente du temps empirique, qui est un commencement tragique à chaque passage du Beau. Ce temps du poète l'oblige à se tenir dans le moment, puis à revenir sur l'échec de consécration de ce moment disparu. Ce commencement, c'est la « sensation transcendante », l'état poétique où les dissonances s'harmonisent, dont il a déjà été question: Hypérion éprouve le transcendantal à travers Diotima, mais ce

102. Goethe, *Les souffrances du jeune Werther* (1774), trad. B. Groethuysen, Paris, Gallimard, 1973, 227 p.

103. Kant, Emmanuel, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », p. 240.

104. Veillard-Baron, Jean-Louis, « Hölderlin: langage philosophique et langage poétique », (2014) 112 *Revue Philosophique de Louvain* 2, p. 315-317; Slama, Paul, « Concordia discors », p. 241.

105. Par rapport aux postkantien, Hölderlin se distingue aussi du subjectivisme fichtéen et schillérien, voir: *Ibid.* p. 315-317; Pinkard, Terry, *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, p. 136-139.

106. Nancy, Jean-Luc, « La joie d'Hypérion », p. 190.

107. Heidegger, Martin, « Hölderlin et l'essence de la poésie », trad. H. Corbin, dans *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1973, p. 60.

108. *Ibid.*, p. 60.

109. Hölderlin, Friedrich, *La mort d'Empédocle*, III, 78, cité par M. Heidegger, p. 57.

moment ne peut être que commencement ou souvenir. C'est pour cela que le dernier Hölderlin demandera :

Sans compagnon, cette fiévreuse attente... Ah ! que
dire encor, que faire ?,
Je ne sais plus, — et pourquoi, dans ce temps
d'ombre misérable, des poètes ? ¹¹⁰

L'unité peut donc devenir *perceptible*, et non plus seulement *apriorique* et *imperceptible*, mais elle ne peut être *dite*. À la lecture d'*Hypérion*, le personnage semble vivre son individualité sur-le-champ, alors que le roman entier est un ressouvenir, une récollection de fragments dissous dans le temps poétique de l'entre-deux. C'est alors par une séquence de *passer* et de *passés* qu'Hypérion constate ce qu'il est, ce qu'il a perdu, et ce qu'il sera toujours, soit une singularité, un « passage obligé (étroit, resserré, angoissant) de l'inavènement de l'Un »¹¹¹. L'exigence essentielle de la limite kantienne demeure, mais elle se *déplace* dans la conscience irrémédiable d'être distinct d'un Tout, d'être non pas *limité* par la possibilité de son propre entendement, mais d'être *la limite* qui ne résoudra pas les dualités, ni maintenant ni demain, puisqu'elle *est* et qu'elle *a été*, et que son devenir n'est que commencement voué à recommencer.

Par le Beau, l'unité est *de ce monde*, mais ne peut être connue empiriquement. L'expérience de la Beauté est, explicitement, l'Un distinct de soi-même héraclitéen¹¹². Et le Beau holderlinien, comme le démontre l'*Hypérion*, s'autosuffit sans le sublime kantien ; la prise de conscience de sa propre finitude est dans les événements tragiques qui constituent la Beauté, elle-même contenant l'infinitude et ne la résolvant pas. On voit bien que chez Hölderlin, « le langage, la mise en question du langage, constituent la matière même du poème »¹¹³, c'est-à-dire que l'œuvre poétique ne cherche pas à dire l'unité, à l'achever, grâce à une opération de jugement : elle demeure elle-même une finitude dans l'infini du Beau.

Dès lors, la Beauté ne passe pas à travers les événements de la vie ou les œuvres d'art sujettes au jugement réfléchissant, elle ne traverse pas les conditions synthétiques aprioriques kantienues que sont le temps et l'espace. La Beauté est elle-même *le passage*, « dans son inconciliable mêmeté »¹¹⁴. Ce passage, ou plutôt ce *passer* de la Beauté, ne correspond pas à une expérience directe et subjective d'un absolu, d'un idéal ; il ne met pas en jeu la

110. Hölderlin, Friedrich, « Le Pain et le Vin », dans *Odes, Élégies, Hymnes*, trad. M. Deguy et coll., Paris, Gallimard, 1993, p. 103.

111. Nancy, Jean-Luc, « La joie d'Hypérion », p. 190.

112. De Avila Quevedo, Wagner, "This craft of destiny: Hölderlin's Hyperion and the tragic dimension of beauty", (2017) *Nueva Revista del Pacífico* 66, p. 74-75 ; voir aussi Platon, *Le Banquet*, [187 a-b], p. 110.

113. Laporte, Roger, « Hölderlin ou le combat poétique », (2000) 78 *Europe* 851, p. 29.

114. Nancy, Jean-Luc, « La joie d'Hypérion », p. 190.

nécessité du jugement réfléchissant pour médiatiser la sensation et le concept. Le Beau *passé*, et son médiateur le plus immédiat, c'est l'amour : c'est Diotima. Son objet se déploie dans le monde sensible, il se palpe, il ne renvoie pas à un au-delà conceptuel hors limite ; mais comme être, c'est *être la limite*, l'envie d'éternité s'oppose à la possibilité du fini, l'Un ne s'achève pas en nous par l'expérience de la Beauté. C'est pourquoi Dastur invoque ce point de vue « ontologique »¹¹⁵ de Hölderlin ; il n'est plus question de juger ni de connaître, mais d'être et de vivre les moments où les antagonismes sont à leur plus fort, comme les moments que vit Hypérion avec ou sans Diotima.

Kant voulait systématiser le sentiment subjectif intime du Beau. Pour lui, il était impossible de conceptualiser la cause unique du monde, de penser l'Un aux termes de la fusion de la sagesse artistique et de la sagesse morale. Hölderlin s'extirpe de cette impasse grâce à sa conception du Beau. Comme Kant, il se refuse de *penser* l'Un au plan transcendantal, auquel notre entendement bloque l'accès. Or, bien qu'il lui faille quelques années après l'*Hypérion* pour écrire dans l'« Histoire de l'esprit poétique » que c'est plutôt la *sensation* qui est transcendantale¹¹⁶, son héros illustre déjà que l'Un est de ce monde et que seule une *sensation* unit la spontanéité empirique aux intuitions intellectuelles dépassant l'entendement humain. Cette unité disharmonique où se retrouve l'homme, toujours conscient de soi, est l'entre-deux où se tient le poète. Chez Kant, la sensation en tant que détermination du sentiment, d'un côté, ou de l'objet, de l'autre, est distinguée et permet de systématiser le jugement esthétique¹¹⁷. Pour Hölderlin, la sensation fait l'Un, mais dès lors condamne le poète à errer dans la « nuit sainte »¹¹⁸ de son entre-deux. Cette unité est nécessairement disharmonique, à cause d'une « *irreconcilability of the fundamental directions in human life* »¹¹⁹. L'unité est disharmonique parce que *nous sommes*. Et c'est alors la Beauté, médiatisée au plus fort par l'amour, qui permet de vivre la sensation transcendantale de « l'évanouissement de l'Un »¹²⁰. C'est notamment à cet égard que Nancy définit le divin hölderlinien comme étant une discordance même entre le divin et l'humain : « le divin n'est plus un jugement de la subjectivité sur sa propre insuffisance, il est cette insuffisance (ou cet excès) »¹²¹. Et c'est pourquoi, d'un point de vue épistémologique, le *combat* de Hölderlin n'est

115. Dastur, Françoise, « Roman et philosophie : l'Hypérion de Hölderlin », p. 184.

116. Hölderlin, Friedrich, *Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes*, dans Courtine, J-F., *Fragments de poétique*, Paris, Imprimerie Nationale, 2006, p. 333-335.

117. Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, §3 p. 184.

118. Hölderlin, Friedrich, « Le Pain et le Vin » p. 103.

119. Pinkard, Terry, *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, p. 143.

120. Nancy, Jean-Luc, « La joie d'Hypérion », p. 191.

121. *Ibid.*, p. 188.

qu'échec et rebute le logicien : « Parce qu'il réussit à nommer son combat poétique, combat si dangereux que toute victoire est impossible. »¹²²

De son côté, Kant a un système pour « relier en un tout les deux parties de la philosophie », les concepts de la nature pouvant être connus grâce aux structures de l'entendement, et le concept de liberté, grâce à l'usage de la raison pratique¹²³. Le moyen terme est la faculté de juger, alors que chez Hölderlin, le moyen terme s'efface dans le vécu du Beau, mais la liaison est impossible et ne donne que le poème, ou de nostalgiques *lettres à Bellarmin*... De plus, le jugement esthétique kantien se subordonne à la moralité, et le jugement réfléchissant permet d'intérioriser et d'universaliser les conditions de liberté pratique issues de *la loi morale*, cette dernière étant alors reçue et soutenue par la faculté de juger.

Cependant, comme la Beauté de Hölderlin n'a pas de produit final et n'est pas rattachée à un acte de *jugement*, celui qui la *ressent* ne se prescrit pas un contenu normatif ; son sentiment ne rend pas intelligible une conception du Bien moral. Au contraire, on peut se rappeler qu'Hypérion exècre le peuple allemand moderne du fait qu'il se donne des maximes morales au détriment du Beau, qu'il raisonne la moralité au lieu de ressentir la Beauté. Chez Kant, le sentiment intime du Beau a une vocation téléologique¹²⁴, il permet de dresser un pont entre la loi morale et le sujet qui la contient. Le Beau hölderlinien, lui, ne permet pas de dépasser le *ressenti* et le *vécu*, et ce, justement parce qu'il est final, en chaque instant. La loi morale commande l'agir, le Beau commande l'être, et ce, distinctement de la morale, mais surtout préalablement à elle. C'est une des plus virulentes critiques de l'*Hypérion* : la morale assimile froidement la Beauté.

Ainsi, deux tensions sont présentes : le Beau n'est que *passage*, et l'insociable sociabilité humaine exige une morale. De ce fait, la joie revendiquée par Kant d'obéir à la loi morale ne trouve son équivalent pour Hypérion que dans un moment passager auquel il devra renoncer au profit du Beau. La joie devient la joie « dans le deuil de la joie »¹²⁵, la joie d'obéir à ce mouvement interne vers l'Un irréconciliable, fruit de la sensation transcendante du Beau. Le postulat kantien plaçant la loi morale au-dessus de tout ne se justifie plus en tant qu'instance nécessaire du mal ; cette instance est pour Hypérion le passage de la beauté. Selon Hypérion, les modernes se trompent eux-mêmes, avec le progrès, l'idée de liberté et la société ; mais ils ne se trompent pas eux-mêmes à l'égard de leur propre loi morale, ils se trompent eux-mêmes à l'égard du Beau auxquels ils ne répondent plus. Là est le puits de leurs inévitables maux conséquents. Et Hypérion, en se remémorant les

122. Laporte, Roger, « Hölderlin, une douleur éperdue », Ain, Éditions Comp'act, 1986, p. 11.

123. Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, III p. 155.

124. *Ibid.*, §78, p. 406.

125. Nancy, Jean-Luc, « La joie d'Hypérion », p. 192-193.

événements de sa jeunesse, prend acte de l'impasse : il a quitté Diotima pour une guerre de libération qui a échoué, il a quitté le Beau pour le Bien moral. Le premier n'est qu'un sentiment temporaire, et le second ne cause que la perte de vue du Beau incarné par l'amour. Dans tous les cas, aucune conjonction n'est possible, puisque la Beauté traverse, et l'exigence d'être traversé écarte l'envergure d'un idéal de moralité à accomplir en tendant toujours *vers l'avenir*, alors que le Beau traverse *le présent*. Qu'aurait-il pu faire, alors ? Rien d'autre, puisque telle est la condition des humains : ils veulent le Beau et ont besoin de morale, il veulent aimer et cherchent à perdurer, ou pour reprendre la Diotime du *Banquet* : « c'est l'immortalité qu'ils aiment »¹²⁶.

Enfin, il faut rapidement glisser un mot sur la notion de Destin qui reviendra constamment dans l'*Hypérion*. Les notions de destin ou de « providence » auxquelles recourent plusieurs justifications du mal n'ont rien à voir avec ce que Hölderlin nomme « orbite excentrique »¹²⁷ : le destin serait un décentrement de l'idéal d'unité qui commence dès que nous prenons conscience d'être¹²⁸. Hypérion expérimente une prise de conscience de l'irréconciliable en lui, de l'impossible unité avec le monde. On le voit par sa perte de l'idéal de liberté, ce qui lui fait renier son propre siècle et les hommes de son temps ainsi que l'avenir qu'ils se promettent, et aussi par sa perte de l'amour, incarnant l'unique chose que cherchait son âme, ce qu'il ne comprit qu'a posteriori. À cet égard, Hypérion nous montre le rôle fondamental du souvenir. Ce dernier reproduit l'unité à travers la diversité et dévoile que la destinée est trompeuse, que nous tendons toujours vers la résolution de l'infini dans le fini, alors que lorsque sa possibilité est sous nos yeux, dans le moment présent, nous ne pouvons que la laisser nous traverser en nous émerveillant, ou la dissiper en pensant à un futur meilleur¹²⁹.

Ainsi, le destin est *tragique*, puisqu'il ne laisse jamais l'Un se résoudre en un moment. Projeter ce moment dans le futur, c'est manquer l'expérience d'unité disharmonique la plus exaltante. Mais il ne faudrait pas s'attendre à plus que *ce moment*, qui sera inévitablement perdu. Hypérion ne se tourne pas vers l'avenir, c'est toujours le présent qu'il semble nous *implorer de vivre*, parce qu'en se rappelant les événements de sa vie, il exprime que, malgré sa grande sensibilité et son émerveillement hors du commun devant la Beauté, son désir de finir l'infini l'a porté à perdre tout ce qu'il aimait. Cette pensée du moment présent, consacré dans le souvenir, s'oppose à l'Histoire universelle de Kant, prônant la perfectibilité humaine intergénérationnelle. Hypérion dénonce indirectement cette idée, sous prétexte que

126. Platon, *Le Banquet* [208 e], p. 154.

127. Hölderlin, Friedrich, *Fragment Thalia*, p. 19.

128. De Avila Quevedo, Wagner, "This craft of destiny: Hölderlin's Hyperion and the tragic dimension of beauty", p. 70-75.

129. She, Shiqin, *Hölderlin: critique de la raison et habitation poétique de l'homme*, p. 124, 216.

tendre vers le meilleur ne peut que nous égarer du centre que nous avons laissé derrière nous : notre être.

III. La théodicée tacite d'*Hypérion*

Ainsi comprise, l'unité disharmonique illustrée dans l'*Hypérion* figure comme cause du mal auquel est voué l'humain. Cette « théodicée » poétique est tacite, car résoudre le problème du mal à la manière des modernes consisterait pour Hölderlin en une tentative d'achever l'Un grâce à une opération de jugement. Il n'est pas contradictoire de déceler le mal radical kantien dans les épisodes barbaresques de l'*Hypérion*, puisque ce mal résulte en fait d'une époque où l'humain ne voit plus la Beauté. Ainsi, le penchant kantien serait davantage un *effet* qu'une *cause* dans la problématique du mal. Et cela est d'autant plus vrai à l'égard des autres justifications modernes ; la tentative même d'unifier le mal dans le fait d'un Dieu unique est une incohérence avec ce que l'Un est, c'est-à-dire une impossible harmonisation de l'infini et du fini. Le mal d'*Hypérion* n'est donc pas contingent, il n'est pas un fait individuel : c'est le mal de tous, et le poète, en le vivant et en échouant à le nommer, l'expose.

Mais ce qui est exposé n'est ni conceptuel ni systématique, et est alors facile à écarter, puisque le mal devient l'effet pénible d'une cause abstraite. *Hypérion* vit la dissonance : l'humain semble au contraire porté vers une harmonie qui lui suffirait, et là est toute la difficulté. L'humain n'est pas prêt à admettre la disharmonie. Kant lui-même, posant des limites claires, la refuse en plaçant la loi morale au-dessus de tout. Il trouve le moyen de justifier une instance nécessaire de sagesse négative à l'égard du penchant humain universel à se tromper soi-même dès lors que la moralité devient *finale*, donc harmonique. Pour Hölderlin, le chemin excentrique auquel est destiné l'homme est celui de sa propre dissolution dans l'Un disharmonique, qui exige nécessairement l'expérience de la Beauté, elle-même n'étant pas subordonnée à la loi morale. Dès lors, on ne peut plus rationaliser le mal selon une perspective exclusivement morale ; le mal, aussi bien que le bonheur, est dans l'Un qui ne les réconciliera pas. Nancy qualifie la joie d'*Hypérion* comme « la vie infinie dans une existence limitée : mais cela n'est rien, n'advient pas, et se déborde »¹³⁰. Or, on peut aller plus loin et donner la même définition à la *souffrance* d'*Hypérion* ! ... Ce dernier exaltait le Beau en aimant Diotima, puis la morale en cherchant à rendre la liberté effective dans le monde, et il fut guidé par l'espérance constante d'harmoniser toutes les dissonances du monde : on connaît la suite tragique. *Hypérion* ne peut se subordonner qu'au mouvement de son être propre afin de vivre les plus grandes joies, les plus grands amours et les plus grandes tristesses. On pourrait pratiquement dire que Hölderlin, à travers *Hypérion*, propose une

130. Nancy, Jean-Luc, « La joie d'*Hypérion* », p. 193.

éthique de la dissonance heureuse, invitant à *laisser passer le Beau*, juste là, à travers nous.

Quant aux points spécifiques relevés à l'endroit des théodicées modernes, on peut procéder depuis les mêmes bases que Kant pour les écarter, tout en se soustrayant à sa propre théodicée. Avec *Hypérion*, Hölderlin n'outrepasse pas Kant, mais il désigne une cause ontologique au mal, soit l'unité disharmonique. *Hypérion* nous enseigne ceci : nous vivons, alors nous aimerons, nous voudrions, nous espérons, or il faudra perdre, s'abstenir et se résigner. Ces moments viendront par vagues, ils s'engendreront par notre propre mouvement vers ce qui, ultimement, nous fera vivre les expériences les plus enrichissantes, les plus *humaines*. L'erreur était, pour Leibniz entre autres, le fruit d'une défaillante réceptivité limitant l'humain à des degrés de perfection moindres, expliquant ainsi le mal vécu par ce dernier¹³¹. Pour Hölderlin, elle serait notre fait propre, notre abandon au « rythme pur » de l'alternance entre les joies et les peines¹³², abandon qui, lui seul, est susceptible de résoudre la souffrance de l'humain *ontologiquement limité* dans sa possibilité d'unité avec le monde, mais qui oblige l'humain à *vivre cette limite* dans sa plénitude. Hypérion, nous le savons, commet une erreur en quittant Diotima, il partage « la faute de tous »¹³³; ainsi illustre-t-il que la cause du mal se situe dans l'irréconciliable vers lequel il tend toujours, et vers lequel *tous tendent toujours*.

Nous avons débuté en évoquant la COVID-19. Autant les actions pratiques que les réflexions philosophiques ont donné à la science un rôle central dans l'appréhension de la pandémie¹³⁴. Cette dernière a aussi influencé notre rapport au *temps*, avec la course aux vaccins, les couvre-feux, on en passe. Déroutante, la pandémie confronte à la question du mal : comment expliquer le mal vécu en contexte de COVID-19 ?

Kant, on le sait, ramène le problème du mal à la raison pratique, donc à la loi morale. Sa conception du mal telle qu'exposée dans notre texte laisse présumer que, pour Kant, tout type d'anti-final relié à la COVID-19 aurait pour cause *l'humain transgressant la loi morale*. Pour Kant, un désastre naturel comme l'existence d'un virus ne serait pas un mal, puisque, rappelons-le, pour qu'il y ait mal, il faut *pouvoir connaître son auteur*¹³⁵. De plus, face à l'impératif pratique consacrant la dignité de la nature raisonnable et imposant le respect des personnes en tant qu'individus¹³⁶, un agent moral

131. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Essais de théodicée*, §29-31, p. 120-122.

132. Cassirer, Ernst, « Hölderlin et l'idéalisme allemand », p.216.

133. Nancy, Jean-Luc, « La joie d'Hypérion », p. 191.

134. Voir : Sfetcu, Nicolae, « Pandémie COVID-19. Approches philosophiques », (2020) MultiMedia Publishing.

135. Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, [107-111/V 62-63], p. 167-169; voir l'interprétation de Steinbrecher, Tal, « La théodicée réhabilitée ou Kant versus Elihu », p. 213.

136. Voir plus haut, p. 4, note 5.

devient vite *auteur* de son propre mal et du mal d'autrui. En se trompant lui-même face à la moralité de son geste l'exposant au virus (par exemple : rencontre clandestine entre amis), il contracte le virus et risque de le propager : il ne traite pas l'humanité comme une fin. En temps de pandémie, le rigorisme kantien porte l'individu à user de sa raison pratique pour accomplir des actions individuelles morales, comme se confiner. Pour lui, le jugement réfléchissant permet d'universaliser les conditions de liberté issues de la loi morale. Dans l'attente d'un temps *futur* où ces conditions s'assoupliraient grâce à des solutions pratiques comme la vaccination (efficace) pour tous, l'humain devrait se consoler de sa liberté de se donner et de respecter sa loi morale en situation pandémique.

L'Hypérion nous permet de relativiser cette posture kantienne. Hypérion dirait probablement que l'individu se trompe lui-même en voyant, dans les actions individuelles, la source des maux reliés à la pandémie. Le respect de la loi morale risquerait d'aveugler l'humain face au passage de la Beauté, de le faire tendre vers un avenir qu'il espère meilleur en identifiant de façon erronée ses propres actions à une source de mal. Très orientée par le savoir scientifique en temps de pandémie, l'action individuelle correcte permettant d'éviter le mal se déterminerait chez Kant en fonction d'une connaissance rationnelle de la situation pandémique, alors qu'il est incertain qu'une telle connaissance soit atteinte avant de nombreuses années. Plutôt, *L'Hypérion* nous rappelle que le mal issu de l'unité disharmonique persistera malgré toute situation contingente, comme une pandémie. La COVID-19 éloigne l'humain de la sensation transcendante, elle le ferme au passage du Beau grâce auquel il peut prendre conscience de l'unité disharmonique, de la cause insoluble de son mal. Tragiquement, il faudrait exalter, malgré la crise, le temps présent commençant à chaque passage du Beau. Au profit de ce passage, rendu possible par la prise de conscience de l'Un inachevé, *Hypérion* assouplit le rapport de l'humain à la loi morale, mais il n'est pas normatif, il ne fait pas de sa transgression une condition nécessaire à la sensation transcendante. En temps de pandémie, s'ouvrir à la Beauté peut, certes, passer par une infraction à la loi morale kantienne grâce à la rencontre « illégale », au partage avec autrui, aux promenades en plein air, en soirée après le couvre-feu... Mais, même un humain respectant rigoureusement l'éthique kantienne en se confinant, en souffrant solitairement de l'isolement, de l'absence, de la perte, pourrait s'exposer à la Beauté grâce au *souvenir* de l'amour, de l'amitié, de l'enfance, comme Hypérion à la fin du roman. Au niveau « pratique », si cela peut s'appliquer à la pensée de Hölderlin, sa solution tragique ramène l'humain à sa *sensation* dans le temps *présent*, et de ce fait elle nuance aussi les principales approches éthiques apportées à la crise, notamment l'utilitarisme moyen¹³⁷. Obnubilé par la résolution des maux associés à la pandémie, l'humain échapperait des instants précieux de sa vie,

137. Sfetcu, Nicolae, « Pandémie COVID-19. Approches philosophiques », p. 54-61.

ceux où, vivant en poète, il sentirait s'évanouir l'Un, ne pouvant rien attendre de mieux que cette *sensation transcendante*.

Finalement, Hölderlin, avec son *Hypérion*, répond au problème du mal et demeure dans les limites kantienne de la connaissance. Le héros ne justifie pas le mal par l'au-delà pour ensuite clore ce problème, contrairement aux prékantien¹³⁸. La *connaissance* de soi et du monde ne résout pas le mal; elle ne peut que préparer à la Beauté qui elle-même n'est qu'un passage temporaire et fugace. La solution de rechange poétique de l'*Hypérion* à la théodicée kantienne est importante car elle désigne une cause au mal, soit l'unité disharmonique, pleinement actualisée dans le temps toujours nouveau que l'humain commence à travers le Beau. En refusant la prévalence de la loi morale sur la Beauté, Hölderlin tente un saut de l'entendement au mouvement, de l'intellect à la sensation, pour se retrouver suspendu entre les deux dans cette vacuité qu'est le poème. Une telle vacuité donne accès à la profonde souffrance d'où seul peut résonner le « chant du monde », qui ne « commence à vraiment retentir pour nous » qu'à même l'unité disharmonique¹³⁹. Hölderlin montre que le poétique est le lieu d'une tentative philosophique d'épuration du réel, du vivre aseptisé de toute opération de jugement, et cette tentative de *clarification* de la présence au monde ne tourne pas le dos à la philosophie contemporaine. C'est pourquoi la pensée poétique de Hölderlin devance le philosophe: sans être connaissance, elle est le lieu intérieur du connaisseur qui lui demeure inaccessible, le lieu humain réel vers lequel la connaissance peut tendre, le lieu que seuls fondent les poètes, car « seuls les poètes fondent ce qui demeure »¹⁴⁰.

138. Pensons à Descartes, René, « Méditation IV », dans *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, 1949, p. 192-201, répondant au mal par une juste connaissance des limites à l'entendement humain par rapport à l'entendement divin illimité; ou à Spinoza, Baruch de, *L'Éthique* (1677), Paris, Gallimard, 1954, p. 66-130; « Correspondance de 1664-1665 avec Blyenbergh », dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1967, p. 1124-1150, démontrant que les humains, libres de persévérer dans leur être en fonction du *conatus*, causent eux-mêmes ce qu'ils appellent « mal » qui en fait résulte d'une méconnaissance des causes supérieures.

139. Cassirer, Ernst, « Hölderlin et l'idéalisme allemand », p. 218.

140. Hölderlin, Friedrich, « Souvenir », p. 176.

Intuition, mélodie, temporalité Husserl en dialogues (Brentano, Stern, Meinong)

Quentin Gailhac

Volume 48, numéro 2, automne 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1085669ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1085669ar>

[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

Gailhac, Q. (2021). Intuition, mélodie, temporalité : husserl en dialogues (Brentano, Stern, Meinong). *Philosophiques*, 48(2), 223–248.
<https://doi.org/10.7202/1085669ar>

Résumé de l'article

Dans cet article, l'auteur se penche sur les développements de Husserl sur la perception du tempo-objet spécifique qu'est la mélodie, à partir des lectures critiques qui les déterminent. En réfutant tout à la fois la saisie instantanée de Brentano, le temps de présence de Stern et la conscience d'après-coup de Meinong, Husserl se donne les moyens d'une résolution proprement phénoménologique du problème de l'unité mélodique dans la conscience. L'insatisfaction en regard des positions discutées conduira en effet Husserl à un élargissement du champ de l'intuition, qui le mènera, notamment dans les *Manuscrits de Bernau* de 1917-1918, à penser l'originaire comme mouvement dynamique, comme procès.

Intuition, mélodie, temporalité

Husserl en dialogues (Brentano, Stern, Meinong)

QUENTIN GAILHAC

Doctorant chargé de cours

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (HIPHIMO)

RÉSUMÉ — Dans cet article, l'auteur se penche sur les développements de Husserl sur la perception du tempo-objet spécifique qu'est la mélodie, à partir des lectures critiques qui les déterminent. En réfutant tout à la fois la saisie instantanée de Brentano, le temps de présence de Stern et la conscience d'après-coup de Meinong, Husserl se donne les moyens d'une résolution proprement phénoménologique du problème de l'unité mélodique dans la conscience. L'insatisfaction en regard des positions discutées conduira en effet Husserl à un élargissement du champ de l'intuition, qui le mènera, notamment dans les *Manuscrits de Bernau* de 1917-1918, à penser l'originaire comme mouvement dynamique, comme procès.

MOTS CLÉS : temps, intuition, hylétique, flux, Husserl

ABSTRACT — In this article, the author examines the developments made by Husserl on the perception of the specific tempo-object, which is to say the melody, on the basis of critical readings that determine them. By refuting all at once Brentano's instantaneous seizure, Stern's time of presence and Meinong's afterthought consciousness, Husserl gives himself the means of a properly phenomenological resolution of the problem of melodic unity in consciousness. The dissatisfaction in relation to the discussed positions will lead Husserl to a widening of the field of intuition, which will lead him, especially in the *Bernau Manuscripts* of 1917-1918, to think the originary as a dynamic movement, as a process.

KEYWORDS : time, intuition, hyletic, flow, Husserl

* * *

Le massif husserlien que constituent les différentes recherches phénoménologiques sur la conscience du temps, menées pendant une trentaine d'années, a pu décourager toute tentative d'en saisir l'unité. Loin de proposer ici une solution à cette redoutable question¹, nous voudrions montrer plutôt la continuité de la problématique que certaines réfutations doctrinales sur ce thème, et plus particulièrement sur l'unité du tempo-objet qu'est la mélodie, permettent de mettre en valeur, sous l'horizon d'un travail phénoménologique qui se déploie, par essence, et pour reprendre l'expression de Fink au sujet des *Manuscrits de Bernau* (1917-1918), comme un « système ouvert

1. Schnell (2004a). Pour un aperçu substantiel et précieux de ces difficultés.

(*offene System*) »². Le paragraphe 7 des *Leçons sur la conscience intime du temps* de 1905 formulait efficacement le problème en considérant les difficultés singulières que posent en général tous les objets temporels, qui ne sont, d'ailleurs, pas nécessairement des tempo-objets (c'est-à-dire des objets qui ont en eux-mêmes l'extension temporelle):

Des objets de cette espèce se constituent dans une multiplicité de données et d'appréhensions immanentes, qui s'écoulent elles-mêmes sur le mode du « l'un après l'autre ». Est-il possible de réunir en un seul instant présent ces données de représentation qui s'écoulent l'une après l'autre ?³

L'idée même que des données successives, et *irréductiblement successives* puissent s'unir en un seul instant a quelque chose de faussement paradoxal. On pourrait en effet se demander, tout d'abord, ce qui autorise une succession à se réunir ainsi en un point qui ne peut jamais être, par définition, autre chose que ce qu'il est, à savoir un « moment » abstrait d'une succession. Mais l'idée inverse, selon laquelle la succession est atteinte par la succession et en elle, n'a rien de moins paradoxal. La lecture de Husserl devrait même nous la rendre, en un sens, intenable, à la faveur d'une extension de la sphère de l'intuition et d'une détermination du rôle fondamental de l'appréhension (*Auffassung*) dans la constitution de la sphère immanente, contre des lectures purement « matérielles » ou « hylétiques » de cette sphère⁴. De deux choses, l'une: Si l'objet se constitue dans une simple succession d'intuitions, l'unité est sacrifiée au profit de la succession. Mais puisque l'unité elle-même ne peut pas passer par-dessus la succession sans risquer de se fourvoyer comme unité (qui doit bien être l'unité *de* quelque chose au moyen d'une appréhension dont la forme reste à définir), il ne peut y avoir d'unité qui ne soit pas en même temps, sinon successive, en tout cas engagée d'une certaine manière dans la succession.

La formulation et la résolution de ce problème s'appuient, dans le texte husserlien, sur plusieurs réfutations doctrinales. Les *Leçons* de 1905 sont, en effet, inaugurées par un examen critique de plusieurs figures de la psychologie qui fournissent à Husserl un cadre conceptuel indispensable à la construction d'une résolution phénoménologique du problème, que l'on peut suivre, *mutatis mutandis*, jusqu'aux *Manuscrits de Bernau* de 1917-1918. En effet, les réflexions sur la conscience intime du temps en cette période, bien que les auteurs ne soient plus cités et que les réfutations laissent place à l'autoréfutation réflexive, sont dans l'exacte continuité du tableau doctrinal et critique que Husserl s'était donné dans les sept premiers paragraphes des *Leçons*, ainsi que dans les textes de la partie « B » de *Husserliana X*.

2. Bruzina (1993), p. 359.

3. Husserl (1966a), p. 21, trad. fr. p. 35.

4. Schnell (2004b), p. 57-72, pour une réfutation de la philosophie matérielle de Michel Henry.

Nous étudierons trois réfutations, qui ont fait l'objet d'attentions inégales. La première, celle de Franz Brentano, a été d'autant plus commentée qu'elle s'adressait à l'un des maîtres de Husserl, et que les *Leçons* de 1905 la mettaient particulièrement en valeur⁵. La deuxième réfutation, celle de William Stern, souvent passée inaperçue, n'en est pas moins déterminante, ne serait-ce que pour saisir le contexte psychologique du débat⁶ et la nature proprement phénoménologique de la réponse husserlienne. La réfutation d'Alexius Meinong, enfin, entre en discussion avec la doctrine des objets temporellement et non temporellement distribués. L'exposé de ces réfutations sera suivi par un examen des positions ultérieures de Husserl, dans la perspective de ce terrain problématique.

Brentano ou la saisie instantanée

La réfutation husserlienne de Brentano, qui inaugure les *Leçons* de 1905, est assurément la mieux connue. Jocelyn Benoist a attiré l'attention sur la portée épistémologique du texte de Husserl. Dans les six premiers paragraphes du texte, Husserl s'attache en effet, au moyen d'une lecture critique de la *Psychologie descriptive* (1874), à résoudre une question de théorie de la connaissance, celle de la réalité du temps, dont le présentisme de Brentano constitue l'équation ontologique⁷. Remarquons toutefois d'emblée que la critique husserlienne se porte aussi particulièrement sur des problèmes de constitution, à partir d'un certain état de la pensée de Brentano, qui ne constitue en rien sa position définitive. La première réfutation à laquelle s'attache Husserl veut rendre impossible le mélange, dans la perception d'un objet temporel, de l'imagination et de la perception. Percevoir un objet temporel, c'est appréhender un contenu présent qui sombre toujours dans le passé. Une fois tombée définitivement dans le passé, et ayant par conséquent dépassé la sphère du présent, chaque phase de l'objet doit être saisie, néanmoins, de quelque manière. Husserl l'exprime ainsi :

Lorsque le nouveau son retentit, le précédent n'a pas disparu sans laisser de trace (*wenn der neue Ton erklingt, ist der vorangegangene nicht spurlos verschwunden*) sinon nous serions bien incapables de discerner les relations entre sons qui se suivent l'un l'autre : nous n'aurions à chaque instant qu'un seul son [...] mais jamais la représentation d'une mélodie (*die Vorstellung einer Melodie*)⁸.

De quelle manière le son qui vient de sombrer dans le passé est-il encore là ? Brentano répond qu'il l'est dans l'imagination (*die Phantasie*). Cela implique du côté de la sensation une part productive et créatrice. En effet, lorsque la sensation d'un son s'évanouit et que ce son laisse place à un

5. Albertazzi (1990), p. 89-109.

6. Lavigne (2005), p. 507-508.

7. Benoist (2008), p. 12.

8. Husserl (1966a), p. 11, trad. fr. p. 19.

autre qui lui succède immédiatement, la sensation doit « se fabriquer une représentation imaginaire (*sie erzeugt sich eine [...] Phantasievorstellung*) toute pareille, ou presque, quant au contenu, et enrichie du caractère temporel »⁹. La théorie de Brentano en vient donc continuellement à rattacher une « représentation temporellement modifiée à celle qui est donnée (*einer zeitlich modifizierten Vorstellung an die gegebene*) », et cette « association originaire » est précisément ce qui lui interdit de penser la « perception de la succession et du changement (*die Wahrnehmung von Sukzession und Veränderung*) »¹⁰. Autrement dit, le son tout-juste-passé ne peut pas être repris dans une représentation de l'ordre de l'imagination sans rompre le lien entre les sons eux-mêmes. Penser la perception de la mélodie comme la tombée successive des sons dans l'imagination, c'est dire en réalité que « nous n'aurions conscience à tout moment que de la sensation tout juste produite et rien de plus (*wir hätten in jedem Moment nur Bewusstsein von der eben erzeugten Empfindung und nichts weiter*) »¹¹.

Husserl réfute toutefois un état provisoire de la pensée de Brentano qui correspond aux leçons de psychologie descriptive que Husserl a pu suivre à Vienne entre 1884 et 1886¹². Bernard Besnier avait utilement rappelé que le recours à la *Phantasie* ne restitue qu'une partie de la position brentanienne, laquelle a, sur ce point, singulièrement évolué après cette époque. En effet, Brentano opposera plus tard à cet acte imageant une distinction féconde entre deux termes, « *Ästhese* » et « *Proterästhese* », qui permettent d'assurer la continuité que le passage par l'image altérerait nécessairement, particulièrement sous l'horizon husserlien. Le tout-juste-passé ne sera plus une image, ou une sensation affaiblie, mais une sensation au sens où la « *Proterästhese* » désigne « l'acte par lequel la sensation originellement éprouvée en *tn* est maintenue comme éprouvée en *tn+1* »¹³.

On voit ainsi quelle utile insatisfaction peut produire le maintien de l'opposition brentanienne entre la perception et l'imagination pour la question de la conscience du tout-juste-passé, puisque sa prise en charge par un acte imaginatif nous conduit aussitôt à affirmer l'irréalité du passé, en le constituant en un irréel, en un inexistant (*ein Nichtreelles, Nichtexistierendes*). Si le son tout-juste-passé est repris dans l'imagination, ce son n'est dès lors plus réel, en ce sens qu'il n'est plus de l'ordre d'une « existence présente (*gegenwärtige Existenz*) »¹⁴. Il s'agit donc de penser la perception de mélodie dans un « vécu présent et réel »¹⁵, tel que l'ensemble des éléments présentés successivement dans la mélodie n'aient pas besoin de l'imagina-

9. Husserl (1966a), p. 13, trad. fr. p. 22.

10. *Ibid.*, pour les deux dernières citations.

11. Husserl (1966a), p. 12, trad. fr. p. 21.

12. Voir Fisette (2009), p. 281.

13. Besnier (1993), p. 326.

14. Husserl (1966a), p. 19, trad. fr. p. 29.

15. *Ibid.*

tion productrice, ni par conséquent de la constitution d'irréalité. Ce premier moment de la réfutation de Brentano porte ici en germe la nécessité qui se fera sentir plus loin dans les *Leçons*, de penser une rétention qui soit un vécu présent, « quelque chose d'actuellement là (*ein aktuell Daseiendes*) »¹⁶. Si le son tout-juste-passé n'est pas saisi dans une dimension présente de la conscience, la mélodie ne pourra pas se donner dans l'unité constitutive qui est la sienne. En même temps, elle sera aussi une manière de répondre au deuxième moment de l'objection faite à Brentano.

Au paragraphe 7 des *Leçons* de 1905, Husserl aborde, après six paragraphes de réfutation, la *pars construens*. Toutefois, le paragraphe commence par une nouvelle charge portée contre Brentano. Outre l'impossibilité de concevoir le passé comme un irréel, Husserl s'attache désormais à critiquer la façon dont il pense la saisie d'une succession. Husserl choisit de présenter la position de Brentano par l'intermédiaire de celle de Lotze¹⁷. Une succession de représentations — *a* suivi de *b*, suivi de *c*, etc. — ne peut être saisie comme un tout que si ces représentations sont « les objets radicalement simultanés d'un savoir qui les mette en relation (*die durchaus gleichzeitigen Objekte eines beziehenden Wissens*) »¹⁸. Autrement dit, la saisie d'une succession doit se faire en un instant indivisible (*in einem unteilbaren Zeitpunkt*), et comme d'un seul coup. Une telle position considère donc qu'une perception temporelle et successive de la mélodie s'annulerait elle-même dans sa succession temporelle. La succession dans la perception annulerait l'unité formée dans la multiplicité. Pour saisir une succession temporelle, il faudrait pouvoir envelopper l'objet d'un seul tenant. La thèse ainsi réfutée a une teneur générale et s'applique à toute unité composée par des éléments successifs :

Partout où une conscience est dirigée vers un tout dont les parties sont successives, il ne peut y avoir une conscience que si les parties, sous forme de « représentants » (*in Form von Repräsentanten*), se rassemblent dans l'unité d'une intuition instantanée (*zur Einheit der Momentanschauung zusammentreten*)¹⁹.

Lorsque les parties d'un tout sont simultanées, il n'est pas nécessaire de penser leur unité dans le temps. Elles se rassemblent dans un même espace, et leur saisie se fait instantanément. Si l'on contemple un tableau d'assez loin pour l'appréhender en entier, la totalité des parties sera présente sous le regard, instantanément. Le regard pourra se déplacer, se mouvoir sur quelques-unes des parties pour les observer de plus près, en préciser le détail. Mais cette attention portée vers le détail n'est possible qu'à la condition d'un tout déjà donné en une seule fois, un tout délivré en un instant. Or,

16. Husserl (1966a), p. 29, trad. fr. p. 44.

17. Husserl (1966a), p. 19, trad. fr. p. 33.

18. Lotze (1879), p. 294, cité par Husserl (1966a), p. 19, trad. fr. p. 33.

19. Husserl (1966a), p. 21, trad. fr. p. 34.

l'instant est précisément la limite du temps, ce qui n'appartient pas exactement au temps pour ne pas avoir d'extension. C'est un point du temps (*Zeitpunkt*). Ici, Lotze et Brentano affirment que cette simultanéité que l'on conçoit dans la perception picturale, par exemple, doit être également l'exigence de la perception mélodique dont le tout possède des parties successives. Toutefois, cette position revient à affirmer que la succession temporelle de ce tout ne peut se faire *dans le temps*. La perception d'un objet temporel composé comme l'est une mélodie requiert comme condition de possibilité une saisie qui ne soit pas constituée par du temps, qui s'en échappe pour appréhender ce qu'elle n'est pas. La perception de mélodie serait en ce sens celle, non temporelle, d'un objet qui l'est constitutivement.

La force de cette position consiste à ne pas pouvoir accepter la constitution d'un tout en s'en tenant à ses seules parties. Mais une telle position n'énonce pas clairement à quel moment de la mélodie la saisie instantanée a lieu. Autrement dit, il faut bien que cette saisie, qui se distingue de la succession temporelle de son objet, se fasse à un certain moment de cette succession temporelle elle-même. La thèse de Brentano et de Lotze a donc saisi la nécessité d'un dépassement de l'objet par sa perception, mais en a trop radicalisé le geste. Le dépassement de la perception, compris comme intuition instantanée d'un tout aux parties successives, tend à manquer son objet, ou plutôt à ne pas pouvoir expliciter les conditions sous lesquelles une telle saisie devient possible.

Critique du « temps de présence » de Stern

L'ordre d'exposition des critiques pourrait laisser croire d'abord que Brentano fournit le problème déclencheur à partir duquel tenter la formulation d'une résolution. Jean-François Lavigne a bien vu que Brentano ne fournissait pas, en réalité, le « problème initial » puisque l'exposition phénoménologique à laquelle Husserl se livre ici est commandée par l'examen de la thèse psychologique selon laquelle seule une conscience simultanée peut parvenir à synthétiser des éléments successifs d'une séquence perçue²⁰. C'est dans ce cadre problématique que Husserl présente ainsi la position de Stern, après celle de Brentano, quoique ce soit bien la première qui commande la formulation du problème.

Dans un article de 1897, « *Psychische Präsenzzeit* », Stern propose une alternative à ce qu'il nomme le « dogme de l'instantanéité d'un tout de conscience (*Dogma von der Momentaneität eines Bewusstseinsganzen*) »²¹. L'idée d'une saisie directe du temps, d'une saisie du temps qui ne soit pas elle-même prise dans la succession temporelle de l'objet, est à rejeter en

20. Lavigne (2005), p. 507.

21. Stern (1897), p. 330.

tout²². Il faudrait, selon Stern, que la multiplicité dans laquelle est constituée une unité temporelle, c'est-à-dire les éléments successifs qui la composent puissent être « rassemblés, malgré leur succession discontinue, par un lien de conscience ayant une unité (*durch ein einheitliches Bewusstseinsband, trotz ihrer diskreten Sukzession, zusammengehalten zu werden*) »²³. Ce lien de conscience ne vise donc pas à rendre simultanée ce qui ne peut l'être par essence, mais à unifier une multiplicité temporelle dans « l'acte d'appréhension (*Auffassungsakt*) ». La mélodie n'est perçue comme unité que par l'unification des « processus psychiques (*psychischen Vorgänge*) » qui se succèdent. La conscience perçoit un son puis un autre, et ce jusqu'à former une mélodie. Ce qui constitue la perception de la mélodie n'est pas l'instantanéité d'une saisie, mais la succession dans la conscience de ces sons « à l'intérieur d'un seul et même acte d'appréhension (*doch innerhalb ein und dasselben Auffassungsaktes*) »²⁴.

L'unité se fait donc à même la succession. Cette succession doit être en même temps contenue dans ce que Stern nomme un « temps de présence (*Präsenzzeit*) »²⁵. La succession des éléments est unifiée dans le temps de présence que constitue l'acte d'appréhension. Il s'agit donc pour Stern de penser une unité dans la succession, une unité perceptive qui ne puisse pas se constituer en dehors du déroulement temporel de son objet. Cette exigence n'implique cependant pas une représentation des sons déjà donnés. Ce qui se donne dans l'unité de l'acte d'appréhension est entièrement contenu dans le temps de présence, il est entièrement présent sans être *momentané*. L'expression « temps de présence » laisse à la présence la possibilité de ne pas se radicaliser dans l'instant, de se concentrer dans une saisie ponctuelle et sans extension. Le temps de présence est un moment du temps suffisamment étendu pour recevoir les différents sons d'une mélodie sans pourtant s'étendre au-delà de la sphère de l'appréhension directe des sons qui la constituent. Stern écrit en ce sens que les sons d'une mélodie nous sont complètement présents, tout en étant clairement successifs²⁶. La présence n'est donc pas nécessairement liée à une instantanéité. La présence des éléments de la mélodie se concentre dans un acte d'appréhension qui constitue une « image d'ensemble (*Gesamtbilde*) »²⁷.

Toutefois, si Stern saisit la nécessité de réfuter l'instantanéité de la perception mélodique, la solution qu'il propose pour y suppléer demeure insuffisante. Husserl ne détaille pas, au début du paragraphe 7, les objec-

22. Stern (1897), p. 331 : « eine direkte Zeitauffassung als solche ist überhaupt zu leugnen ».

23. Stern (1897), p. 329.

24. *Ibid.*

25. Stern (1897), p. 330.

26. Stern (1897), p. 333-334 : « die Töne der Melodie sind uns sämtlich gegenwärtig, und doch deutlich successiv; ein anhaltender Ton ist uns gegenwärtig und doch nicht momentan ».

27. Stern (1897), p. 329.

tions qui s'imposeraient. Il se contente de mentionner « l'absence de distinctions absolument nécessaires (*der Mangel an den durchaus notwendigen Unterscheidungen*) »²⁸, qu'il reprochait aussi à Brentano. En effet, l'acte d'appréhension servant de solution à la perception unifiée d'une multiplicité temporelle et successive ne fait que nommer le problème qu'il s'agit de résoudre. Qu'est-ce qui permet de parler d'un seul et même acte d'appréhension ? Qu'est-ce qui conditionne, dans les structures mêmes de la perception, la possibilité d'une unification par l'acte d'appréhension ? Husserl écrit immédiatement après l'exposition de Stern :

Il reste à se demander une bonne fois (*es bleibt einmal zu fragen*) : comment doit-on comprendre l'appréhension d'objets temporels transcendants qui s'étendent sur une durée, la remplissent sans cesse d'une manière toute pareille (ainsi, des choses qui ne changent pas) ou dans une mutation continue (par exemple, des processus physiques, un changement, un mouvement, etc.) ?²⁹

Au lieu de la présenter comme une solution, l'appréhension successive d'une unité temporelle est ici interrogée sur sa possibilité et sur ses modalités intentionnelles. De plus, la question est de savoir à quel moment de la succession temporelle l'acte d'appréhension prend forme. Si d'un côté, Stern affirme que l'acte d'appréhension est « l'effet d'ensemble (*gemeinsamen Wirkung*) »³⁰ de l'unité successive formée par les sons, l'acte d'appréhension doit être contemporain de la succession. Autrement dit, l'appréhension se fait en même temps que la mélodie. Or, Stern ne dit pas ce qui rend possible un tel acte d'appréhension, il ne détermine pas ce qui, dans la perception, conditionne la possibilité de rassembler en une unité des sons qui se suivent. D'un autre côté, si l'acte d'appréhension ne se termine qu'avec le « dernier son »³¹, comment comprendre que la mélodie soit entièrement saisie puisque seul le dernier son autorise la perception à en embrasser le tout ?

La position de Stern pêche enfin par une dernière insuffisance. Dans le dernier paragraphe que Husserl lui consacre, le fondement de l'acte d'appréhension est situé à l'intérieur même du temps de présence et de manière uniforme :

On n'a pas besoin de supposer artificiellement que la comparaison n'a lieu que si, à côté du deuxième son, demeure l'image-souvenir du premier ; au contraire, tout le contenu de conscience qui se déroule à l'intérieur du temps de présence devient uniformément le fondement de l'appréhension qui en résulte : celle de la similitude ou de la diversité³².

28. Husserl (1966a), p. 22, trad. fr. p. 35.

29. *Ibid.*

30. Husserl (1966a), p. 21, trad. fr. p. 34.

31. Husserl (1966a), p. 21, trad. fr. p. 35 : « natürlich vollendet sich die letztere erst [la forme de l'appréhension, der Auffassungsform] mit dem letzten Ton ».

32. Stern (1897), p. 337, cité par Husserl, *Ibid.*

En d'autres termes, il peut y avoir dans la perception de sons qui se succèdent et qui forment une mélodie une « perception d'unités qui coexistent »³³. Cette coexistence est celle qui se forme dans et par le temps de présence lui-même et qui en concentre la multiplicité en son sein. Les sons sont des unités qui existent simultanément et que la perception saisit au même moment. Le contenu de conscience du temps de présence est « uniformément (*gleichmässig*) » le fondement de l'appréhension en ce sens que les sons sont tous rassemblés dans le temps de présence lui-même. Si le deuxième son était « l'image-souvenir du premier », le temps de présence ne comprendrait pas tous les sons. Le temps de présence implique que les sons soient déroulés de manière successive tout en étant inscrits dans la « coexistence » du temps de présence. Husserl décrit la position de Stern ainsi : « Il y a une perception d'unités qui se succèdent, tout comme il y a une perception d'unités qui coexistent »³⁴. La perception de la mélodie correspond au premier type de perception. Les unités qui forment la mélodie se succèdent, car c'est là le propre de tout objet temporel en général. Mais elles coexistent en un certain sens dans la perception à l'intérieur du temps de présence qui les rassemble en leur succession même. Or, cette position ne précise pas en quel sens un tel « temps de présence » est possible. Par ailleurs, la coexistence des unités dans la perception demeure obscure tant qu'une hiérarchie des niveaux de présence (présence originaire, présence modifiée) n'a pas été établie.

Meinong et la conscience d'après-coup

La réfutation de Brentano a donc d'abord permis de refuser l'idée d'une instantanéité de la perception de la mélodie. La position de Stern, qui apparaissait une solution à Brentano, ne permet pas non plus de préciser le contenu et la possibilité de l'acte d'appréhension. Si donc la mélodie n'est ni perçue dans l'immédiateté d'un instant ni dans l'unité d'un temps de présence, il reste une dernière possibilité. Dans les textes entourant les *Leçons* de 1905, Husserl réfute en effet une troisième position, celle d'Alexius Meinong. Dans son article de 1899, « Sur les objets d'ordre supérieur et leur rapport à la perception interne »³⁵, Meinong établit une distinction entre les objets temporellement distribués et non temporellement distribués. Un objet temporellement distribué est un objet qui a besoin du temps pour se constituer dans son unité. Cela ne signifie pas pourtant qu'il soit le seul objet à admettre un intervalle de temps, mais il est le seul à posséder un contenu qui ne peut se dérouler entièrement que dans le temps : « Il conviendrait de chercher le cœur de l'opposition en question non pas dans le fait de savoir si l'objet admet un intervalle de temps, car il l'admet toujours, mais bien plutôt

33. Husserl (1966a), p. 21, trad. fr. p. 35.

34. *Ibid.*

35. Meinong (1899), p. 182-272.

si, et de quelle manière, l'objet est réparti en cet intervalle temporel »³⁶. Un objet non temporellement distribué est, par exemple, la couleur ou le son comme tels. En effet, bien qu'ils soient dans le temps, qu'ils aient une durée propre, ils n'ont cependant pas à se *répartir* dans le temps. Leur caractéristique, dit Husserl, « se trouve condensée en un point temporel unique »³⁷. À l'inverse, la mélodie, un changement de couleur, mais également une couleur qui persiste ou un son qui retentit en persistant ont besoin de « l'intervalle temporel pour se déployer »³⁸.

Toutefois, une première objection de Husserl concerne la possibilité d'une telle distinction au sujet d'objets individuels. En effet, comment peut-on affirmer qu'un son, comme son perçu et en ce sens individuel, puisse être considéré comme non temporellement distribué? Il faudrait qu'il soit un abstrait, et qu'il ne contienne pas même « le temps en soi ». Husserl modifie ainsi la distinction en partant de la différence qui existe entre les objets concrets et abstraits. Un objet concret ou indépendant³⁹ est un objet qui a en soi et par essence une détermination temporelle. Seuls ces objets peuvent être temporellement distribués. Ainsi le son individuel est, pour Husserl, un objet temporellement distribué qui a besoin du temps pour se déployer, de la même façon que la mélodie. Or, les abstraits (le rouge, le lieu, la couleur) ne « contiennent rien d'une détermination temporelle »⁴⁰. La distinction ne porte donc plus sur les objets temporellement ou non temporellement distribués, mais entre les objets auxquels appartiennent des déterminations temporelles et les objets qui n'en possèdent pas. Ou plutôt, si l'on conserve la terminologie de Meinong, les objets non temporellement distribués sont les *abstracta*, c'est-à-dire les objets qui font « abstraction des déterminations temporelles »⁴¹.

La distinction entre un son simple et individuel et une mélodie se trouve donc mieux caractérisée dans une répartition qui distingue « des objets qui remplissent leur temps d'une manière en permanence identique, et des objets temporels qui le remplissent d'une manière changeante »⁴². La mélodie est un objet temporel du deuxième genre. Les objets se distinguent selon qu'ils possèdent « le caractère de "*non-changements*" par opposition à ceux qui ont le caractère de *changements* »⁴³. La mélodie présente tout au

36. Meinong (1899), p. 248, cité en partie par Husserl (1966b), p. 217, trad. fr. p. 122.

37. Husserl, *Ibid.*

38. *Ibid.*

39. Husserl (1976), p. 29, trad. fr. p. 51 : « Une essence dépendante s'appelle un *abstrait*, une essence absolument indépendante un *concret*. Un ceci-là, dont l'essence matérielle est un concret s'appelle un *individu* ».

40. Husserl (1966b), p. 218, trad. fr. p. 123.

41. *Ibid.*

42. Husserl (1966b), p. 221, trad. fr. p. 125.

43. Husserl (1966b), p. 222, trad. fr. p. 126 : « *In Wahrheit kommt es auf den Unterschied von Gegenständen an, die den Charakter von 'Unveränderungen' haben, im Gegensatz zu solchen, die den Charakter von Veränderungen haben* ».

long de sa durée des changements, la multiplicité de ses sons fait qu'elle n'est pas « en tout point temporel matériellement la même »⁴⁴. Le problème de sa perception est dès lors celui de savoir en quel sens « la représentation d'un temporellement étendu, c'est-à-dire la représentation intuitive, a le caractère d'un changement (d'un avancer) »⁴⁵. Si, en effet, elle change, il est clair que « le temps du mouvement doit être identique au temps de la perception du mouvement (*die Zeit der Bewegung soll identisch sein mit der Zeit der Wahrnehmung der Bewegung*) »⁴⁶.

Seulement, le problème de l'unité de la perception de la mélodie commence au sein même de cette identité de temps. Si la perception est simultanée à son objet, si elle en suit successivement la multiplicité, qu'est-ce qui permet d'affirmer l'unité de la perception comme telle ? Percevoir une multiplicité selon son temps propre, ce n'est pas dire comment cette multiplicité s'unifie dans la perception elle-même. En effet, la question que Husserl pose à partir de la reformulation de la distinction de Meinong est celle de savoir à *quel moment* la mélodie peut être dite appréhendée en son unité. Elle ne peut l'être au commencement de la mélodie, car les premiers sons ne déterminent pas assez tout ce qui peut les suivre. Affirmer que la mélodie est appréhendée au commencement, ce serait nier, en un sens, la temporalité de la mélodie en fixant son contenu avant même que la mélodie ne se déploie. Si, au contraire, la mélodie est appréhendée au milieu ou pendant son déroulement, la première difficulté se retrouve d'une autre façon. En quel sens ce qui reste de la mélodie, ce qui reste à percevoir successivement, peut être considéré comme perçu par anticipation ? Pour affirmer que la mélodie est perçue au milieu de son déroulement, il faudrait pouvoir formuler les conditions sous lesquelles ce qui n'est pas encore perçu doit l'être d'une certaine façon.

C'est pourquoi Husserl choisit de présenter, dans ce brouillon de 1905, la position de Meinong. Dans l'article déjà cité, « Sur les objets d'ordre supérieur et leur rapport à la perception interne », Meinong se prononce sur la perception du mouvement en général. Son propos rencontre donc la description de la perception de la mélodie. Si percevoir un mouvement revient à percevoir tous les moments qui le constituent, l'appréhension globale du mouvement dans son ensemble ne peut être atteinte qu'à la perception du dernier moment. En effet, Meinong reconnaît la nécessité d'une perception temporelle qui suive la temporalité de son objet : « percevoir un mouvement exige de percevoir les emplacements de la boule qui changent continuellement (*das Wahrnehmen einer Bewegung erfordert das Wahrnehmen der kontinuierlich sich ändernden Lagen der Kugel*), le percevoir des phases

44. *Ibid.*

45. Husserl (1966b), p. 222, trad. fr. p. 127.

46. Husserl (1966b), p. 224, trad. fr. p. 128.

continuelles du mobile »⁴⁷. Ainsi, le temps de l'objet, c'est-à-dire le temps du mouvement, recouvre le temps de sa perception. Or, percevoir chaque point temporel du mouvement de la mélodie ne permet pas de percevoir le mouvement général et complet. D'ailleurs, Meinong écrit, contre une prétendue saisie du tout au moment de la perception de ses parties successives :

S'il s'agit [...] d'un objet effectivement unitaire avec des parties successives, un représenter successif ne peut alors précisément saisir que les parties, mais pas le tout, de sorte qu'on peut d'une façon générale prétendre que des objets distribués d'ordre supérieur ne peuvent être représentés qu'au moyen de contenus non distribués⁴⁸.

La perception est donc contrainte de suivre la succession de son objet, mais elle semble en même temps empêchée dans sa perception du fait de cette contrainte. Si donc la perception ne donne que des maintenant successifs qui ne peuvent donner autre chose qu'eux-mêmes au cours de leur succession, cela signifie que l'appréhension de la mélodie doit se faire au moment où celle-ci s'achève, lorsque le dernier maintenant de la série s'est laissé percevoir. Si la perception ne saisit que des parties de son objet, l'appréhension du tout doit encore se faire au moyen d'une de ses parties. Or, la seule partie qui puisse prétendre rassembler toutes les autres est celle qui les suit toutes, et qui les achève. Le seul moment perceptif partiel capable de soutenir l'appréhension de la mélodie globale est la perception qui conclut le mouvement mélodique. Husserl expose ainsi le problème posé par Meinong : « Il croit pouvoir conclure que, du fait que la perception de l'objet temporel ne consiste pas en la succession continue des perceptions instantanées [...] en ce que chacune d'elle ne donne que son maintenant, il doit alors se trouver là un acte qui englobe tout l'objet temporel par-delà le maintenant (*so muss ein Akt vorliegen, der über das Jetzt hinaus das ganze Zeitobjekt umfasst*) »⁴⁹. Autrement dit, la perception du mouvement étant parcourue par des perceptions instantanées, il faut nécessairement que le tout soit perçu dans une instantanéité dont la *situation* rende possible l'appréhension du tout. L'appréhension du tout de la mélodie ne se ferait pas par un acte se distinguant par *essence* de tous les autres, mais par sa *position* dans le mouvement perceptif. La perception instantanée du dernier maintenant a donc seulement le privilège de profiter de ce qui la précède, quoiqu'étant de même nature. Husserl conclut en rapportant la solution de Meinong :

47. Husserl (1966b), p. 224, trad. fr. p. 128.

48. Meinong (1899), p. 251.

49. Husserl (1966b), p. 226, trad. fr. p. 129-130.

Pour la perception, l'objet est accompli au point final : c'est donc là que cet acte doit avoir lieu et doit faire, englobant tout l'objet, la perception de l'objet⁵⁰.

Cependant, une telle conclusion ne semble pas pouvoir se déduire sans contradiction des conditions de la perception du mouvement. En effet, si le mouvement global n'est jamais perçu que dans ses mainteneurs successifs, et qu'aucun ne se charge de retenir ou d'anticiper les autres, il n'y a aucune raison pour que la perception du dernier maintenant puisse assumer celle de la totalité des mainteneurs. En d'autres termes, percevoir le dernier maintenant ne permettrait pas mieux d'appréhender la mélodie que de percevoir l'un quelconque des autres mainteneurs. Pour que le dernier maintenant puisse comprendre tous les autres, et faire ainsi apparaître le mouvement mélodique global, il faudrait que chaque maintenant en son essence puisse comprendre d'une certaine façon tous les autres.

La position de Meinong apparaît insuffisante en deux points. D'une part, elle donne plus d'importance à un maintenant qui n'a pourtant pas de plus grande extension que tous les autres. Il attribue à un maintenant une responsabilité (celle d'appréhender la mélodie) que le maintenant ne peut avoir par une nécessité d'essence. D'autre part, Meinong retombe dans la « fiction idéalisante (*idealisierende Fiktion*) » du « point temporel mathématique ». Affirmer qu'une mélodie s'appréhende lorsque le dernier maintenant est perçu, c'est reprendre, mais sans l'assumer théoriquement, la thèse de l'instantanéité de l'appréhension globale, réfutée chez Brentano et Lotze. La position de Meinong est non seulement inconséquente, puisqu'elle énonce une conclusion qui ne peut se déduire de ses prémisses, mais elle est imprécise. En effet, l'idée qu'une perception d'un maintenant instantané puisse assumer, à une certaine position dans le mouvement, l'appréhension du tout, nécessite de savoir d'abord en quel sens la perception d'un maintenant est *aussi et toujours* davantage que la perception de ce maintenant.

Husserl analyse la thèse de l'appréhension au point final par deux remarques. D'une part, « la conscience doit saisir au-delà du maintenant (*das Bewusstsein muss über das Jetzt hinausgreifen*) »⁵¹. La thèse de Meinong affirmant qu'une perception de maintenant n'est jamais qu'une perception de *ce* maintenant semble être refusée ici par la structure même de la perception temporelle. Il n'y aurait pas de succession de mainteneurs si chaque maintenant n'était pas lié à tout autre dans la perception elle-même et par les structures qui lui sont propres. Or, Meinong ne les définit pas et n'en manifeste pas même le souci. D'autre part, si le dernier maintenant doit pouvoir assumer le mouvement total, cela signifie que tous les mainteneurs

50. *Ibid.* : « Das Objekt ist für die Wahrnehmung vollendet im Endpunkt : also da muss dieser Akt statthaben und muss, das ganze Objekt umspannend, die Wahrnehmung des Objekts ausmachen ».

51. *Ibid.*

sont eux-mêmes capables de saisir au-delà d'eux-mêmes, au-delà du simple maintenant. Husserl le remarque en commentant la position de Meinong :

Pour qu'une perception de l'objet temporel doive pouvoir être possible, c'est non seulement l'acte final, mais tout acte instantané qui doit être un acte saisissant au-delà (*muss nicht nur der Endakt, sondern jeder Momentanakt ein übergreifender sein*)⁵².

L'appréhension de la mélodie peut bien se faire au point final de son mouvement, mais elle ne le peut que si tous les maintenant sont capables d'assumer les autres maintenant. Le dernier n'est donc, en ce sens, pas plus préposé à l'appréhension de la mélodie qu'un autre maintenant, il profite seulement de l'expérience de tous les autres maintenant et de la structure de leur perception. Si le dernier maintenant peut appréhender la mélodie, et si l'on acceptait même cette hypothèse, il ne le pourrait qu'en conséquence de la structure même de la perception du maintenant. Or, il s'agit de comprendre ce que signifie pour le maintenant de percevoir *au-delà*. Cette dernière réfutation de Meinong permet à Husserl de poser frontalement le problème de la perception de la mélodie et de formuler l'orientation de sa solution. En effet, si la simple succession de maintenant cantonnés à eux-mêmes ne permet pas d'appréhender la mélodie dans son ensemble, l'appréhension doit se faire dans une forme d'intuition. Ainsi, comment la perception de la mélodie peut-elle se faire dans le temps, et selon une succession stricte, tout en se laissant appréhender dans une intuition d'un genre spécifique ? Pour qu'une unité soit appréhendée, il faut que la multiplicité qui la constitue soit contenue dans un acte de la conscience qui en assume le rassemblement et l'unification.

Extension de l'intuition et étirement originaire

À l'adéquation de la perception du son correspond apparemment une inadéquation de la perception de la mélodie. En effet, les éléments que contient cet objet ne se laissent pas saisir d'un seul coup, dans une intuition adéquate, mais dans une appréhension successive. Toutefois, Husserl insiste sur la nécessité d'une saisie intuitive de la mélodie. Si la mélodie n'est pas perçue dans sa multiplicité par un acte unifiant, la mélodie ne sera jamais appréhendée comme telle. Il faut donc revenir, dans un premier temps, sur la définition de l'intuition afin d'en concevoir l'extension dans la conscience fluente originaire.

Dans la V^e des *Recherches logiques*, Husserl écrit que lorsque « nous voyons intuitivement », cela signifie que « nous saisissons d'une manière immédiatement adéquate »⁵³. Or, comment peut-on appliquer une telle définition du concept d'intuition à la perception de la mélodie ? Si nous l'appli-

52. Husserl (1966b), p. 227, trad. fr. p. 130.

53. Husserl (1964), p. 386, trad. fr. p. 189.

quons sans modification à la mélodie, nous retombons dans l'impasse de la position de Brentano et Lotze, en affirmant que la perception de la mélodie réside dans une saisie instantanée relevant d'une intuition en ce sens. Si, au contraire, la mélodie se saisit en son ensemble dans une intuition étendue, en quel sens peut-on affirmer qu'il s'agit encore d'intuition ? Husserl, devant la difficulté de déterminer cette appréhension de la mélodie, va établir une distinction entre deux types d'intuitions :

Il me paraît inéluctable de donner au mot intuition une signification étroite et une large. L'intuition au sens étroit est le contenu immanent et primaire d'un représenter instantané, ou mieux : d'un remarquer ; l'intuition au sens large est le contenu d'un remarquer unitaire perdurant⁵⁴.

Le premier type d'intuition concerne apparemment le son et tout autre objet immanent qui coïncide avec sa perception. Le second permet de répondre au problème de la perception de la mélodie. Immédiatement après avoir distingué entre ces deux types d'intuitions, Husserl précise les objets auxquels ils s'appliquent. Il fait d'abord remarquer que le son inchangé appartient au deuxième genre d'intuitions. Le son immanent a besoin d'un déroulement temporel, même si son contenu demeure inchangé. Toutefois, le déploiement temporel n'étant pas « objet d'attention », l'intuition du son ne présente « aucune différence avec son intuition instantanée »⁵⁵. Autrement dit, le son est saisi de manière instantanée en son contenu, mais non en son temps. Or, ce qui permet de distinguer entre l'un et l'autre types d'intuitions n'est pas le temps, puisque tous les objets concernés ici en possèdent, mais le contenu dans lequel le temps se remplit. C'est pourquoi Husserl note que l'intuition est « le contenu d'un remarquer unitaire perdurant (*der Inhalt eines einheitlichen andauernden Bemerkens*) »⁵⁶. L'intuition doit prendre en considération le contenu changeant qui est toutefois saisi dans une unité d'actes : « il en va tout autrement si le contenu change continuellement ou si, au lieu d'un contenu un, une multiplicité en permanence changeante entre dans l'acte unitaire de l'intuitionner (*Ganz anders, wenn der Inhalt sich fortgesetzt ändert oder wenn statt des einen Inhalts eine immerfort wechselnde Mannigfaltigkeit in den einheitlichen Akt des Ausschauens tritt*) »⁵⁷. La mélodie correspond à ce genre de contenu et son intuition est nécessairement du second type. Ainsi, l'objet mélodique force l'intuition à s'étendre.

La conséquence de ce sens large de l'intuition sera de confier à un « remarquer », qui ne relève pas d'une intentionnalité d'acte⁵⁸, la tâche de

54. Husserl (1966b), p. 141, trad. fr. p. 62.

55. *Ibid.*

56. *Ibid.*

57. *Ibid.*

58. Schnell (2004a), p. 86-87. L'intentionnalité d'acte est doublement réfutée au moment des *Leçons* de 1905, d'une part, parce qu'elle correspond aux associations originaires de Brentano et, d'autre part, parce que la conscience de rétentio intervient comme synthèse passive.

l'unification. Ce « remarquer » doit donc être capable de coordonner une multiplicité d'intuitions instantanées: « nous avons un déroulement coordonné d'intuitions instantanées embrassé par le remarquer un persistant »⁵⁹. Cette succession d'intuitions instantanées est la façon dont les changements de contenu d'un même objet sont accueillis dans la conscience. En même temps, ils ne sont pas accueillis à titre de simple succession, mais ils sont embrassés par le « remarquer ». Husserl met en garde contre la tentation de voir ici un pur et simple déroulement successif, qui ne laisserait pas à l'objet la possibilité de se donner en son unité propre et constitutive:

Il est cependant préférable d'entendre par déroulement d'intuition la succession d'actes discrets du remarquer en lesquels les multiples changements de contenu sont accueillis; actes qui tous se déroulent au sein d'un remarquer continu⁶⁰.

La multiplicité des actes qui embrassent un contenu continuellement changeant doit s'unifier dans l'unité d'un acte qui les rassemble et qui leur donne un sens. L'acte qui remarque n'est pas autre chose que l'acte un qui constitue l'unité de l'objet à travers la multiplicité de ses intuitions instantanées. Le remarquer est « perdurant » parce qu'un mouvement ne se donne que si l'« acte » qui le vise dure lui-même: « la représentation intuitive d'un mouvement n'est par conséquent possible que dans un acte continu (*die anschauliche Vorstellung einer Bewegung nur möglich in einem kontinuierlichen Akt*), qui dure temporellement, qui, en toute phase, représente une phase du mouvement »⁶¹. Par la distinction entre une intuition instantanée et une intuition qui dure, Husserl échappe à l'inconséquence remarquée chez Brentano et Lotze, mais il rend compte également, en explicitant ses conditions de possibilité, du lien de conscience de Stern. Cet acte par lequel nous nous représentons une multiplicité dans son ensemble est un acte qui se fait dans le présent. Stern parlait d'un temps de présence (*Präsenzzeit*) dans lequel s'inscrivait la forme de l'acte d'appréhension. Ici, Husserl explicite les conditions de cette présence et les conséquences qu'elle impose à la définition même de l'intuition.

Cette durée de l'intuition, cette extension établie dès les manuscrits préparatoires aux *Leçons de 1905* servira encore à Husserl dans les *Manuscrits de Bernau* en 1917-1918. Dans le texte numéro 5 intitulé « Le flux des modalités temporelles intuitives et la conscience du fluer », l'extension du présent est à nouveau analysée. Ainsi, l'intuition se change elle-même, se modifie au sein de sa saisie même. Husserl remarque: « dans l'intuition il y a une mutation, et le saisir maintient seulement un identique de la visée déterminée par la mise en jeu initiale, tandis que l'intuitif continue de

59. *Ibid.*

60. *Ibid.*

61. Husserl (1966b), p. 225, trad. fr. p. 129.

s'écouler en se transformant»⁶². Ainsi, la conscience d'un flux temporel comme unité objective ne peut se faire qu'en mobilisant une intuition se dépassant toujours elle-même: «un fluer ne pourrait pas devenir conscient *originaliter* si à tout moment du présent de conscience actuel n'était absolument conscient que ce qui est intuitif en ce moment»⁶³. Cela signifie que l'intuition n'est pas une et indivisible, elle est constituée d'une multiplicité d'intuitions qui se remplissent et qui sombrent.

La conscience originaire d'un fluer n'est donc possible qu'à la condition de ne pas être seulement conscient de «ce qui est intuitif en ce moment»⁶⁴. Certes. Mais Husserl note aussi le caractère métaphorique du flux, qui n'est qu'une image. Cela tient notamment au fait que le flux n'est, en réalité, pas unique:

Mais nous avons ici, dans une unité indissoluble, plusieurs flux qui sont unis en un *continuum* pluriel en flux, c'est-à-dire que nous n'avons pas seulement, par exemple dans la perception d'une tonalité, la conscience du flux des *data* sonores en chaque nouvel «instant» une nouvelle partie. Mais nous avons aussi un autre flux: le flux des *data* de tonalité comme *data* momentanés appartenant à différents moments est modalement conscient comme un flux de *data* qui ont leur mode changeant de présent, ou de passé⁶⁵.

Les différents flux n'impliquent pourtant aucune perte d'intuitivité. Ils concourent plutôt à l'unité intuitive de la conscience originaire, puisque «nous avons en tout moment un *continuum* de telles modalités qui sont unitairement intuitives»⁶⁶. Cela est essentiel à la démarche eidétique elle-même, puisqu'il s'agit de se prononcer ici sur ce qu'est une continuité originairement donnée et sur ce qui la conditionne. On remarque que le flux devient la condition même de cette donation originaire car «on peut a priori voir qu'une continuité ne peut être "originairement" donnée comme continuité que dans un déroulement fluant»⁶⁷.

Les flux sont, par ailleurs, ceux des différents types de *data*, auxquels Husserl consacre des analyses renouvelées dans les *Manuscrits de Bernau*. Ces *data* forment, à un premier niveau, la couche hylétique de la sphère immanente. Dans le vocabulaire des *Ideen I*⁶⁸, l'appréhension animatrice

62. Husserl (2001), p. 95, trad. fr. p. 95.

63. *Ibid.*

64. Husserl (2001), p. 95, trad. fr. p. 95.

65. Husserl (2001), p. 95, trad. fr. p. 96.

66. Husserl (2001), p. 96, trad. fr. p. 96.

67. Husserl (2001), p. 99, trad. fr. p. 98.

68. La fonction animatrice de l'appréhension n'est pas spécifiquement appliquée à la conscience du temps dans ce passage des *Ideen I* de 1913. Pour l'examen de l'application de ce schéma au temps, voir, Schnell (2004a), p. 73 et suiv. Pour une étude de la réflexion husserlienne sur le temps dans les *Ideen I* (§ 81-83), voir, Besnier (2004).

était ce qui conférait aux *data* de sensation leur « fonction d'exposition »⁶⁹. Par cette fonction, la chose se donnait à la perception comme une seule et même chose. Cette animation de contenus sans vie donne son sens à des *data* qui, prises isolément, ne peuvent figurer aucun objet, ne rien porter à exposition. L'appréhension est ce « surplus (*Überschuß*) » qui vient s'ajouter à titre essentiel aux *data* de sensation qui, autrement, seraient « comme un matériau mort »⁷⁰. Dans la conscience de la mélodie, l'appréhension s'ajoute continûment, elle permet aux *data* de sensation qui passent de constituer un procès originaire qui s'étend bien au-delà de la simple présence ponctuelle et intuitive. C'est pourquoi la promotion d'une phénoménologie matérielle telle que Michel Henry a pu la développer, en soutenant le caractère purement hylétique de la sphère immanente, est ici contrariée par les textes, et notamment par les *Manuscripts de Bernau* qui, loin de s'engager dans cette voie, retravaillent sérieusement (en montrant ce qu'il peut avoir d'insatisfaisant dans l'ordre de la conscience du temps) le schéma appréhension/*data* sous la forme de ce qu'Alexander Schnell a appelé une « phénoménologie des noyaux »⁷¹. Dans le procès de la conscience constituante du temps, en effet, « tout comme la présentation originaire a en soi des *data*-noyaux, « réels » en ce qu'elle les contient sans modification, toute rétention originaire a [aussi] en soi des *data*-noyaux non réels en ce qu'elle les contient de manière modifiée »⁷². Les *data*-noyaux permettent ainsi de préserver la continuité du procès originaire sans confondre la rétention avec une appréhension⁷³.

Ainsi, le point de stricte présentation originaire est en fait traversé par des *continua* de protentions et de rétentions, qui possèdent leurs propres noyaux⁷⁴, sans que l'appréhension ne permette de qualifier les modifications de la conscience originaire⁷⁵. Les présentations originaires ne peuvent donc avoir de caractère donateur qu'au sein de cet enchaînement de rétentions et de protentions, sans que cela ne conduise toutefois à une régression à l'infini, et c'est ce à quoi sert précisément, en tout cas dans son cadre général, le schéma appréhension/*data*⁷⁶ (ce à quoi sert, autrement dit, la mise en valeur

69. Husserl (1976), p. 75, trad. fr. p. 123 : « dans cette animation ils [les *data*] exercent la "fonction d'exposition" (*darstellende*) ou, si on préfère, ils forment, en s'unissant à celle-ci, ce que nous appelons l'"apparaître de" la couleur, de la forme, etc. ».

70. Husserl (1973), p. 46.

71. Schnell (2004b), p. 57-72. Les noyaux ne sont pas seulement hylétiques et permettent de répondre aux difficultés de l'application du schéma appréhension/*data* à la conscience du temps, en instituant à la fois la temporalité noématique et noétique.

72. Husserl (2001), p. 212, trad. fr. p. 176.

73. Husserl (2001), p. 216, trad. fr. p. 178-179.

74. Schnell (2004c), p. 75-76. Les noyaux rétentionnels sont nommés, ici, des phénomènes d'évanouissement (*Abklangsphänomene*), tandis que les noyaux de la protention ne reçoivent pas de nom.

75. Husserl (2001), p. 111, trad. fr. p. 106.

76. Bernet (2001), p. XLIV.

du caractère non exclusivement hylétique de la sphère immanente). Ce qui semble ainsi dépasser la présence originaire de son cadre strict le constitue au contraire. La présence originaire étendue dans le temps en un intervalle se détermine donc comme le point limite des *continua*. Les séries de protentions et de rétentions sont ce dont le vécu présent originaire a besoin pour se constituer comme leur limite et les intégrer dans l'extension de la conscience originaire dans un sens large. Ainsi, la conscience n'est-elle pas un vécu concret, puisqu'elle est dépendante du *continuum* des phases qui l'entourent. Husserl écrit :

La conscience qui rend originairement présent n'est pas un vécu concret, mais une phase ponctuelle, abstractivement dépendante, d'une succession continue d'autres phases rendant originairement présent, ce en quoi cette succession continue elle-même n'est pas à son tour un *continuum*, rien qui soit pensable pour soi, mais n'est ce qu'elle est que comme ligne frontière d'un *continuum* pluridimensionnel qui porte en soi des *continua* de rétentions et protentions⁷⁷.

Cette dépendance de la phase ponctuelle présente à l'égard de la succession qui la borde est précisément ce qui rend possible une perception de mélodie. Sans cette dépendance à l'égard de ce qui n'est plus, ou pas encore, la phase ponctuelle et présente serait incapable de présenter sa position comme position au sein d'un continuum. Cette phase ponctuelle est ce que Husserl nommait, dans un manuscrit de 1908-1909, la « conscience de sensation première (*Urempfindungsbewusstsein*) », qui est aussi la conscience « absolument originaire, celle en laquelle le point-son de chaque fois est là comme présent-de-soi, comme en chair et en os »⁷⁸. En même temps, ce point limite du flux, cette ligne frontière du continuum qui le traverse est toujours en modification, il est en « constante transformation (*in beständiger Wandlung*) » écrit Husserl au même endroit. La sensation première est donc quelque chose d'abstrait (*etwas Abstraktes*), dans la mesure où elle est constituée par ce qu'elle n'est plus ou par ce qu'elle n'est pas encore. Sa présence est traversée par ces absences relatives qui s'annoncent à la présence ou qui s'y retiennent.

Toutefois, la présence originaire ne peut se restreindre à la seule sensation première. Si celle-ci est frappée du sceau de l'abstraction, elle ne peut demeurer seule dans la constitution de ce que Husserl se doit d'appeler le procès originaire. La perception du tempo-objet mélodique, ou plutôt son appréhension globale et unitaire, doit intégrer dans l'originaire lui-même les transformations de la sensation première. L'appréhension, pour être appréhension d'une mélodie traversant une multiplicité de sons, doit nécessairement donner aux modifications de l'originarité une forme d'originarité. En

77. Husserl (2001), p. 179, trad. fr. p. 153.

78. Husserl (1966b), p. 325-326, trad. fr. p. 207.

effet, la seule présence originaire est celle dévolue au présent, celle qui se fait au sein de l'intuitif pleinement donné. L'originaire, en ce sens, et étant donné le flux constant dans lequel les présents sont inscrits, est toujours le nouveau présent, le présent qui vient de parvenir à la conscience dans le flux. Cependant, la perception a la capacité de retenir ces présents qui semblent toujours par une nécessité d'essence. La perception prolonge cette présence originaire des présents dans la conscience elle-même.

Husserl l'écrit explicitement dans les *Manuscripts de Bernau* : « en tout point temporel nous avons une phase nouvelle, la seule effectivement originaire, du percevoir et du perçu. La perception concrète est une unité de la conscience qui s'étend au-delà de la succession continue des phases d'acte originaires, qui constamment prolonge, si l'on peut dire, l'acquis de chaque phase »⁷⁹. Husserl semble ainsi presque forcer le sens des mots lorsqu'il parle de prolongation par la perception de la présence toujours nouvelle. La perception ne peut pas prolonger au sens de continuer à maintenir l'originarité du présent évanoui. Si prolonger signifie ici faire que le présent qui n'est plus le soit encore effectivement, la perception ne peut pas le prolonger. Mais si prolonger veut dire continuer l'acquis du présent sous une autre forme, en dehors de l'effectivité de la conscience originaire, alors la perception peut, et ne le peut qu'en ce sens, prolonger cet acquis. La présence originaire de la phase nouvelle est une présence pleine en ce sens que la perception est face à un objet qui est présent en chair et en os. Mais la conscience peut tout à fait avoir dans son présent une donnée qui ne l'est plus, elle peut avoir ce que les *Leçons de 1905* désignaient déjà comme une rétention qui est « elle-même à son tour un présent (*selbst wieder ein Jetzt*) »⁸⁰. Ainsi, le passé rétentionnel est-il toujours contenu dans la présence de la conscience, il demeure présent parce qu'il est retenu par la conscience qui continue de l'avoir en elle tandis qu'une nouvelle phase se présente. Cette présence du tout-juste-passé dans la conscience rend possible ce qui a été décrit comme un flux de conscience et, dans les *Manuscripts de Bernau*, comme un « procès originaire ». Pour expliquer comment la perception prolonge « l'acquis de chaque phase », Husserl continuait en écrivant :

[qui constamment prolonge, si l'on peut dire, l'acquis de chaque phase], et cela grâce à la continuité des rétentions qui retiennent le perçu momentanément sous forme de « souvenir frais », ou mieux, de « rétention originaire »⁸¹.

L'expression de rétention originaire signifie donc, non pas que le tout juste passé est une donnée effective d'un objet présent en chair et en os comme l'est la phase toujours nouvelle, mais que le passé est donné dans le présent de la conscience, que le passé est intégré à cette conscience qui

79. Husserl (2001), p. 178, trad. fr. p. 152.

80. Husserl (1966a), p. 29, trad. fr. p. 44.

81. Husserl (2001), p. 178, trad. fr. p. 152-153.

constitue le procès originaire. Husserl parle également de « conscience originaire de passé des “contenus sensibles” »⁸². Le passé rétentionnel est donné, non à titre de présence originaire comme telle, mais comme modification de la présence originaire. Il est donné, mais il est donné autrement que la présence d'une phase nouvelle: « le passé est donné, et c'est ce qui exige que l'on parle de modification, non seulement donné autrement, en un autre type de donné, mais donné comme un maintenant passé »⁸³.

La conscience du tout-juste-passé ne relève pas de la conscience de *phantasia*, elle n'est pas une conscience d'image. Si elle l'était, le procès originaire ne pourrait pas se constituer, car la conscience ne pourrait pas embrasser en un seul et même continuum les données de la présence originaire stricte et celles des séries de rétentions et de protentions. Il faut donc que le souvenir soit lui-même un maintenant, qu'il puisse s'assumer au sein de la présence originaire continûment renouvelée comme une présence dans la conscience: « mais si la conscience du maintenant-son, la sensation première, passe en souvenir rétentionnel, alors ce souvenir lui-même est à son tour un maintenant (*so ist diese Erinnerung selbst wieder ein Jetzt*), en l'occurrence appartenant à un nouveau maintenant-son, c'est-à-dire que le souvenir est donnée-de-soi, actuel (*nämlich gehörig zu einem neuen Ton-Jetzt, d.i. die Erinnerung ist selbstgegeben, aktuell*) »⁸⁴. La conscience du passé rétentionnel est ainsi décrite dans les mêmes termes que celle du présent originaire. Il y a donc, au sein de la conscience du tout-juste-passé, une part de la présence originaire. Si le passé rétentionnel est donné-de-soi et actuellement dans le souvenir primaire, dans la rétention, c'est qu'il est intuitif. Dans les *Manuscripts de Bernau*, Husserl le concède sans précaution ni réserve:

Des difficultés sont déjà bien là avec le passé, même si nous y reconnâtrons avec certitude une certaine sphère d'intuitivité authentique, la difficulté ne tenant qu'à la façon dont nous interprétons la conscience inintuitive⁸⁵.

Si l'intuitif se confond avec la conscience du seul présent actuel, le passé rétentionnel ne saurait être dit intuitif. Mais si intuitif signifie présent dans la conscience, *maintenant (Jetzt)*, le tout juste passé peut s'intégrer à la sphère intuitive. L'inintuitif concernerait-il, dès lors, ce qui reste encore à remplir sous la forme d'une protention? Un passage des *Manuscripts de Bernau* laisse apercevoir d'abord une certaine hésitation quant à la possibilité pour la protention d'appartenir à cette sphère: « au regard du futur cependant, la question de savoir si en général une pro-intuition doit être

82. Husserl (2001), p. 162, trad. fr. p. 141.

83. Husserl (2001), p. 41, trad. fr. p. 58.

84. Husserl (1966b), p. 326, trad. fr. p. 207.

85. Husserl (2001), p. 148, trad. fr. p. 131.

conçédée, est une preuve que la chose n'est pas aisée à constater »⁸⁶. Didier Franck dira même que la protention, parce que tenant son origine de la modification rétentionnelle, « perd ainsi, *dès l'origine*, la possibilité d'être, *en tant que protention*, proprement originaire »⁸⁷. Mais il faut dire que cette origine est en même temps ce qui l'intègre au procès originaire, quoiqu'en un sens spécifique. Les mêmes *Manuscripts de Bernau* apportent, sur cette question, de précieuses mises au point. Paradoxalement, l'appartenance de la protention au procès originaire ne dépend pas de sa parfaite détermination. La protention peut, certes, se porter de manière déterminée sur un événement à venir dans la mesure où cet événement s'est déjà produit. On parlera ainsi d'un « pro-souvenir »⁸⁸. Mais la protention (comme pro-souvenir) dépendra, dans ce cas, du ressouvenir dont elle est une modification. Pour appartenir au procès originaire, la protention ne doit donc pas posséder la détermination d'un pro-souvenir. La protention se porte plutôt sur des événements non prescrits d'avance, et c'est là qu'elle « se développe originairement »⁸⁹. En musique, la périodicité rythmique est un des éléments sur lesquels une telle protention est susceptible de s'appuyer, particulièrement dans le cas d'événements non prescrits d'avance⁹⁰. La protention n'est donc pas séparable de la rétention, au point d'en reprendre le « style »⁹¹, mais c'est précisément cela qui la rattache à l'unité de la conscience originaire, dans « l'entrelacs » que forment ces deux types de modifications.⁹² Par ailleurs, les *Manuscripts de Bernau* confèrent à la protention une fonction de choix dans l'unité de la conscience originaire, puisque l'impression originaire elle-même, qui était « commencement absolu » à l'époque des *Leçons de 1905*, devient en 1917-1918 le remplissement d'une protention⁹³.

Figure sonore et *Selbstgegebenheit*

Comment parvient-on, dès lors, à dépasser la succession pure et simple d'intuitions ponctuelles ? Que l'intuition puisse à la fois saisir la phase présente et la phase immédiatement passée, impliquant elle-même une phase immédiatement future, signifie déjà que les phases ponctuelles sont reliées par l'acte de la conscience qui retient chaque contenu en le liant à un contenu toujours nouveau. Mais cela suffit-il à parler légitimement d'un *flux de conscience* ? L'appréhension de la mélodie ne peut seulement tenir d'un flux de conscience. Il faut que celui-ci existe pour la rendre possible. Ce flux doit

86. *Ibid.*

87. Franck (2020), p. 86.

88. Husserl (2001), p. 12, trad. fr. p. 38.

89. Husserl (2001), p. 13, trad. fr. p. 38.

90. Huron (2006), p. 176-185.

91. Husserl (2001), p. 37, trad. fr. p. 55.

92. Husserl (2001), p. 10, trad. fr. p. 36.

93. Tengelyi (2008), p. 35-44. L'article de Tengelyi tend toutefois à montrer l'unité qui parcourt les différentes périodes de la pensée husserlienne sur ce point.

être, en effet, unifié à la saisie d'un seul objet, d'une unité clairement définie dans la conscience. La conscience doit pouvoir percevoir autre chose que le seul maintenant, mais cela reste encore soumis au doute, et rien dans la description immédiate ne permet de l'affirmer. Husserl, dans un texte daté entre 1909 et 1911 valant comme conclusion de ses premières recherches sur la conscience intime du temps, se propose d'appliquer la mise entre parenthèses phénoménologique à l'idée que le passé puisse être *donné*. Husserl écrit :

de même que la perception d'un être de la nature est position d'une nature, position que toutefois nous mettons hors circuit (qu'en phénoménologie nous laissons en suspens quant à sa validité) parce qu'ici réside une énigme, de même exactement la validité du ressouvenir semble-t-elle pourtant devoir être mise entre nos parenthèses phénoménologiques puisqu'elle aussi transcende le phénomène du ressouvenir et nous confronte à l'énigme⁹⁴.

Cette mise entre parenthèses de la validité du ressouvenir ne doit pas être immédiatement appliquée à la rétention ou souvenir primaire. Husserl vise ici le ressouvenir (*Wiedererinnerung*), qui était défini dans les *Leçons* de 1905 comme souvenir de la rétention⁹⁵. Dans le ressouvenir, le présent est « remémoré, re-présenté (*erinnerte, vergegenwärtigte*) »⁹⁶. Ainsi, il serait légitime de ne pas appliquer la mise entre parenthèses à la rétention, qui est décrite au contraire comme retenant « seulement dans la conscience ce qui est produit »⁹⁷. Elle ne représente rien, elle retient ce qui est présent en chair et en os, elle prolonge la présence originaire dans un présent de conscience. Or, Husserl affirme immédiatement après que la rétention peut elle-même subir le sceau de la réduction phénoménologique : « cela même qui vaut pour le ressouvenir paraît devoir valoir aussi pour la conscience qui suit immédiatement le phénomène qui s'écoule, et que nous appelons rétention »⁹⁸. Autrement dit, le doute esquissé par la mise entre parenthèses a pour conséquence de remettre en cause l'existence même d'un flux de conscience. Si rien ne peut être reconnu comme une donnée de la conscience pour la phénoménologie qui ne soit pas du plus pur présent, si nous sommes « complètement liés aux phénomènes actuels, aux phénomènes dans leur présence effective »⁹⁹, un flux de conscience ne peut être possible, et avec lui une conscience de la mélodie. Or, cette mise entre parenthèses *supposée* donne à Husserl les moyens de penser la condition d'un flux de conscience.

94. Husserl (1966b), p. 341, trad. fr. p. 218.

95. Husserl (1966a), p. 35, trad. fr. p. 50.

96. Husserl (1966a), p. 36, trad. fr. p. 52.

97. Husserl (1966a), p. 37, trad. fr. p. 52.

98. Husserl (1966b), p. 341, trad. fr. p. 218. Husserl souligne.

99. *Ibid.* : « wir in unseren phänomenologischen Aussagen ganz gebunden sind an die aktuellen Phänomene, an die Phänomene in ihrer wirklichen Präsenz ».

Cette mise entre parenthèses relève, écrit-il, d'un « scepticisme absolu ». En effet, si rien d'autre que le présent effectif et donné-de-soi ne constitue une donnée phénoménologiquement valide, comment pourrait-on encore énoncer quelque chose? Husserl remarque que la conscience d'unité de mélodie ne peut passer que par l'intermédiaire de la rétention: « si nous ne pouvons pas sauvegarder l'unité dans la durée, l'unité comme unité du changement et de non-changement s'étendant à travers la continuité des maintenant qui ont tout juste été, il n'y aurait rien non plus à énoncer (*dann ist auch nichts auszusagen*) »¹⁰⁰. Ce serait donc la description elle-même qui serait empêchée en sa possibilité même. C'est pourquoi la supposition d'une telle mise entre parenthèses fait « fausse route (*Irrwege*) »¹⁰¹. De plus, la « limitation au maintenant qui est dans le flux continu serait une fiction (*die Beschränkung auf das Jetzt, das im stetigen Fluss ist, eine Fiktion wäre*) »¹⁰². Autrement dit, la description phénoménologique exige que, dans la conscience, l'intuition s'étende au-delà du simple maintenant de présence. Cette exigence rend alors impossible une perception de la mélodie au sens d'une pure succession de « maintenant-sons mathématiques »¹⁰³. Le fait d'entendre des sons qui durent implique d'avoir affaire, non pas à des sons, mais à une seule et même figure, une « figure sonore (*Tongestalt*) »¹⁰⁴. Cette figure permet alors d'unifier dans un acte continuellement poursuivi les sons multiples qui composent une mélodie. Pour qu'il y ait perception de mélodie, il faut qu'il y ait une forme de sons qui puisse les embrasser tous et leur donner une seule et même direction. Ainsi, Husserl conclut-il en conférant à la figure sonore le privilège de la donnée-de-soi (*Selbstgegebenheit*):

Nous entendons des sons qui durent, c'est-à-dire des sons qui se lient en une figure sonore, et nous saisissons toute cette figure sonore comme s'élaborant continûment et comme ce qui est entendu et, dans le regard dirigé sur elle de façon continûment unitaire, nous saisissons l'unité de toute l'apparition perceptive de cette figure sonore comme une donnée de soi absolue (*die Einheit der gesamten Wahrnehmungserscheinung dieser Tongestalt erfassen wir als absolute Selbstgegebenheit*)¹⁰⁵.

La mélodie se constitue donc en objet dans la mesure où elle est dans la perception même, et dans son apparition, une figure sonore. Cela signifie que les sons ne sont pas perçus les uns après les autres pour être ensuite unifiés dans un acte de conscience. Ils sont déjà unifiés au moment de leur perception par la direction objective de la mélodie. Les sons sont traversés par l'intention d'une mélodie qui constitue d'elle-même une multiplicité de

100. Husserl (1966b), p. 342, trad. fr. p. 219.

101. *Ibid.*

102. *Ibid.*

103. Husserl (1966b), p. 344, trad. fr. p. 220.

104. *Ibid.*

105. *Ibid.*

sons en figure sonore. La rétention est donc mobilisée au sein de la présence originaire pour la constituer en son sens large. S'il est vrai que « toute conscience de présent-de-soi (*Selbstgegenwarts-Bewusstsein*) est originaire », il faut que cette figure sonore, dont la perception saisit l'unité complète, soit une présence originaire. Ce sera le sens de l'expression de « procès originaire » en 1917-1918. Dans le procès originaire, toutes les données convergent autour de la présence originaire au sens strict, celle du présent donné de soi. Mais le flux des rétentions et des protentions constitue autour de ce point un élargissement faisant figure. La figure sonore est donc le résultat d'un tel procès, qui comprend en lui-même tout le contenu de l'objet mélodique. Ainsi, la mélodie est-elle perçue dans la seule mesure où elle est unifiée dans son apparition même. La perception peut bien reprendre, retenir le tout-juste-passé, mais ne le peut qu'à la condition que cette reprise soit contenue dans l'objet lui-même.

Bibliographie

- Albertazzi, Liliana (1990/1991). « Brentano, Meinong and Husserl on Internal Time », *Brentano-Studien* 3, p. 89-109.
- Benoist, Jocelyn (2008). « Modes temporels de la conscience et réalité du temps. Husserl et Brentano sur le temps », dans Jocelyn Benoist (dir.), *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et Controverses », p. 11-28.
- Bernet, Rudolf (2001). « Einleitung des Herausgebers », *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, *Husserliana* XXXIII, Dordrecht, Kluwer.
- Besnier, Bernard (1993). « Remarques sur les *Leçons sur la conscience intime du temps* de Husserl », *Alter*, 1, p. 319-356.
- Besnier, Bernard (2004). « La conception husserlienne du temps en 1913 », *Annales de Phénoménologie*, 3, p. 83-118.
- Bruzina, Ronald (1993). « The Revision of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts: Status Quaestionis — Freiburg, 1928-1930 », *Alter*, 1, p. 357-383.
- Fisette, Denis (2009). « Husserl à Halle (1886-1901) », *Philosophiques*, vol. 36, n° 2.
- Franck, Didier (2020). *La constitution du temps*, Paris, Vrin.
- Huron, David (2006). *Sweet Anticipation. Music and the Psychology of Expectation*, Cambridge, The MIT Press.
- Husserl, Edmund (1964). *Logische Untersuchungen*, *Husserliana* XIX, La Hague, Nijhoff, trad. fr. Hubert Élie, Arion L. Kelkel, René Schérer (1962). *Recherches logiques. Tome Second. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième partie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée ».
- Husserl, Edmund (1966a). *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, *Husserliana* X, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, La Hague, Nijhoff, trad. fr. Henri Dussort (1964). *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée ».
- Husserl, Edmund (1966b). « B. Ergänzende Texte zur Darstellung der Problementwicklung », dans *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-*

- 1917), La Hague, Nijhoff, trad. fr. Jean-François Pestureau, révisée par Marc Richir (2003). *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis ».
- Husserl, Edmund (1973). *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, *Husserliana* XVI, La Hague, Nijhoff, trad. fr. Jean-François Lavigne (1989). *Chose et espace, Leçons de 1907*, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », Paris.
- Husserl, Edmund (2001). *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, *Husserliana* XXXIII, Dordrecht, Kluwer, trad. fr. Jean-François Pestureau et Antonino Mazzù (2010). *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*, Millon, Grenoble
- Husserl, Edmund (1976). *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, *Husserliana* III/1, Dordrecht, Kluwer, trad. fr. Jean-François Lavigne (2018). *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie ».
- Lavigne, Jean-François (2005). *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée ».
- Lotze, Hermann (1879). *Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie*, Leipzig, Hirzel.
- Meinong, Alexius (1899). « Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung », *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, XXI, p. 182-272, trad. fr. dans Denis Fiset, Guillaume Fréchette (dir.) (2007). « Sur les objets d'ordre supérieur et leur rapport à la perception interne », *À l'école de Brentano. De Würzburg à Vienne*, Paris, Vrin, coll. « Textes philosophiques », p. 261-341.
- Schnell, Alexander (2004a). *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Hildesheim, Zürich, New York, Olms.
- Schnell, Alexander (2004b). *La genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie.
- Schnell, Alexander (2004c). « Temporalité hylétique et temporalité noématique chez Husserl », *Annales de Phénoménologie*, 3, p. 59-82.
- Stern, William (1897). « Psychische Präsenzzeit », *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, XIII, p. 325-349.
- Tengelyi, László (2008). « L'impression originaire et le remplissement des protentions chez Husserl », dans Jocelyn Benoist (dir.) (2008). *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et Controverses », p. 29-44.

Imputabilité de l'oeuvre d'art Naissance de l'artiste

Antoine Altieri

Volume 48, numéro 2, automne 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1085670ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1085670ar>

[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

Altieri, A. (2021). Imputabilité de l'oeuvre d'art : naissance de l'artiste. *Philosophiques*, 48(2), 249–270. <https://doi.org/10.7202/1085670ar>

Résumé de l'article

Nous nous proposons dans cet article d'interroger, à la lumière de la conception henryenne de l'art telle qu'elle s'expose dans *Voir l'invisible*, le rapport que cette modalité particulière de l'expression entretient avec la « vie », qui est toujours vie de l'artiste. Il s'agira pour ce faire d'interroger l'antique notion de « Mimésis », et de proposer le sens véritable (et paradoxal) qu'il faut accorder à l'« imitation » dans l'art : le propre de l'imitation étant de ne pas faire oublier qu'elle est une imitation. Mais nous nous proposerons ainsi de déterminer ce qu'il en est de la « naissance » de l'artiste : l'artiste est celui qui « naît » véritablement, tel qu'en lui-même dans sa singularité, du fait de communier avec la vie de cela même qu'il représente.

Imputabilité de l'œuvre d'art

Naissance de l'artiste

ANTOINE ALTIERI

Institut catholique de Toulouse

RÉSUMÉ — Nous nous proposons dans cet article d'interroger, à la lumière de la conception henryenne de l'art telle qu'elle s'expose dans *Voir l'invisible*, le rapport que cette modalité particulière de l'expression entretient avec la « vie », qui est toujours vie de l'artiste. Il s'agira pour ce faire d'interroger l'antique notion de « Mimèsis », et de proposer le sens véritable (et paradoxal) qu'il faut accorder à l'« imitation » dans l'art : le propre de l'imitation étant de ne pas faire oublier qu'elle est une imitation. Mais nous nous proposerons ainsi de déterminer ce qu'il en est de la « naissance » de l'artiste : l'artiste est celui qui « naît » véritablement, tel qu'en lui-même dans sa singularité, du fait de communier avec la vie de cela même qu'il représente.

MOTS CLÉS : art, phénoménologie, visible, invisible, Mimèsis

ABSTRACT — We propose in this article to question, in the light of the Henryenne conception of art as it is exhibited in *Voir l'invisible*, the relationship that this particular modality of expression maintains with the « life », which is always life of the artist. This will involve questioning the ancient notion of “Mimèsis”, and proposing the true (and paradoxical) meaning that must be accorded to “imitation” in art : the characteristic of imitation is not to make people forget that it is an imitation. But we will thus propose to determine what is the status of the artist's “birth” : the artist is the one who is truly “born”, as in himself in his singularity, from the fact of communing with the life of that very thing which he represents.

KEYWORDS : art, phenomenology, visible, invisible, Mimèsis

Introduction : le problème de l'imitation

1. Dans *Voir l'invisible*¹, Michel Henry, s'adossant à la réflexion esthétique de Kandinsky², oppose l'« Intérieur » et l'« Extérieur »³. Ces deux façons de vivre le phénomène, notons-le bien, sont celles de l'*apparaître*, et non pas celles de la chose apparaissante. Ainsi l'« Extérieur » désigne-t-il la *manière* dont quelque chose m'apparaît : *comme* « extérieur ». Michel Henry écrit :

Cette façon consiste justement dans le fait d'être placé à l'extérieur, posé devant, devant notre regard — de telle manière que c'est le fait même d'être

1. Henry, M. (2019 [2005]).

2. Notamment : Kandinsky, W. W. (2019 [1954]).

3. Kandinsky, en effet, affirme : « Tout phénomène peut être vécu de deux façons. Ces deux façons ne sont pas arbitrairement liées aux phénomènes — elles découlent de la nature des phénomènes, de deux de leurs propriétés : Extérieur — Intérieur. » — Cité dans Henry, M. (2019 [2005]), p. 14-15.

posé devant, d'être placé à l'extérieur, c'est l'extériorité comme telle qui constitue ici la manifestation, la visibilité⁴.

De même, l'« Intérieur » est un mode d'apparaître, mais l'on comprendra qu'il est radicalement étranger à la catégorie de la visibilité, c'est-à-dire encore du « monde » — puisque l'Intérieur ne se « montre » pas : il est « l'invisible », ce qui « ne se laisse jamais voir dans un monde ni à l'horizon d'un monde »⁵. Dans l'Intérieur, note encore Michel Henry, « il n'y a aucune mise à distance, aucune mise en monde — rien d'extérieur, parce qu'il n'y a en lui aucune extériorité »⁶. Cet « Intérieur », en conformité avec l'essence de la manifestation en général telle que la comprend Michel Henry, n'est autre que la « Vie », cette vie, rappelle-t-il, qui « se sent et s'éprouve elle-même immédiatement de sorte qu'elle coïncide avec soi en chaque point de son être », et qui « s'accomplit comme pathos »⁷ — et en quoi consiste, au fond, la véritable naissance du Soi⁸.

Toute l'originalité de Kandinsky consistera dès lors, toujours selon Michel Henry, en ceci que sa peinture peint l'Intérieur — peint la Vie. Originalité puissante tout autant que contre-intuitive : la peinture n'est-elle pas concernée par le seul « visible », par cela qu'il faut dépeindre et qui apparaît dans le monde ? Mieux encore : le tableau *comme tel* ne se livre-t-il pas à nous comme *cette* « représentation », là devant — comme extériorité, donc⁹ ? Comment un tableau pourrait-il dépeindre la vie, alors même que « peindre » suppose évidemment l'élément de la visibilité, de l'extériorité, et que la vie est étrangère à celle-ci ? « Peindre la vie » : l'expression est, d'un point de vue henryen, oxymorique¹⁰ et conduit notre auteur à énoncer deux « pensées folles », à savoir qu'à la fois le « contenu » de la peinture, mais aussi les « moyens par lesquels il s'agit d'exprimer ce contenu », ont affaire à cet invisible qu'est la vie¹¹. Bref, la véritable « abstraction », inaugurée comme telle

4. Henry, M. (2019 [2005]), p. 16.

5. Henry, M. (2019 [2005]), p. 17.

6. Henry, M. (2019 [2005]), p. 18.

7. Henry, M. (2019 [2005]), p. 18.

8. « Naître », c'est se découvrir toujours déjà autoaffecté dans l'autoaffectation de la Vie phénoménologique absolue : « Je m'affecte et ainsi je m'autoaffecte, c'est moi, disons-nous, qui suis affecté et je le suis par moi en ce sens que le contenu qui m'affecte, c'est encore moi [...]. Mais cette autoaffectation qui définit mon essence n'est pas mon fait. Et ainsi je ne m'affecte pas absolument, mais [...] je suis et je me trouve autoaffecté. » — Henry, M. (1996), p. 136.

9. Michel Henry écrit : « Le tableau et ce qu'il représente ne se tiennent-ils pas devant nous, ne sont-ils pas "Extérieurs" ? » — Henry, (2019 [2005]), p. 22.

10. Puisque se pose la question de savoir « comment représenter de façon visible, sous la forme d'un tableau [...] "extérieur" à tous égards, cette réalité intérieure, invisible, appelée à constituer désormais le thème de l'activité artistique ? » — Henry, M. (2019 [2005]), p. 22.

11. Michel Henry mentionne comme suit ses deux « idées folles » : « 1° le contenu de la peinture, de telle peinture, c'est l'Intérieur, la vie en elle-même invisible et qui ne peut cesser de l'être, qui demeure à jamais dans sa Nuit ; 2° les moyens par lesquels il s'agit d'exprimer ce

par Kandinsky n'est autre que « cette vie invisible que nous sommes »¹²; c'est cette vie radicalement étrangère au monde, que Kandinsky entend paradoxalement « montrer ». Michel Henry note en particulier que les peintres contemporains, du cubisme au cinétisme, donnent certes dans l'« abstraction », mais une abstraction comme activité d'extraire *du monde* cela même qui est dépeint — de sorte que toutes ces peintures n'ont en réalité jamais pris congé du présupposé de la visibilité. La véritable « abstraction » est celle, kandinskyenne donc, qui, contre ce primat ininterrogé de la visibilité, affirme celui de l'Intérieur¹³.

Cette conception de l'art, pour laquelle celui-ci aurait *exclusivement* affaire à la seule « Intériorité », ne va bien sûr pas sans poser question. Celle-ci, nous semble-t-il, ne réside pas tant dans le fait de savoir comment peut être résolu l'oxymore évoqué plus haut, que dans le statut de cette « vie » censée être à la fois la chose même et l'origine de l'activité créatrice comme telle. Qu'en est-il de cette vie ? Peut-on même parler de *la* vie, comme le plus petit dénominateur commun, au fond, à toute œuvre d'« art » ? L'artiste ne serait-il que le (passif) *medium* de cette « vie » — une vie qui en quelque sorte *se* parlerait en lui, et que l'esthète¹⁴, de son côté, aurait à reconnaître dans l'œuvre comme vie échue en partage à tout vivant, et dans laquelle il serait toujours déjà « né » d'une naissance radicalement étrangère au monde ? Si tel est le cas, si la chose même de l'art est *la* vie, alors se pose évidemment aussi la question de l'*imputabilité* de l'œuvre. Pour le dire simplement : l'artiste *pense-t-il* ce qu'il fait — ou n'est-il que le passif oracle, en effet, d'une « vie » anonyme qui s'exprimerait d'autant mieux comme telle que lui, l'artiste, s'effacerait derrière la « profusion de la vie en lui »¹⁵ ? Si par « forme », en effet, on entend, avec Michel Henry, commentateur de Kandinsky, l'« expression matérielle du contenu abstrait »¹⁶ (comprendre : de la « vie », de la « subjectivité vivante » qui fait l'« art »¹⁷), on comprendra aussi qu'il s'agit bien, en peinture, de revenir à cette forme pure comprise comme

contenu invisible — les formes et les couleurs — sont eux-mêmes invisibles, dans leur réalité originelle et la plus propre en tout cas. » — Henry, (2019 [2005]), p. 24.

12. Henry, M. (2019 [2005]), p. 25.

13. « “Abstrait” ne désigne plus ici ce qui provient du monde au terme d'un processus de simplification ou de complication, au terme d'une histoire qui serait celle de la peinture moderne — mais Cela qui était avant lui et qui n'a pas besoin de lui pour être : la vie qui s'étreint dans la Nuit de sa subjectivité radicale où il n'y a ni lumière ni monde. » — Henry, M. (2019 [2005]), p. 33.

14. Par ce terme nous entendons : celui qui contemple l'œuvre.

15. Henry, M. (2019 [2005]), p. 34.

16. Henry, M. (2019 [2005]), p. 43.

17. Henry, M. (2019 [2005]), p. 45. De sorte que Kandinsky, note Michel Henry, inaugure une certaine « liberté de la forme » par rapport à l'objectivité, puisque la « forme », c'est-à-dire les moyens concrets mis en œuvre pour dépeindre la vie, « puise dans la vie invisible et en elle seulement la loi de sa constitution et le principe de son sens » — Henry, M. (2019 [2005]), p. 47.

l'« objet » même de l'art. Mais une vie qu'il faut concevoir alors comme *pur pouvoir*, comme pure activité, au fond, à elle-même sa propre fin — puisqu'assigner à cette vie un but, une « idée », c'est aussi prendre *ipso facto* congé du vrai sens de l'art: la vie, note Michel Henry, ou plutôt la « vérité de la vie » est « qu'elle n'obéit qu'en apparence à une finalité étrangère et porte toujours en elle la raison de son action, et cela parce qu'elle est cette raison »¹⁸. Certes, comment concevoir la possibilité même d'une imputabilité de l'œuvre, alors même que l'artiste se résout à n'être que le témoin de la vie, et doit pour ce faire se garder d'assigner le moindre but, préalablement pensé dans l'horizon du monde, et ne serait-ce que de manière inchoative, à son œuvre ? L'art, selon Michel Henry, n'a pas pour vocation d'*imiter* quoi que ce soit du monde :

Aussi longtemps que les formes graphiques [les couleurs, contours, etc.] qui déterminent la construction d'un tableau ont pour destination de reproduire la réalité du monde, elles ne peuvent s'imposer par elles-mêmes, l'esprit ne saisit à travers elles que l'objet qu'elles figurent¹⁹.

L'objet étant le corrélat d'une visée, en termes rigoureux l'artiste, en n'imitant pas, ne vise rien à l'avance — ou, plus exactement: il ne vise que la vie qui est justement étrangère à l'objectivité d'un monde. « Mieux » encore: il ne peut s'agir, pour faire œuvre artistique, de remplacer une *Mimèsis* par une autre — celle d'un quelque chose du monde par celle de la vie elle-même. Prétendre « représenter » la vie, ce serait *ipso facto* la trahir comme telle, pour cette raison que la vie (et avec elle la « naissance » véridique) est étrangère à l'Extérieur — qu'elle est tout entière autoaffection²⁰. Mais nous reposons notre question: si l'art n'a rien à voir avec l'objet, et tout à voir avec un sentir comme moyen d'un *se sentir* de la vie, en termes stricts l'artiste ne *pense* pas et ne fait-il jamais qu'embrayer²¹ sur la venue à soi et en soi de la vie ? Michel Henry écrit, concernant notamment la couleur comme forme de l'œuvre :

Que l'expérience du rouge ne consiste pas à percevoir un objet rouge ni même la couleur rouge comme telle, à la tenir pour du rouge, mais à en éprouver le pouvoir en nous, l'*impression*, voilà qui élimine en effet de la peinture toute

18. Henry, M. (2019 [2005]), p. 78. De même de la « condition métaphysique de la main », ajoute Michel Henry un peu plus loin (p. 80), qui est « de n'être ni une chose ni même un mouvement, mais la capacité de produire du mouvement à l'infini, le *pouvoir en tant que tel* ».

19. Henry, M. (2019 [2005]), p. 56-57.

20. « Il faut donc l'affirmer en toute clarté: l'art n'est pas plus une *mimèsis* de la vie qu'il n'est celle de la nature. *Mimèsis* de la première, il revêtirait la condition d'une mimèsis de la seconde; il laisserait la vie hors de lui, comme quelque chose d'opaque et d'indifférent — comme une nature. » — Henry, M. (2019 [2005]), p. 206.

21. « Embrayer », au sens où Merleau-Ponty écrit que nos initiatives « sont embrayées sur le temps qui fuse en nous » — Merleau-Ponty, M. (1964), p. 274.

médiation objective, celle des objets d'abord, du sens qu'on peut leur donner, *de la pensée*, de la « culture »²² [...]. (Nous soulignons).

Mais une telle position est-elle tenable ? Si l'on réduit l'expérience esthétique à la seule impression comme moyen d'une autoaffection de la vie phénoménologique absolue, et cette impression étant échue en partage à tous les vivants, quelle différence, après tout, entre ma perception et celle par exemple de mon *chien* ? Michel Henry ne souligne-t-il pas d'ailleurs lui-même, citant Kandinsky, qu'il faut revenir, pour comprendre l'expérience esthétique, à la couleur « telle qu'elle s'éprouve elle-même, elle "dont l'action s'exerce en bloc sur n'importe quel être vivant" »²³ ? L'artiste et l'esthète, impliqués dans l'expérience esthétique, seraient-ils des *egos sans cogito* ? De purs êtres sentant (et se sentant), comme n'importe quel être vivant sent et s'éprouve soi-même comme tel ?

Mais ce n'est pas tout. L'essence de la vie, souligne encore Michel Henry, n'est « pas seulement l'épreuve de soi, mais, comme sa conséquence immédiate, l'accroissement de soi », de sorte que :

S'éprouver soi-même, à la façon de la vie, c'est venir en soi, entrer en possession de son être propre, s'accroître de soi en effet, être affecté d'un « plus » qui est le « plus de soi-même. »²⁴

Ce « plus » est, note enfin Michel Henry, « manière de jouir de soi », « jouissance »²⁵. Ainsi la vie est-elle mouvement :

[...] L'éternel mouvement du passage de la Souffrance à la Joie, pour autant que l'épreuve que la vie fait de soi est un Souffrir primitif, ce sentiment de soi qui la livre à elle-même, dans la jouissance et dans l'ivresse de soi²⁶.

Est-ce à dire que la vie, comme autoaffection et croissance, non seulement n'a d'autre fin qu'elle-même, mais se situe même dans un accroissement sans fin ? Et que l'art, comme « accomplissement de cet éternel mouvement », ne serait qu'une manière de folle *hybris* ? Sans doute est-il vrai que l'art est le « devenir de la vie », et que l'œil, parce qu'il « est vivant et sur le fond en lui de la volonté de la vie de s'accroître, veut voir davantage »²⁷ ; sans doute est-il vrai que « chaque force désire plus de force »... mais qu'est-ce qu'un tel « devenir » sinon une espèce d'« ivresse » et de démesure *folle* ? Et que serait l'art à l'aune d'une telle « vie » ainsi comprise, sinon l'accomplissement de la folie — d'une *aveugle* folie ?

En bref : sans doute l'art a-t-il à voir avec la « vie », et une vie qu'il serait vain de prétendre représenter comme telle — qu'il serait vain de

22. Henry, M. (2019 [2005]), p. 131.

23. Henry, M. (2019 [2005]), p. 133.

24. Henry, M. (2019 [2005]), p. 209.

25. Henry, M. (2019 [2005]), p. 210.

26. Henry, M. (2019 [2005]), p. 210.

27. Henry, M. (2019 [2005]), p. 210.

prendre pour « objet », à moins d'en faire « de la mort, une chose au même titre que toutes celles qui peuplent le monde »²⁸. Pour autant nous dirons (sur base d'une précédente étude²⁹) : 1/. Il nous faut aller jusqu'au bout de cette affirmation d'une non-objectivité de la vie : il n'y a pas « la » vie, car la vie est toujours l'exister de quelqu'un. 2/. La vie n'étant pas d'abord une force anonyme échue en partage à tous les vivants, mais toujours la vie de quelqu'un, l'art ne peut être le simple révélateur de cette « vie », et l'artiste son passif témoin : l'artiste est lui-même *quelqu'un*, comme tel comptable de sa vie et de ses actes en elle, et l'œuvre qu'il produit doit pouvoir lui être *imputée*. 3/. L'œuvre ne peut lui être imputée comme *son* œuvre (et non pas comme le médium d'une manifestation de « la » vie en lui) que dans la mesure où le créateur *visé* quelque chose — *pense* de quelque manière. 4/. On ne peut « penser » que dans l'horizon du monde et de l'objet, lequel est certes, d'un point de vue phénoménologique, chose morte et figée comme « signification ». 5/. Dès lors, l'artiste est peut-être celui qui fait advenir, non pas « la » vie, mais sa propre vie, à partir de cela même qui est mort (la « forme » de l'œuvre au sens mentionné plus haut, c'est-à-dire les moyens de l'expression artistique), sa vie propre s'attestant comme « manière d'activité », c'est-à-dire encore comme « style », inexprimable comme tel, mais transparaissant dans « cela » même qui est exprimé (l'œuvre). Notre thèse, au fond, serait que l'artiste ne « naît » vraiment, tel qu'en lui-même, que par et dans son œuvre, et que l'esthète, de son côté, peut être témoin de cette « naissance » véritable.

I. Art et vie de la chose dépeinte

2. Quelle est donc notre position ? Il nous faut tenir au fait que l'art a effectivement un rapport avec la *vie* — mais une invisible vie de quelque manière non étrangère au visible — et ainsi à la *Mimèsis* — de même qu'à la visée

28. Henry, M. (2019 [2005]), p. 207.

29. Voir Altieri, A. (2019). Dans cette étude, nous nous sommes attaché à établir une « essence » de l'art en général, comme *manière* propre à l'artiste : à la faveur même d'une expression d'un « quelque chose » quelconque, l'artiste surtout s'exprime *lui-même* en un sens rigoureux, donnant ainsi à *percevoir* son « style » comme manière d'activité personnelle. L'œuvre d'art, avons-nous également avancé, est *narrativité*, et tout l'art de l'artiste consistera, au fond, à faire de l'« objet » qu'il crée (œuvre musicale, sculpture, tableau, poème, etc.), un « objet temporel au sens spécial », en ce sens que l'œuvre prolonge le regard de l'esthète, laquelle prolongation du regard, avons-nous dit enfin, n'est possible que dans une certaine « fluidité du sensible » : l'art de l'artiste consiste à jouer avec l'activité de conscience de l'esthète, mais une activité de conscience commençant comme « sentir ». C'est parce que l'artiste « sait » (mais d'un savoir qui, probablement, ne s'apprend pas) jouer avec les couches les plus profondes de la perception, qu'à un niveau supérieur d'analyse le regard de l'esthète passera d'un aspect de l'œuvre à l'autre. En ce sens le « geste » créatif *rencontre* l'activité contemplative, l'activité de l'esthète donnant à plein de rencontrer l'activité créatrice en quelque sorte matérialisée *comme telle* dans l'œuvre. Ce « geste » de l'artiste lui est propre, il est son « style », et c'est d'une certaine manière ce geste que l'esthète perçoit comme en filigrane du visible.

intentionnelle d'un « quelque chose » à exprimer, imputable à l'artiste — et a fortiori au monde. Il nous semble a priori absurde de supposer que l'artiste pût ne pas *penser* son œuvre, c'est-à-dire que c'est en quelque sorte l'œuvre qui s'élaborerait en lui comme accomplissement du mouvement de « la » vie en elle-même. Mais à l'inverse, il est foncièrement évident aussi que cette intention de l'artiste ne peut se limiter à la seule représentation servile d'une « chose ». Notre conviction (qu'il s'agira d'explicitier dans cette étude) est que la création artistique ne peut être ni le fait d'une « vie » anonyme communiant avec soi en dehors de toute intention de l'artiste (de sorte, au fond, que la création tiendrait au « hasard » comme paramètre par excellence d'une certaine « passivité » vis-à-vis de l'œuvre se faisant³⁰), ni le fait d'une intention sans vie imitant servilement son objet. Aussi qu'en est-il, de la *Mimèsis*? Qu'est-ce que l'artiste représente vraiment? Et comment pourrions-nous comprendre, dès lors, l'imputabilité de l'œuvre à l'artiste et avec elle la naissance véritable de l'artiste en son œuvre? Telles sont les questions.

Penchons-nous ainsi, pour commencer notre enquête, sur cela même que semble disqualifier la pensée henryenne de l'art, à savoir la *Mimèsis*, telle tout d'abord qu'elle s'exprime chez Aristote. Là où, comme cela n'est que trop bien connu, Platon verra dans l'art pictural une trompeuse et vaine tentative de *copie de copie* (peindre par exemple une table ne consistant jamais, pour Platon, qu'à imiter la table sensible dépeinte, elle-même participant de l'idée de table, de sorte que l'art éloigne de l'idée en sa vérité transcendante³¹), Aristote, quant à lui, valorisera cette même *Mimèsis*³² pour au moins trois raisons³³. La première est que l'activité de représentation est naturelle à l'homme, et même spécifique: il réside en lui une « tendance à représenter », par quoi il « se différencie des autres animaux parce qu'il est particulièrement enclin à représenter et qu'il a recours à la représentation dans ses premiers apprentissages »³⁴. La deuxième raison de la valorisation aristotélicienne de la *Mimèsis* tient au fait que, comme moyen d'apprentissage, elle procure un certain plaisir³⁵. Enfin la *Mimèsis* telle que la conçoit

30. Et qui fera dire à un Jean Arp: « Je me laisse guider par mon travail sans réfléchir. » — Arp, J. (1966), p. 418, c'est-à-dire au hasard, ce hasard donnant lieu, malgré l'artiste lui-même, à des formes qui « nous ouvrent souvent les secrets des lois profondes de la vie » (*Ibid.*, p. 418-419).

31. Par rapport à la *Mimèsis*, Pierre Sauvanet souligne: « Parce qu'elle s'attache aux illusions d'optique, parce qu'elle en joue pour nous tromper, la peinture est mise sur le même plan que la magie ou la sorcellerie. » — Sauvanet, P. (2004), p. 31. D'où, pour Platon, le caractère trompeur, et donc nuisible, de l'art pictural: il éloigne en effet de la vérité.

32. On notera que les deux auteurs emploient bien sûr le même terme grec *Mimèsis*, mais qu'il est d'usage de traduire par « imitation » pour Platon, et par « représentation » pour Aristote, pour des raisons qui apparaîtront avec évidence plus loin.

33. Pour une exposition détaillée de ces raisons, voir Sauvanet, P. (2004), p. 31 et suiv.

34. Aristote (1990), Livre IV, section 48b4.

35. Nous lisons dans la *Poétique* qu'« apprendre est un plaisir non seulement pour les philosophes, mais également pour les autres hommes » (Idem).

Aristote oblige, en s'intéressant à l'art du peintre (*Tecknè*), à prendre aussi conscience de la distinction entre chose représentée et représentation comme telle³⁶. Bref, l'art, selon Aristote, « imite » certes la nature³⁷, mais, ce faisant, il demeure un moyen, utile et nécessaire, d'approcher la vérité des choses dépeintes. L'art, donc, représente la nature, mais c'est dire, comme le souligne encore Pierre Sauvanet, « qu'il l'imite, qu'il la présente à nouveau, et qu'il en tient lieu »³⁸.

Mais il y a mieux : nous lisons en effet dans la *Physique*³⁹ que l'art, non seulement représente la nature, mais que même il « achève ce qu'elle n'a pu mener à bien ». Il faut donc comprendre que, pour Aristote, la copie, loin d'éloigner du modèle, de la « forme », approche celle-ci, mais *mieux encore que la nature ne saurait le faire*. Pierre Sauvanet note enfin que la *Mimèsis* est « l'effort incessant du terme inférieur pour égaler le terme supérieur, tout en palliant les éventuelles défaillances de la nature »⁴⁰, laquelle nature est « création perpétuelle, naissance, croissance, genèse de formes au sein même de la matière »⁴¹. Rigoureusement, ne faut-il donc pas avancer que l'activité mimétique, non seulement représente une forme, mais même « représente » surtout ce par quoi la nature est nature : son *dynamisme* propre, jamais achevé, comme *profusion* d'activité et de vie ? N'est-il pas possible d'envisager l'art comme ne se contentant pas de représenter *quelque chose* de la nature, mais bien, à la faveur du représenté, l'*activité vitale* qui caractérise celle-ci comme telle ? Toujours nous en revenons (ou plutôt, avec Aristote, *déjà* nous en revenons) à l'activité *vitale* — une activité vitale avec laquelle la *Poïesis* devra s'efforcer de consonner⁴².

3. Est-ce à dire qu'il n'est d'œuvre d'art que *vivante* — de sorte qu'il ne s'agirait pas tant, en art, d'imiter telle ou telle *chose* (selon, donc, une

36. Par rapport au plaisir propre à la représentation, Aristote convoque l'exemple des choses qui, réelles, nous inspireraient du dégoût, mais qui, représentées, suscitent notre fascination : « [...] nous avons plaisir à regarder les images les plus soignées des choses dont la vue nous est pénible dans la réalité, par exemple les formes d'animaux parfaitement ignobles ou de cadavres » (Idem). De sorte que le plaisir esthétique relève de la dimension à la fois transfigurative et cathartique de l'art — Voir Sauvanet, P. (2004), p. 34.

37. Voir *Physique*, II, 2, 194a21.

38. Sauvanet, P. (2004), p. 35.

39. Aristote (1999), Livre II, chap. 8, section 199a15-17.

40. Sauvanet, P. (2004), p. 36.

41. Sauvanet, P. (2004), p. 36.

42. On pourra convoquer ici avec bonheur, cette citation de l'*Esthétique* de Hegel : « [...] en fait, quand l'art s'en tient au but formel de la stricte imitation, il ne nous donne, à la place du réel et du vivant, que la caricature de la vie. [...] L'art doit donc se proposer une autre fin que l'imitation purement formelle de la nature ; dans tous les cas, l'imitation ne peut produire que des chefs-d'œuvre de technique, jamais des œuvres d'art. » — Cité dans Sauvanet, P. (2004), p. 37. On notera, là encore, l'importance fondamentale de l'activité et de la vie pour ce qui concerne la production proprement « artistique ».

conception réductrice de la *Mimèsis* comme « imitation » ou « copie »), que de consonner avec la *vie* propre à la chose ?

Considérons en effet la fameuse œuvre de Rodin : l'« homme qui marche ». Et remarquons (avec Pierre Sauvanet) que d'un point de vue strictement mécanique, voire anatomique au sens le plus objectif et scientifique, cet homme, dont les deux pieds reposent à plat sur une même ligne, est irréaliste. D'un point de vue platonicien, nous dirions que cette copie est une mauvaise copie, qui nous éloigne en effet de la vérité d'un « homme qui marche ». Pourtant ce qui compte *le plus*, en cette œuvre, n'est évidemment pas l'exactitude formelle, objective, d'un « homme qui marche », mais bien, de l'aveu même de son auteur, le rendu... du *mouvement* d'un homme qui *marche*. Rodin affirmera en effet, à propos de sa sculpture :

C'est l'artiste qui est véridique et c'est la photographie [censée rendre le mieux l'exactitude objective des choses] qui est menteuse ; car, dans la réalité, le temps ne s'arrête pas⁴³.

N'avons-nous pas ici une illustration de ce que l'art reproduit, de la « réalité vraie », ce qui est en fait le plus essentiel à celle-ci : le mouvement et la vie ? La photographie (du moins pourrait-on naïvement le penser) fixe l'instant, capture en quelque sorte le réel ; en réalité, dans l'instant même où elle prétend le fixer, le capturer (comme le ferait banalement une vulgaire photographie d'identité), celui-ci lui échappe — car la chose réelle qu'il faut dépeindre est la *vie* d'un homme qui marche. Rodin aussi, pensera-t-on, fixe et fige le mouvement dans sa sculpture, *stricto sensu* immobile comme toute sculpture ; pourtant son art consiste à *évoquer* le mouvement *par son contraire*. L'artifice, ici (mettre à plat les deux pieds sur une même ligne), rejoint la « forme » (du mouvement *comme tel*) « mieux que la nature ne saurait le faire ». L'artiste alors donne l'« illusion » du mouvement, quitte à prendre quelque licence avec la stricte exactitude anatomique — mais une illusion curieusement plus véridique que la vérité objective même. L'« homme qui marche » dépeint mieux le mouvement que ne le feront jamais (pour reprendre l'exemple mentionné par Pierre Sauvanet) les minutieuses photographies de Maybridge décomposant en 1872 le galop d'un cheval. L'« homme qui marche », en son immobilité, *bouge* pourtant. Soit dit en passant, si l'on remarque avec Pierre Sauvanet que pour imiter il faut éliminer, si l'on remarque que ce n'est jamais qu'un aspect de la chose que l'artiste représentera, il nous faut remarquer aussi qu'il s'y emploiera en faisant le bon choix, et de telle manière que « l'œil du spectateur restituera mentalement l'ensemble »⁴⁴. Et certes, tel est bien là tout l'art de l'artiste, aussi — dans ce « pari » fait sur l'activité voyante de l'esthète. En tout cas, il y a bien *Mimèsis*, un « quelque chose » de représenté, qui n'est autre en effet

43. Cité par Maurice Merleau-Ponty, dans Merleau-Ponty, M. (1964), p. 80.

44. Sauvanet, P. (2004), p. 39.

que la *vie* de la chose. Ainsi remarquerons-nous, avec Paul Klee : « De même qu'un enfant dans son jeu nous imite, de même nous imitons dans le jeu de l'art les *forces* qui ont créé et créent le monde⁴⁵. » Et si « naître » vraiment revenait, pour l'artiste, à communier avec ces « forces », et à communier avec elles à *sa* manière ?

II. De l'imputabilité de l'œuvre : première approche

4. Ainsi donc, nous semble-t-il, nulle nécessité de congédier l'Extérieur, l'objectivité, la visibilité, pour donner à voir ce qui *stricto sensu*, dans l'*immobilité* d'une œuvre, ne se « voit » pas (et ne peut être représenté) : l'invisible vie. Mieux : l'artiste, aussi, est celui *qui donne vie à partir de cela même qui est mort*. Pour le dire en termes henryens, l'artiste n'entend certes pas imiter la « vie », ou la prendre pour « objet », ce qui serait là le plus sûr moyen de la transformer en son contraire, et d'en faire, comme nous l'avons déjà évoqué, « de la mort, une chose au même titre que toutes celles qui peuplent le monde »⁴⁶ : il est celui dont tout l'art consiste à insuffler la vie et le mouvement dans cela même qui est, à strictement parler, sans vie et sans mouvement (*ce* tableau, *cette* sculpture, choses immobiles et fixées une fois pour toutes dans leur être⁴⁷). L'artiste, de ce point de vue, a donc bien une *intention*, qui est de donner vie à son œuvre, qui est plus exactement de faire de celle-ci une chose *vivante*. Mais, disons-nous, tout le génie de l'artiste consis-

45. Klee, P. (1985), p. 42.

46. Henry, M. (2019 [2005]), p. 207.

47. Nous trouvons peut-être une illustration (inattendue) de cette vérité fondamentale dans la comparaison, par Erwin Panofsky, de l'art égyptien avec l'art grec classique. L'art égyptien, en effet, par son système de quadrillage, obéit selon Panofsky, à des normes purement représentationnelles, indifférentes à la vérité « objective » : ces normes sont des formes canoniques figées. Comme telles, elles ignorent le *mouvement*. Ainsi, note Panofsky : « Cet usage que firent les Égyptiens d'une théorie des proportions [comprendre : des « proportions » de la *représentation*] reflète clairement leur *Kunstwollen*, qui n'était pas dirigé vers le variable, mais vers le constant, qui ne tendait pas à symboliser le présent en sa vitalité, mais à réaliser une éternité hors du temps. » — Panofsky, E. (2015 [1955]), p. 90. Au contraire, l'art grec « classique », note encore Panofsky, « a tenu compte des dimensions changeantes qui résultent du mouvement organique ; du raccourci qui résulte du mode habituel de vision ; et de la nécessité de corriger, en certains cas, l'impression optique du spectateur au moyen d'ajustements « eurythmiques » (*Ibid.*, p. 92). Ainsi l'*Athena* de Phidias, dont la partie inférieure du corps était plus petite qu'elle n'aurait dû l'être de nature, afin que, regardée par en bas, le spectateur ait l'illusion de la voir selon la proportion objective de toute personne. On remarquera qu'il réside là, d'un point de vue platonicien, une illustration de ce que la *mimèsis* s'éloigne de la vérité (Voir Sophiste, 235e-236a). Il semble pouvoir être dit que l'art grec classique, contrairement à l'art égyptien, entend tenir compte à la fois du mouvement de la chose reproduite (imitée), de son organicité immanente, et de l'œil de l'esthète (eurythmie). Panofsky en tout cas note un « point remarquable », qui est le « contraste entre « reconstruction » et « imitation » (*mimèsis*), entre un art soumis de part en part à un code mécanique, mathématique, et un art au sein duquel, en dépit de la conformité à la règle, il y a place encore pour l'*irrationnelle* de la liberté artistique. » (*Ibid.*, p. 99-100).

tera à accomplir un tel miracle à la faveur même de ce qui est « mort » — la matière de son œuvre (couleurs, sons, mots, etc.) — et même, plus largement, sans cesser de se mouvoir dans la dimension de la représentation. L'intention finale de l'artiste n'est pas d'imiter quelque chose, ou de construire une représentation la plus « exacte » possible de la « chose » représentée, mais bien, représentant la chose, de donner à percevoir en elle l'invisible vie.

Mais de quelle « vie » parlons-nous, plus précisément encore ? À ce stade, nous pouvons répondre : de la vie de la chose (celle, par exemple, de l'« homme qui marche »). Mais d'un point de vue phénoménologique, il nous faut ajouter : celle-là même *aussi* de l'artiste. L'artiste est celui qui dépeint, non pas seulement la « chose », mais aussi, mais surtout, la « vie » de la chose. Seulement, d'un point de vue phénoménologique, cette vie « de la chose » est indissociable de son « phénomène », c'est-à-dire de l'apparition *comme telle*. L'artiste qui dépeint la vie de la chose dépeint, si l'on peut dire dans le même mouvement, sa propre perception de la chose, sa propre *manière* de percevoir — manière invisible comme telle. Rappelons que, de ce point de vue phénoménologique, toute perception s'effectue comme un *processus* de perception — lequel caractère processuel de la perception, qui passe habituellement inaperçu en régime d'attention standard, devient manifeste lorsque la chose perçue est elle-même dotée d'une vie propre — est elle-même « nature » au sens aristotélicien envisagé plus haut. En ce sens nous pourrions avancer que l'œuvre esthétique est le produit d'une rencontre des activités : activité vitale *de la chose* et activité percevante *de l'artiste* — la seconde embrayant en quelque sorte sur la première. Or nous rappellerons ici cette évidence⁴⁸, à savoir que l'activité créatrice, « expressive », est *en droit* singulière, propre à l'artiste — de sorte que l'artiste exprimant quelque chose le fait le cas échéant dans une manière propre, dans un « style » qui n'appartient qu'à lui⁴⁹. Il nous faut dès lors avancer : la *Mimèsis* est *Mimèsis* de la vie de la chose pour autant qu'elle apparaît à l'artiste, lequel traduira donc cette « apparition » comme telle en un processus expressif *propre* en filigrane duquel se donnera aussi à *percevoir* sa propre manière d'activité, son propre « style ». L'artiste ne peut donc donner vie à son œuvre à partir de cela même qui est mort, que pour autant aussi qu'il s'exprime *lui-même*

48. Qui fit l'objet de notre précédent article Altieri (2019).

49. Nous pourrions ici nous référer à la conception lévinassienne de la personne comme « Visage » : d'une part que le « visage » est *autoexpression* en un sens rigoureux (le visage en effet « ne se manifeste pas par ses qualités, mais *kath'auto* », et « ce qu'il exprime, c'est cette expression même » — Levinas, (2001), p. 45, et d'autre part que toute autoexpression est informée par une « manière » propre (« La manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'appelons, en effet, visage » — Levinas, E. (2001), p. 33). L'artiste, comme « visage », est donc autoexpression originaire (activité) s'exprimant à sa manière : il est « manière d'activité » apparaissant le cas échéant en filigrane de « cela » même qu'il exprime (l'œuvre) — son « style ».

en *sa* « manière d'activité » à la faveur même de la représentation. Et telle est bien l'*imputabilité* de l'œuvre à l'artiste, justement : l'œuvre est bien *son* œuvre, informée qu'elle est de part en part par son « style ». L'existence du « style » comme manière d'activité transparaissant en filigrane du visible, nous semble-t-il, est la seule manière de tenir au fait, comme nous l'avons exprimé plus haut, que la création artistique ne doit être ni le médium d'une vie anonyme communiant avec soi en dehors de toute intention de représenter *quelque chose du monde*, ni une quelconque imitation *sans vie* d'un « objet ». L'expression de ce « style », transparaissant en filigrane de l'œuvre, donne à voir, pensons-nous, la véritable « naissance » de l'artiste en *sa* manière d'être.

Nous remarquerons à cet égard que Kandinsky parle, concernant l'œuvre d'art authentique, d'une « nécessité intérieure », qui est, note Michel Henry, « en premier lieu celle de la forme en tant qu'elle est déterminée par la vie invisible [...] et par elle seule, en aucune façon par le monde »⁵⁰; nous dirions quant à nous que, dans l'œuvre artistique en laquelle l'artiste s'exprime lui-même à sa manière, transcrit sa propre perception de la chose même, se fait jour en effet une espèce de « nécessité » : celle-là même de l'autoexpression comme puissance foncièrement affirmatrice de soi⁵¹. Et que lorsque cette nécessité de l'autoexpression (qui est la vraie imputabilité de l'œuvre à l'artiste) ne vient pourtant pas à expression *dans l'œuvre*, nous sommes alors, effectivement, en présence d'une « contingence ». Avec Michel Henry, donc, nous serons d'accord pour dire que toute œuvre authentique dégage une « impression de nécessité », cependant que l'œuvre médiocre se caractérise par la « contingence », ou « à la limite la gratuité »⁵². Michel Henry écrit notamment que « la faiblesse de [l'œuvre médiocre] consiste dans la possibilité d'être autrement »... certes; mais nous ajouterons : parce que cet « autrement » est autrement que la manière d'activité de l'artiste, est l'autre du « style » — parce que l'œuvre est alors tout simplement *sans style*, et aurait tout aussi bien pu être peinte *par n'importe qui*. Ainsi encore Michel Henry rend-il l'unité de l'œuvre dans la présupposition de la visibilité, qu'il s'emploie à contester :

L'œuvre elle-même consiste en [la] juxtaposition [des éléments], son harmonie et finalement sa beauté découlant de la manière dont elle s'opère, de l'ordre suivant lequel formes et couleurs sont assemblées sur la toile⁵³.

50. Henry, M. (2019 [2005]), p. 47.

51. Il convient ici de bien se pénétrer de l'affirmation lévinassienne selon laquelle « ce que le visage exprime, c'est son expression même » : la personne, dirons-nous, est autoexpression en un sens rigoureux, le visage « parle » en amont des mots, l'activité autoexpressive n'est conditionnée par rien, elle est originaire, foncièrement autoaffirmatrice, en effet. La simple présence du visage est comme telle parlante, elle est pure *verbalité d'être*.

52. Henry, M. (2019 [2005]), p. 48.

53. Henry, M. (2019 [2005]), p. 116.

Pour une part nous sommes d'accord avec cette réfutation henryenne d'une telle perspective rendant compte de l'« unité » de l'œuvre. Car qu'en est-il de cette « manière » ici dénoncée ? Dans l'absolu, on peut imaginer qu'un autre que le Caravage représente la vocation de Matthieu, rigoureusement de la même « manière » au sens ici mentionné — c'est-à-dire en assignant telle et telle place aux protagonistes de la scène dépeinte, ou en employant rigoureusement les mêmes couleurs et les mêmes figures. Pourtant, la vocation de Matthieu du Caravage est reconnaissable entre toutes, et même *incomparable*. Il faut donc bien admettre que la « manière » de l'artiste tient à tout autre chose qu'au pur agencement, qu'à la seule « harmonie », et qu'elle a effectivement à voir avec la « touche » de l'artiste, que l'on ne peut définir autrement, de notre point de vue, que comme le prolongement, matérialisé dans l'œuvre, de sa *vie* comprise elle-même comme manière d'activité. De même que cette « manière d'activité » est *indivise*, idiosyncrasique à la personne en général, par elle reconnaissable entre toutes, de même la « touche » de l'artiste se donne à percevoir comme ce qui informe l'œuvre en son entier. Il y a un *style*, transparaissant en filigrane de l'œuvre, et attestant de la vie de l'artiste dans ce qu'elle comporte de plus spontané, et ce style ne peut relever d'une simple « technique ». Certes, l'artiste, tout comme l'artisan, met en œuvre une technique, en effet, qu'il applique à un matériau⁵⁴. Mais si par « technique », on entend tout ce qui relève d'un savoir répétable et transmissible, il est évident que ce que nous appelons « style » ne peut se réduire à elle seulement. Notre conviction est que le foncier de l'artiste, et ce qui fonde l'imputabilité de l'œuvre réside dans ce qui ne peut être transmis. Pierre Sauvanet, encore, écrit : « L'artiste ne saurait transmettre qu'un savoir technique, non sa touche, ni sa "patte" comme on dit, encore moins son génie⁵⁵. » Notre point de vue est donc que le « génie » mentionné ici n'est justement rien d'autre que la « manière », par définition singulière, de l'artiste. Le génie est celui qui s'exprime *lui-même* en vérité, à la faveur même de *cela* qu'il exprime, il est celui qui *s'atteint dans son œuvre* et qui « naît » vraiment tel qu'en lui-même. Et c'est bien, peut-être, la singularité s'exprimant comme telle qui est rare en régime de création artistique. Nous dirons que là où l'artisan ou l'artiste de simple talent ne font qu'obéir aux règles communes fixées une fois pour toutes, l'artiste véritable, quant à lui, possède certes une « technique », c'est-à-dire une connaissance de ces règles, mais qui ne reste jamais qu'un moyen nécessaire à l'expression de son style. Ainsi en est-il d'un Mozart : il n'a aucunement révolutionné le langage musical de son époque, sa « technique » peut être rangée sous le titre général de musique « classique » (classicisme viennois) ; cependant il s'est emparé de ce langage commun de *manière* absolu-

54. Pierre Sauvanet souligne ainsi que l'artiste et l'artisan « réalisent bien l'application d'une technique à un matériau » — Sauvanet, P. (2004), p. 55.

55. Sauvanet, P. (2004), p. 55.

ment originale et sans pareille, qui n'est autre que son propre style, *sa* propre manière d'agir⁵⁶. Le génie est incomparable *per definitionem*. Et si l'artiste « ne saurait transmettre que son savoir technique », alors il faut poser que cette manière propre est en quelque sorte ce qui reste quand tout ce qui pouvait l'être a été transmis. Le génie est le *résidu du transmissible* — ce petit quelque chose qui résiste à l'étude savante, et qu'on reconnaît pourtant de manière infaillible. Certes, telle est l'« imputabilité » véritable, qui ne saurait être occultée sans nier l'« art » *comme tel*. Telle est la véritable « vie » à laquelle l'art a affaire : la *vie de l'artiste*, qui se déploie dans l'œuvre et rencontre la *vie de la chose* pour autant qu'elle lui *apparaît*.

Ainsi comprendra-t-on que nous souscrivions à l'affirmation de Michel Henry selon laquelle « il n'y a art que pour autant que la vie ne s'y propose jamais à titre d'objet »⁵⁷ — car cela est, de toute façon, impossible. La vie est, dans le cas de l'œuvre, celle-là même *de l'artiste* traduisant la vie de la chose, et est en effet comme telle « invisible » *stricto sensu*. Nous contestons donc, au fond, qu'il y ait « abstraction » au sens mentionné plus haut — au sens où l'art aurait affaire à un « contenu abstrait » qui serait *la* vie. La vie étant la *vie de l'artiste*, il *ne peut* y avoir abstraction, l'invisible vie n'est pas abstraite du visible, au contraire : cet invisible est intimement lié au visible, comme, en termes aristotéliens, nous dirions que la forme est liée à la matière, ou l'âme au corps. Et en ce sens, redisons-le aussi, et en ce sens seulement, peut-on parler d'une irréductible et nécessaire imputabilité de l'œuvre à l'artiste. Toute œuvre digne de ce nom est *nécessairement* imputable : elle n'est pas sans style, et n'aurait pu être autrement qu'elle n'est — telle est sa « nécessité intérieure », selon nous. En outre, toute « *hybris* » est a priori exclue du faire artistique, puisque l'œuvre est, ultimement, et de manière irréflectie, surdéterminée par le « style », par le fait que l'artiste, a *à s'atteindre*. D'où le caractère, selon nous, éminemment contestable de l'affirmation suivante :

Comment donc la vie est-elle présente dans l'art ? [...] jamais comme ce que nous voyons ou croyons voir sur un tableau, mais comme ce que nous ressentons en nous lorsqu'une telle vision se produit⁵⁸.

56. De même d'un Beethoven, s'exclamant, après sa quarante-septième année : « Je sais composer ! », et ce, non sans « un retour manifeste et conscient vers les anciennes *formes traditionnelles* », remarque Vincent d'Indy, qui ajoute : « Loin de nous la pensée de vouloir soutenir que Beethoven revient, en pleine maturité, à une imitation servile des types musicaux en usage chez ses aînés ou ses contemporains, mais ce qu'on peut affirmer c'est que toute l'esthétique de sa troisième manière s'appuie sur des formes anciennes [...]. Et c'est précisément l'emploi nouveau, « élargi », comme Beethoven le dit lui-même, de ces éléments traditionnels, qui donne aux œuvres de cette période leur profonde et incontestable originalité. » — D'Indy, V. (1911), p. 113-114.

57. Henry, M. (2019 [2005]), p. 207.

58. *Ibid.*, p. 207.

Notre thèse est au contraire que nous *percevons* la vie (de l'artiste) comme style, à la faveur même de la visibilité de l'œuvre, et que nous sommes ainsi témoins de sa naissance véritable. Mais *il faut*, nous semble-t-il enfin, une telle visibilité. L'artiste, pour pouvoir s'exprimer lui-même et accomplir ainsi une œuvre de style, ne peut s'abstraire de la représentation, du Dehors de la visibilité. Sans doute n'a-t-il pas l'intention de s'exprimer lui-même, ou, mieux encore : il y a tout à parier qu'il n'a *jamais* cette intention, car la vie ne saurait être « représentée ». Mais, de même que dans le langage parlé l'expression sensée d'un quelque chose quelconque *indique* l'expressivité comme telle⁵⁹, et avec elle le « sujet métaphysique » s'exprimant⁶⁰, de même, dans le cas de cette modalité particulière de l'expression qu'est la création artistique, le visible, le représenté *stricto sensu*, n'est pas *exclusif* à l'invisible. « Intérieur » et « Extérieur » ne sauraient être dissociés — telle est notre conviction. Et la *Mimèsis*, en son sens pour ainsi dire minimal d'irréductible référence au monde ou à quelque chose du monde, nous semble devoir être une dimension incontournable de l'art — mais à la condition, comme nous avons commencé de l'établir, de ne pas la considérer en n'importe quel sens : ce « sens minimal » de la *Mimèsis* comporte une dimension paradoxale et surprenante, qu'il nous incombe pour finir d'élucider plus avant.

III. Le paradoxe de la *Mimèsis* comme clef de compréhension de l'imputabilité

5. L'art, donc, manifeste la vie — mais pas n'importe quelle vie : celle-là même de l'artiste, transparaissant en filigrane de son activité expressive et créatrice — en filigrane de l'œuvre. Si l'on tient à la *Mimèsis* comme représentation d'un quelque chose du monde, alors il faut dire que, du côté cette fois-ci de l'esthète percevant l'œuvre, son activité ne fait jamais qu'« embrayer » sur la « vie » propre à la *chose même* pour autant qu'elle lui apparaît⁶¹. Le regard de l'esthète doit alors ressembler à celui-là même de l'artiste créateur, il est alors un regard vivant, constitutivement prolongé (par l'art de l'artiste), un regard qui ne s'*arrête* pas sur tel ou tel aspect de la chose, mais qui voit plus que jamais « en esquisses », vole d'une esquisse à l'autre — parce que tout l'art de l'artiste consistera à constituer l'« objet » qu'il crée en un « objet temporel au sens spécial »⁶². Qu'il nous soit donc permis, pour illustrer cet état de fait et préciser ce qu'il faut sans doute entendre par « *Mimèsis* », de convoquer ici un exemple des plus concrets, en

59. « Ce qui *s'exprime* dans la langue, nous ne pouvons par elle l'exprimer. » — Wittgenstein L. (2005), p. 58. Comprendre : dans l'usage courant de la langue se fait jour une inexpressivité de l'expressivité comme telle.

60. Voir Wittgenstein L. (2005), p. 94.

61. « Embrayer », redisons-le, au sens où Merleau-Ponty écrit que nos initiatives « sont embrayées sur le temps qui fuse en nous » — Merleau-Ponty, M. (1966), p. 274.

62. Comme nous l'avons établi dans notre précédente étude Altieri, A. (2019), la prolongation du regard esthétique constitue un « but esthétique intrinsèque » — Voir Schaeffer, J.-M. (2015), p. 62.

l'espèce un peintre (Nicolas Poussin) pour qui la peinture « culmine avec la pratique d'une technique au sein de laquelle c'est la touche colorée elle-même qui engendre la forme »⁶³ — à savoir cette forme ne saurait être dessinée à l'avance, puis remplie d'un contenu coloré. Ici, l'artiste entend bien « imiter » la nature, cette nature dans laquelle il *n'y a pas* de « contours ». Voilà bien qui est phénoménologiquement intéressant et qui nous permettra de préciser ce qu'il en est de la *Mimèsis* d'abord, et de l'« imputabilité » ensuite, laquelle, répétons-le, marque la naissance véritable de l'artiste à même son œuvre.

Car, à la vérité, nous ne cessons pas, dans notre vie pour ainsi dire courante, et lors même que nous voyons *en relief*, de percevoir de tels « contours » dans les choses. Celles-ci nous apparaissent dans leurs « silhouettes », comme autant d'esquisses (*Abschattungen*) de la chose même. Et le plus souvent, nous nous *arrêtons* sur ces silhouettes ou contours, nous dispensant par exemple de multiplier les points de vue en un processus sans fin d'« intuitions concordantes », comme dirait le phénoménologue. Tout nous apparaît constamment comme un universel « village Potemkine », comme un jeu de silhouettes, en effet, dont nous nous satisfaisons sans y penser et qui n'appellent aucune prolongation de notre regard. Cet arrêt du regard est ainsi intimement lié (sans mauvais jeu de mots) à l'*arête* — qui, *en fait*, n'existe pas dans les choses justement « naturelles ». Et seul l'emballage d'un regard *esthétique* nous permettrait d'aller au-delà de l'*arête* — quoique, même encore, nous continuerions d'aller d'*arête* en *arête*. D'où, peut-être, une contradiction interne à la phénoménologie, soit dit en passant, en ceci qu'il nous faut nous abstraire, en phénoménologie, de l'« attitude naturelle » pour bien voir, c'est-à-dire convertir notre regard, dans une posture de « neutralité métaphysique », face à notre perception *comme telle* — lors même que la perception de la réalité vraie, c'est-à-dire entière et volumique, semblerait plutôt requérir de notre part un *réalisme* assumé comme tel : la chose même, là réellement existante en sa vérité, *ne comporte pas* d'*arête*. Il est permis de se demander, pour le dire autrement, si la « chose même » de la phénoménologie (la chose pour autant qu'elle m'apparaît et dans les limites dans lesquelles elle m'apparaît), loin d'être source de droit pour la connaissance⁶⁴, ne s'avère pas au contraire trompeuse — pour cette raison que, dans la nature, il n'y a pas de « limites »⁶⁵. D'où peut-être aussi

63. Chalumeau, J.-L. (2011), p. 41.

64. « [...] toute intuition donatrice originale est source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans l'« intuition » de façon originale [...] doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors » — Husserl, E. (2008), p. 78.

65. Et si l'art « imite », alors il faudra prendre garde avec Baudelaire au fait « qu'un bon dessin n'est pas une ligne dure, cruelle, despotique, immobile, enfermant une figure comme une camisole de force, que le dessin doit être comme la nature vivant et agité ; que la simplification dans le dessin est une monstruosité, comme la tragédie dans le monde dramatique, que la

ce paradoxe (qui est le paradoxe même de l'« imitation ») que l'artiste, s'il est désireux de traduire dans son œuvre le mouvement et la vie, fera néanmoins usage de dessins (qu'ils soient préalablement tracés ou non, peu importe); mais la ligne, alors, *indique* (le volume et le mouvement) et n'est pas un *terminus* où le regard devrait s'achever: elle est une invitation à deviner l'au-delà de la ligne, à deviner que cette ligne perçue en chair et en os, par exemple tel contour d'un bras prêt à frapper ou à trancher la gorge d'Isaac, ne vaut qu'en tant qu'esquisse du mouvement. Qu'elle n'est qu'un mouvement *arrêté* — mais un arrêt du mouvement dont l'art de l'artiste consistera à dénoncer le caractère justement *artificiel*: il faut que le contemplateur de l'œuvre *voie* le volume et le « mouvement », à partir pourtant de leur exact contraire (l'immobilité tracée d'une ligne, d'une arête); mais pour que l'esthète voie le mouvement à partir de son contraire, il faut que ce dernier soit en effet *perçu* comme « contraire », soit perçu comme artificiel, enfin. De sorte que l'artiste, en effet, s'il entend « imiter » la vie (avec toutes les réserves que nous pourrions émettre, notamment d'un point de vue henryen, à propos d'une telle imitation « de la vie »), doit produire, non pas une imitation qui aurait vocation à faire oublier qu'elle est une imitation⁶⁶, mais bien un artifice *se dénonçant comme tel*. Tel est bien le paradoxe: on pourrait spontanément penser que l'œuvre est réussie pour autant que l'artifice en elle se fait oublier. Au contraire, nous avancerons que le plus sûr moyen de dépeindre l'invisible vie, cette invisible vie qui ne peut espérer s'indiquer qu'à travers le visible, consistera à marquer la fonction purement indicatrice du visible *stricto sensu* — de la ligne. Ainsi, tout l'art de l'artiste consistera à *ne pas* faire oublier qu'il est un *art*. Comme s'il y allait, du côté de l'esthète contemplant l'œuvre, d'une espèce de *lucidité seconde*: l'œuvre d'art, spontanément *perçue comme telle*, doit pourtant *se montrer encore* comme œuvre d'art. L'artiste trompe l'œil, et suggère *par là même* le vrai; mais pour que ce vrai soit bien suggéré, il faut effectivement que l'art consiste, non pas à se faire oublier comme art (comme c'est par exemple le cas des célèbres grappes de raisin de Zeuxis, qui trompaient même jusqu'aux oiseaux, selon la légende), mais bien à se dénoncer comme art. Il faut donc se pénétrer de cette étrange évidence: si l'art était *Mimèsis* au sens de la (pâle) copie, on pourrait dire qu'il consisterait tout entier à se faire oublier; or l'art entend non pas tant reproduire la chose même que viser l'invisible vie par le moyen du visible; il faut, donc, que ce visible *stricto sensu* soit reconnu comme symbole — et toute l'étrangeté de l'art est que cela ne se décrète pas, mais

nature nous présente une série infinie de lignes courbes, fuyantes, brisées, suivant une loi de génération impeccable, où le parallélisme est toujours indécis et sinueux, où les concavités et les convexités se correspondent et se poursuivent.» — Cité dans Chalumeau, J.-L. (2011), p. 55-56.

66. L'imitation, note Arthur Danto, « a pour but de cacher au spectateur qu'elle est une imitation » — Danto, A. (1989 [1981]), p. 241.

suppose... l'*art*. L'art déploie des prodiges d'ingéniosité, non pas pour se dissimuler ou se faire oublier, mais pour se dévoiler *encore* dans cela même qu'il montre ! Dans l'œuvre de simple « copie » d'une *chose* quelconque (raisins de Zeuxis), l'artifice a vocation à se faire oublier au regard de l'esthète ; dans l'œuvre d'art authentique, celle-là même qui donne à *percevoir* la vie, celle-ci ne sera pas occultée, l'œil de l'esthète la devinera — mais la devinera d'autant mieux, elle, que l'artifice n'entendra plus se dissimuler, lui, mais qu'il s'assumera *avec art*. Nous voulons donc ici signifier que cette vocation de l'art à faire montre de la vie suppose, en effet, un déploiement d'ingéniosité, et donc une manière propre de créer par laquelle l'œuvre est imputable à l'artiste, qui alors « naît » de communier à la vie de cela même qu'il représente. Ainsi naît l'artiste en sa vie. Et si la vie en question n'était que « la » vie, alors seule une entreprise de « ratage » (celle d'un Bram Van Velde, par exemple) en laquelle il s'agirait pour l'artiste de se faire le plus *passif* possible pour laisser toute la place à l'« accident » (comme manifestation privilégiée du « mouvement de la vie »⁶⁷), seule une telle entreprise de « ratage », donc, serait à même de manifester une telle vie *anonyme*.

6. C'est pourquoi l'on notera que ce paradoxe de l'imitation (l'imitation est pleinement réussie de *ne pas* se faire oublier) se décalque en quelque sorte sur l'artiste lui-même. Car qu'est-ce donc que l'imputabilité de l'œuvre à l'artiste, sinon la réfutation de l'affirmation nietzschéenne selon laquelle l'artiste ne serait que « la condition préalable de son œuvre, le sein maternel, le terrain, le cas échéant l'engrais et le fumier sur lequel, à partir duquel elle pousse », de sorte encore que l'artiste serait « quelque chose qu'il faut *oublier* si l'on veut prendre plaisir à l'œuvre elle-même »⁶⁸ (nous soulignons) ? Au contraire, l'artiste obéit à cette « nécessité intérieure » qui est bien, par le truchement de son œuvre, de s'exprimer lui-même en vérité par le moyen de la représentation de la vie de la chose. Ainsi, du Caravage donne à voir autre chose que soi dans son œuvre, justement parce qu'il déploie toutes les ressources de son style à cette fin : nous pourrions spontanément nous dire qu'il n'est ainsi nulle « nécessité » d'oublier l'artiste, que celui-ci se charge très bien tout seul de se faire oublier au bénéfice de « cela » même qu'il dépeint... Pourtant le style *existe* bien, *dans* la représentation, et de même que l'imitation est pleinement réussie de ne pas se faire oublier, de même l'artiste transparaît aussi *lui-même en sa vie* en donnant à voir un autre que lui dans la représentation. Il en va de même de l'*acteur* : un « bon » acteur, c'est-à-dire un acteur doté d'un talent *propre*, comme tel reconnaissable entre tous dans sa manière de jouer, est celui qui incarne un personnage, réel ou fictif, et qui

67. « Le tableau, pour Bram Van Velde, est nécessairement un échec. Aussi passif que possible, le peintre ne réussit pas nécessairement à faire apparaître que le tableau est manqué parce que c'est le mouvement de la vie qui l'a inspiré et porté [*pas l'artiste*, donc] et que lui seul est donné à voir. » — Ménasé, S. (2003), p. 69.

68. Nietzsche, F. (2000), p. 186.

parvient à faire oublier que tout cela n'est qu'un *rôle* (de sorte que le rôle ressemble à l'« imitation » au sens de Danto rappelé plus haut, laquelle a pour vocation de faire oublier qu'elle est une imitation : de même le rôle doit parvenir à faire oublier qu'il est un rôle). Pourtant l'acteur cesse d'être bon lorsque son jeu devient forcé — lorsqu'il en vient à *jouer son propre rôle* (tel un Jean Gabin qui, en certains films, ne joue vraiment que du « Gabin »... ce pour quoi il est justement si facile à *imiter*). L'acteur nous semble donc être l'exemple archétypal de notre thèse : il s'agit bien, pour l'artiste en général, de s'exprimer soi-même dans le geste même où il se dessaisit de soi dans l'expression d'une altérité quelconque apparaissante ; et ce qui est premier, c'est bien le service *de la chose apparaissante*, c'est pour l'artiste être tendu vers l'expression *de la chose vivante*, et, ce faisant, l'exprimer dans une manière propre et non interchangeable, mais manière en laquelle il *se dira* aussi — depuis, si l'on veut, son propre « ici », qui n'est pas seulement un « ici » spatio-temporel, mais également une manière propre de voir, une émotion ou un émerveillement propres, le cas échéant, vis-à-vis de la chose même à dépendre. Le bon acteur *aussi*, pour le dire autrement, est celui qui ne cesse pas, dans son jeu, de dénoncer ce dernier comme « imitation », c'est-à-dire, dans le cas d'espèce, d'évoquer l'ineffabilité de la personne interprétée par lui comme irréductible aux artifices d'un « rôle ». L'acteur n'incarne bien la personne interprétée que dans la mesure où il ne cesse pas d'incarner cette vérité propre à toute personne : sa *manière* d'être, transparaissant dans le visible *stricto sensu*, mais qui s'indique toujours *au-delà* de *cela même* qu'elle donne à voir. Il ne peut s'agir, pour le bon acteur, de singer (de *mimer*) par exemple les kinesthèses de la personne (ce qui pourrait s'apparenter à un certain comique d'imitation), mais bien d'incarner une vie incarnée dont ces kinesthèses ne sont que les manifestations extérieures. Peut-être le bon acteur est-il donc celui, comme le peintre ayant une « idée » en tête lorsqu'il compose son œuvre, qui a l'intuition, au moins approchante, de *qui* est la personne dont il joue le rôle, de sorte qu'il s'efforcera dans son jeu « artificiel » de rejoindre une telle intuition — au point de faire siennes les manifestations phénoménales de cette « manière », transcendant pourtant toute phénoménalité. Mais en retour, nous dirons encore que « s'efforcer » requiert tout son « art », justement, qui est vraiment tout *son* art. Même dans le cas de l'autoportrait, peut-être, l'artiste entend bien représenter « quelque chose » (« Je est un autre »), mais il n'y parviendra qu'en s'effaçant derrière cela même qu'il représente (effacement, dans le cas d'espèce, spécialement paradoxal) — effacement à même lequel il ne se fera justement pas « oublier » en son « style », et ne *pourra* même se faire « oublier ». L'artiste ne naît que d'être au service de la vie.

En tout cas, un artiste se perd lorsqu'il en vient à se singer lui-même. Il réside d'ailleurs dans cette vérité trop de fois constatée comme la possibilité toujours menaçante d'une inauthenticité artistique : un style se révèle, pensons-nous, à la faveur même de l'activité créatrice, mais un style qui,

d'abord « inconscient » comme tout ce qui *coule de source*, finirait par accéder à la conscience de l'artiste lui-même — dès lors tenté, par facilité ou par pragmatisme, de reproduire *ce par quoi* tout aura jusqu'alors si bien marché pour lui. Alors l'artiste, singeant son propre style ou jouant son propre rôle, c'est-à-dire se singeant lui-même, en vérité se trahit dans le même geste, sombre en effet dans l'artifice trivial et le « contingent ». Cela signifie, remarquerons-nous pour finir, que le « style » relève du pulsionnel et de l'irréfléchi. Et là réside bien, redisons-le, l'imputabilité de l'œuvre de style à l'artiste. Non pas forcément que celui-ci ait *voulu* l'œuvre, dans sa facture pour ainsi dire finale et achevée, et peut-être l'œuvre n'est-elle, comme une certaine compréhension moderne de l'art le laisse entendre⁶⁹, que l'involontaire résultat d'un processus créatif échappant à l'artiste lui-même... Mais quand bien même cela serait-il, nous dirons justement que, même alors, voire *surtout* alors, c'est bien l'artiste lui-même qui s'exprime, dans un naturel propre qui à vrai dire n'aura jamais cessé d'être au galop, un galop sur lequel peu parviennent à « embrayer ».

Conclusion

7. La non-imputabilité de l'œuvre à l'artiste nous semble donc irrecevable, pour cette raison que l'œuvre est par définition une œuvre de « style ». Celle-ci n'est pas le fruit du hasard, et, à rebours de toute « contingence », elle obéit à cette « nécessité intérieure » du style. En ce sens, peut-on dire que l'artiste en effet « pense » son œuvre et ne naît vraiment, en sa singularité personnelle, qu'en elle. Et réduire une telle « nécessité intérieure » à « la » vie nous semble être une contradiction dans les termes. À cet égard, nous nous reconnaissons volontiers dans cette affirmation de Maurice Merleau-Ponty :

[...] La puissance d'un écrivain réside bien plus dans son « style » que dans la communication de vérités objectives : elle réside dans sa manière de proposer des significations sans les limiter, de leur prêter une certaine voix, dont elles ne peuvent se priver⁷⁰.

Redisons-le : la création artistique n'est ni le fait d'une vie anonyme communiant avec soi en dehors de toute intention (elle est bien une « manière de proposer des significations », dans l'horizon d'un monde), ni celui d'une intention sans vie (sans « style ») imitant servilement un objet ou même un style déchu en objet, c'est-à-dire d'ores et déjà existant et parvenu à la conscience de soi. Tel est le paradoxe de l'imitation qui, dès lors qu'elle n'imité justement pas un objet mais entend viser et attester la vie, doit au contraire s'assumer comme telle, comme un déploiement d'ingéniosité — comme vie créatrice ou comme intention vivante. Notre conviction, aussi, est que l'art est irréductiblement *situé* (qu'il dépend d'un *monde*, ou, pour le

69. Voir Ménasé, S. (2003).

70. Merleau-Ponty, M. (1988).

dire à la manière schopenhauerienne, du monde comme représentation), mais aussi *situant* (révéléateur *du* monde).

Laissons en effet le dernier mot à Kandinsky : commentant l'œuvre de Matisse, mais Matisse tributaire d'un certain héritage impressionniste, et donc peignant certes « sous l'impulsion d'une (grande) nécessité intérieure »⁷¹, mais « à la suite d'une excitation extérieure », Kandinsky remarque qu'ici « s'ouvrent les voies d'une objectivisation de l'art où l'artiste n'est rien d'autre qu'un instrument secret et caché aux regards alors que l'œuvre elle-même a l'air d'être tombée toute prête du ciel », de sorte, ajoute-t-il enfin, que « la pulsation de l'artiste ne s'entend plus dans l'œuvre », cette dernière vivant « avec ses propres pulsations »⁷². Ce point de vue nous place aux antipodes de notre modeste propos, tant il nous semble au contraire que le propre de l'œuvre est de donner à *percevoir* le style de l'artiste, comme manière d'activité informant et vivifiant celle-ci. L'inauthenticité artistique, évoquée plus haut, est telle en tout cas que nous ne voyons en effet dans l'œuvre « contingente » que « cela » même qui est dépeint, qui aurait pu l'être par n'importe qui, et qui prend en quelque sorte toute la place, non pas seulement sur la toile, mais surtout dans la conscience de l'esthète. Mais il nous faut, donc, aller plus loin. Kandinsky note (dans la présupposition de cette objectivisation) que nous percevons alors un arbre dépeint « comme une chose qui vit indépendamment et qui a sa propre respiration, qui vit séparément d'autres créatures »⁷³. Au contraire, nous insisterons sur le fait, pour ce qui concerne l'œuvre de style, que s'y donne à voir la manière propre qu'a l'artiste de percevoir la chose — sa perception *comme telle*. C'est alors la manière de percevoir cet « arbre » en même temps que l'arbre effectivement dépeint qui se donnent à voir. Mais alors c'est bien aussi la vie (spirituelle) de l'artiste qui transparaît, c'est l'œuvre de sa conscience que nous voyons, c'est, même, sa naissance *au monde*. Or l'artiste, comme nous l'avons évoqué plus haut, peint depuis son propre « ici », il a, pour le dire en termes husserliens, son « monde primordial », et l'arbre qu'il dépeint appartient bien à ce monde primordial de l'artiste. N'est-ce pas aussi, dès lors, cette *situation primordiale* que la chose dépeinte donne à voir — et ainsi, de manière certes implicite, ce monde primordial *comme tel*, et dont ne saurait être justement « séparé » l'arbre en question ? En ce sens, nous avancerons que l'artiste est effectivement révélateur de monde, et que rien de ce qu'il dépeint ne peut manquer de faire signe depuis ce monde. Et plus que jamais il nous faut conclure : l'art est moyen de communion — de la vie de l'artiste à la vie de la chose, et de cette vision de l'artiste à la vie de l'esthète, invité dans le même *monde*. En ce sens, n'est-ce pas cette *situation primordiale*, et avec elle le sens même de l'Être, que l'art dévoile ? Mieux encore : l'artiste,

71. Que nous qualifierons nous-mêmes : nécessité de s'exprimer soi-même en vérité.

72. Kandinsky, W. (2019 [1954]), p. 91.

73. *Ibid.*

en nous dévoilant dans son œuvre une situation dans le monde *comme tel*, c'est-à-dire la mondanéité même du monde, n'ouvre-t-il pas, par là même, à un « autre du monde » — entendu qu'un tel « autre du monde » ne peut, en pure logique, venir à l'idée que concomitamment à une prise de conscience de cette mondanéité ?

Bibliographie

- Altieri, Antoine (2019). « L'art est la manière », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, Presses universitaires de Strasbourg.
- Aristote (1990), *Poétique*, trad. Michel Magnien, Paris, Le Livre de Poche.
- Aristote (1999), *Physique*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, GF.
- Arp, Jean (1966). *Jours effeuillés — Poèmes, essais, souvenirs — 1920-1965*, Paris, Gallimard.
- Chalumeau, Jean-Luc (2011), *Les théories de l'art*, Paris, Vuibert.
- Danto, Arthur (1989 [1981]) *La Transfiguration du banal*, Trad. Hary-Schaeffer, Paris, Seuil, (Préface de Jean-Marie Schaeffer).
- D'Indy, Vincent (1911). *Beethoven*, Paris, Henri Laurens Éditeur.
- Henry, Michel (1996). *C'est moi la vérité*, Seuil, Paris.
- Henry, Michel (2019 [2005]). *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Coll. « Quadrige », Paris, PUF.
- Husserl, Edmund 2008. *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, trad. Ricœur, Paris, Gallimard, Coll. « Tel ».
- Kandinsky, Wassily Wassilyevich (2019 [1954]). *Du spirituel dans l'art, et dans la peinture en particulier*, Coll. « folio essais », trad. N. Debrand et B. du Crest, Paris, Denoël (1^{re} édit. 1989 pour la traduction française).
- Klee, Paul (1985). *Théorie de l'art moderne*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard.
- Levinas, Emmanuel (2001) *Totalité et Infini*, Paris, Le Livre de Poche (Biblio Essais 4120).
- Ménasé, Stéphanie (2003). *Passivité et création — Merleau-Ponty et l'art moderne*, Paris, PUF.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964). *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1988)., *Résumé de cours à la Sorbonne (1949-1952)*, Grenoble, Cyanara.
- Nietzsche, Friedrich (2000). *La généalogie de la morale*, trad. Wotling, Paris, Le Livre de Poche.
- Panofsky, Erwin (2015 [1955]). *L'œuvre d'art et ses significations*, Coll. « folio essais », trad. Marthe et Bernard Teyssède, Paris, Gallimard.
- Sauvanet, Pierre (2004). *Éléments d'esthétique*, Paris, ellipses.
- Schaeffer, Jean-Marie (2015), *L'Expérience esthétique*, Paris, Gallimard (NRF Essais).
- Wittgenstein, Ludwig, (2005) *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Granger, Paris, Gallimard.

L'itinéraire spirituel de Pierre Hadot

Nicolas Comtois

Volume 48, numéro 2, automne 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1085671ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1085671ar>

[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

Comtois, N. (2021). L'itinéraire spirituel de Pierre Hadot. *Philosophiques*, 48(2), 271–296. <https://doi.org/10.7202/1085671ar>

Résumé de l'article

Nous proposons dans cet article une vision critique des entretiens dans lesquels Pierre Hadot a retracé son propre itinéraire philosophique. Il s'agit de montrer que ces textes suivent dans leurs grandes lignes un fil conducteur défini, trouvant son point de départ dans l'expérience dite du « sentiment océanique ». Nous ferons valoir que la manière dont Hadot a traité ce sujet a poussé certains de ses lecteurs à voir dans son intérêt croissant pour le stoïcisme l'effet d'un a priori immanentiste. Nous montrerons que les interprétations que l'on a faites jusqu'ici du récit autobiographique de Pierre Hadot reposent en définitive sur son caractère bergsonien : l'expérience du sentiment océanique joue vraisemblablement dans ce récit le rôle d'une « intuition philosophique ». L'ensemble de cette réflexion permettra de mettre en exergue un autre motif pour la compréhension de la vie de Pierre Hadot, qui réside dans la question de l'interprétation des textes.

L'itinéraire spirituel de Pierre Hadot

NICOLAS COMTOIS

Université de Montréal

RÉSUMÉ — Nous proposons dans cet article une vision critique des entretiens dans lesquels Pierre Hadot a retracé son propre itinéraire philosophique. Il s'agit de montrer que ces textes suivent dans leurs grandes lignes un fil conducteur défini, trouvant son point de départ dans l'expérience dite du « sentiment océanique ». Nous ferons valoir que la manière dont Hadot a traité ce sujet a poussé certains de ses lecteurs à voir dans son intérêt croissant pour le stoïcisme l'effet d'un a priori immanentiste. Nous montrerons que les interprétations que l'on a faites jusqu'ici du récit autobiographique de Pierre Hadot reposent en définitive sur son caractère bergsonien : l'expérience du sentiment océanique joue vraisemblablement dans ce récit le rôle d'une « intuition philosophique ». L'ensemble de cette réflexion permettra de mettre en exergue un autre motif pour la compréhension de la vie de Pierre Hadot, qui réside dans la question de l'interprétation des textes.

MOTS CLÉS : Pierre Hadot, philosophie comme manière de vivre, sentiment océanique, herméneutique

ABSTRACT — This paper offers a critical analysis of the conversations where Pierre Hadot makes an account of his own philosophical itinerary. We will suggest that those texts broadly follow a definite thread which finds its point of departure in the experience of the so-called “oceanic feeling”. We will suggest that Hadot's treatment of this experience drew some of his followers to find in his growing interest towards stoicism the effect of an immanentist preconception. We will show that the way Hadot's autobiographical account has been interpreted so far ultimately has to do with its bergsonian character: the experience of the oceanic feeling seemingly acts in his narrative as a “philosophical intuition”. This reflection as a whole will allow us to draw an alternative motive for the understanding of Hadot's life, which has to do with the problem of text interpretation.

KEYWORDS : Pierre Hadot, philosophy as a way of life, oceanic feeling, hermeneutics

Ceux qui ont connu Pierre Hadot parlent souvent de lui comme d'un « modèle de *vie* et de *sagesse*¹ ». Ils nous suggèrent ainsi que Pierre Hadot a lui-même approché la philosophie de la manière dont il nous a enjoint de la comprendre : non seulement comme un discours d'ordre conceptuel, mais comme un mode de vie destiné à provoquer une transformation dans l'existence de celui ou celle qui s'y adonne. L'œuvre de Pierre Hadot, de ce point

1. Hoffmann, Philippe, « Pierre Hadot (1922-2010) », *Annuaire de l'école pratique des hautes études (EPHE)*, Section des sciences religieuses, 2010-2011, n° 119, 2012, p. XLII [l'auteur souligne]. Ce texte a bénéficié des commentaires critiques de Jean Grondin et de deux évaluateurs anonymes ; je les en remercie vivement. Je remercie également Mercè Prats pour la gentillesse avec laquelle elle m'a transmis une copie du mémoire de master cité plus bas.

de vue, est inséparable de sa vie, et l'étude de sa pensée est indissociable d'une méditation sur l'itinéraire à la fois intellectuel et personnel qui a été le sien. Hadot a lui-même offert un éclairage sur sa vie dans des entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson où il a raconté son parcours et fait état de certaines de ses influences. Ces entretiens ont paru en 2001 sous le titre *La Philosophie comme manière de vivre*². Hadot a par ailleurs livré certaines informations d'ordre biographique dans des entretiens plus courts, parmi lesquels on retiendra un dialogue avec Michael Chase, paru en 1995 à titre de « *postscript* » à la traduction anglaise du recueil *Exercices spirituels et philosophie antique*³. On est en droit de supposer que les entretiens, dans leur ensemble, ont fait l'objet d'une attention particulière de la part de Pierre Hadot, dans la mesure où ils appartiennent à la pratique orale de la philosophie et se rapprochent ainsi, de son point de vue, de la philosophie telle qu'elle est vécue⁴. Ces textes ont exercé une influence sur la manière dont l'œuvre de Pierre Hadot a été lue et comprise. De ce que l'on pourrait appeler l'« autobiographie dialoguée » de Pierre Hadot, cependant, on n'a pas offert jusqu'ici une véritable vision critique⁵. Nous entendons ici remé-

2. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2001; nous citerons dans la suite la réédition parue en format poche deux ans plus tard (Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Le livre de poche, 2003).

3. Hadot, Pierre, "Postscript: An Interview with Pierre Hadot", dans Hadot, P., *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, p. 277-286. Ce recueil, à vrai dire, ne recoupe pas exactement celui paru en français — d'ailleurs en plusieurs éditions successives, et qui présentent des variantes — sous le titre *Exercices spirituels et philosophie antique*; il s'agit donc en partie d'un ouvrage autonome. Nous citerons également dans la suite des entretiens de Pierre Hadot parus dans la presse française où celui-ci revient sur une dimension de sa vie en particulier: l'expérience du sentiment océanique.

4. Voir à ce sujet: Hadot, Pierre, « Jeux de langage et philosophie », dans Hadot, Pierre, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2014, p. 99-101.

5. Des commentateurs de Pierre Hadot sont revenus sur son itinéraire philosophique après sa mort en 2010 dans des textes qui se présentent le plus souvent comme des hommages posthumes. C'est le cas par exemple du texte de Hoffmann que nous citons d'entrée de jeu. On verra aussi: Aubry, Gwenaëlle, « Pierre Hadot (1922-2010) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 200, n° 4, p. 555-556; Bosch-Veciana, Antoni, « Pierre Hadot (1922-2010), la filosofia com a 'manera de viure' », *Quadern de les idees, les arts i les lletres*, juillet 2017, p. 3-7; Chase, M., « Remembering Pierre Hadot — Part 1 », *Harvard University Press*, <http://harvardpress.typepad.com/hup_publicity/2010/04/pierre-hadot-part-1.html>, consulté le 10 juillet 2020; Chase, M., « Remembering Pierre Hadot — Part 2 », *Harvard University Press*, <http://harvardpress.typepad.com/hup_publicity/2010/04/remembering-pierre-hadot-part-2.html#more>, consulté le 10 juillet 2020; Daniel, Thomas Dylan, « Pierre Hadot (1922-2010) », *Philosophy Now*, n° 113, <https://philosophynow.org/issues/113/Pierre_Hadot_1922-2010>, consulté le 23 juin 2020; Goulet, Richard « Pierre Hadot (1922-2010) », *The International Journal of the Platonic Tradition*, 2010, vol. 4, p. 109-113; Paquot, Thierry, « Pierre Hadot (1922-2010). La philosophie comme art de vivre », *Hermès*, C.N.R.S. Éditions, 2010, vol. 2, n° 57, p. 187-191; Prats, Mercè, « Pierre Hadot, histoire d'une conversion philosophique », dans Le Ru, Véronique, dir., *Pierre Hadot. Apprendre à lire et à vivre*, Reims, Éditions et presses universitaires de Reims [EPURE], 2014, p. 33-68; Scheid, J., « Pierre Hadot (1922-

dier, autant qu'il nous sera possible, à cette lacune. Il y a lieu de croire, en effet, que la réception dont a fait l'objet la vie de Pierre Hadot reste partielle et qu'une relecture de ses entretiens est susceptible d'ouvrir de nouvelles voies pour l'interprétation de son œuvre. Nous retracerons d'abord dans ses grandes lignes l'évolution de la vie philosophique de l'auteur telle que celui-ci nous la donne à connaître dans ses entretiens. Nous nous interrogerons ensuite sur la réception de sa vie chez le lectorat néoplatonicien et chez certains des promoteurs actuels de la philosophie comme manière de vivre. Nous nous demanderons enfin si Hadot n'a pas adopté une grille d'interprétation définie lorsqu'il a fait lui-même le récit de sa vie.

1. Hadot dans ses entretiens

Ni les entretiens de Pierre Hadot avec Michael Chase ni ceux qu'il a eus avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson ne présentent un caractère purement biographique. Le retour que fait Hadot sur sa vie dans son « interview » avec Chase tient en quelques pages⁶ et il est suivi de précisions concernant sa conception de la philosophie antique. Seuls les deux premiers chapitres de *La Philosophie comme manière de vivre*, par ailleurs, concernent directement la vie de Pierre Hadot ; ils se présentent comme un long entretien avec Jeannie Carlier où il se remémore les étapes de son itinéraire philosophique. Les six chapitres suivants consistent en des entretiens avec Arnold I. Davidson et portent plutôt sur des thèmes qui sont récurrents dans son œuvre, par exemple l'expérience mystique (ch. 5) ou la notion d'exercices spirituels (ch. 6). Les deux derniers chapitres se présentent quant à eux comme un dialogue avec Jeannie Carlier au sujet de l'actualité de la philosophie comme manière de vivre et ils constituent en ce sens une défense de la pensée de Pierre Hadot. Nous nous intéresserons d'abord et avant tout ici aux entretiens de ce dernier avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson. Nous débiterons chaque fois avec le portrait que Pierre Hadot fait de sa vie dans les deux

2010) », *La lettre du Collège de France*, n° 30, décembre 2010, p. 43-46). On cite volontiers dans ces textes les entretiens. On n'y prétend pas, cependant — à part peut-être dans le texte de Prats, qui trouve sa source dans une recherche à caractère historique ayant donné lieu à un mémoire de master (Prats, Mercè, *Jean Bottéro et Jean Hadot, Jean Massin, Lucien Jerphagnon et Pierre Hadot. Histoire de cinq clercs dissidents*, mémoire de master, Université de Reims Champagne-Ardenne, 2012-2013) et qui offre à ce titre un regard plus libre et plus informé sur la vie de Pierre Hadot —, les envisager d'un point de vue critique. Nous en tiendrons néanmoins compte lorsqu'ils nous seront utiles. Un texte, par ailleurs, présente une vue originale sur la vie de Pierre Hadot, celui que Jean-François Balaudé a écrit pour le colloque tenu à l'École normale supérieure sur l'œuvre de Pierre Hadot peu de temps avant sa mort (Balaudé, Jean-François, « Rétroaction philosophique. Pierre Hadot, les anciens et les contemporains », dans Hadot, Pierre, *L'Enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2010, p. 37-46). Ce texte dépasse le propos contenu dans les entretiens et il mériterait un traitement à part ; nous ne pourrions le lui offrir ici.

6. Hadot, Pierre, "Postscript: An Interview with Pierre Hadot", p. 277-281.

premiers chapitres de l'ouvrage, pour nous intéresser ensuite aux précisions que l'on peut trouver dans les chapitres suivants. Nous chercherons ainsi à en déterminer le fil conducteur. Nous nous arrêterons ponctuellement au dialogue avec Chase lorsque celui-ci offre un point de vue différent ou complémentaire à celui de *La Philosophie comme manière de vivre*.

Hadot est né en 1922 à Paris et il a grandi en Champagne. Il a eu ce qu'il appelle (reprenant la formule de Denise Bombardier) une « enfance à l'eau bénite⁷ ». Ce trait est principalement attribuable à sa mère, dont la dévotion à l'Église catholique était telle qu'elle insistait pour que ses trois fils soient prêtres⁸. Un soir, à Reims, sur la rue Ruinart, Hadot, alors qu'il est étudiant au Petit Séminaire⁹, contemple la nuit étoilée. Il fait soudain une expérience qui lui paraît tout à fait inédite : « J'ai été envahi par une angoisse à la fois terrifiante et délicieuse, provoquée par le sentiment de la présence du monde, ou du Tout, et de moi dans ce monde¹⁰ ». Cette expérience n'apparaît pas encore explicitement¹¹ dans l'entretien avec Michael Chase, mais Hadot s'y attarde longuement dans son premier entretien avec Jeannie Carlier (et ailleurs)¹². Il dit l'avoir répétée quelques fois à l'adolescence et l'avoir également connue à l'âge adulte¹³. Il accorde à ces épisodes un caractère privilégié dans son parcours. Il dit simplement : « [J]e crois que je suis philosophe depuis ce temps-là¹⁴ ». Il croit que la meilleure manière de désigner cette expérience est l'expression dont a usé Romain Rolland pour décrire l'expérience mystique dans sa généralité : celle de « sentiment océanique¹⁵ ». Celui qui la ressent a l'impression d'être une vague dans un océan sans

7. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 21.

8. *Ibid.*, p. 21. Pour une vue plus complète des raisons qui ont pu la pousser à formuler cette idée, on verra Prats, Mercè, « Pierre Hadot, histoire d'une conversion philosophique », p. 35-36, 39-40.

9. Hadot précise ailleurs que, au moment de ces événements, il avait douze ou treize ans (Hadot, Pierre, « Mes exercices spirituels », *Le Nouvel Obs*, 10 juillet 2008).

10. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 23.

11. Voir plus bas.

12. *Ibid.*, p. 23-29. Voir également : Hadot, Pierre, « Préface », dans Voelke, André-Jean, *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, p. VII ; Marongiu, Jean-Baptiste, « Hadot le mystique sauvage », *Libération*, 8 avril 2004 ; Hadot, Pierre, « Mes exercices spirituels » ; Hadot, Pierre, « Face au ciel étoilé, j'ai vraiment éprouvé le sentiment brut de mon existence », dans *La Philosophie comme éducation des adultes. Textes, perspectives, entretiens*, Paris, Vrin, 2019, p. 261-262 (d'abord paru dans *Philosophie magazine* en 2008). On verra le tableau récapitulatif que fait Dagmar Bonnault de la plupart de ces textes dans *Pierre Hadot et le sentiment océanique*, mémoire de maîtrise, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2015-2016, p. 94-97.

13. *Ibid.*, p. 24.

14. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 24. Ou encore : « [C]ette expérience a dominé toute ma vie » (*Ibid.*).

15. *Ibid.*, p. 23-24.

limites et d'appartenir de plain-pied à l'ensemble de ce qui existe¹⁶. Hadot désigne encore ce qu'il a ressenti en le qualifiant de « mystique sauvage »¹⁷, d'après le concept utilisé par Michel Hulin dans l'ouvrage du même nom pour nommer l'expérience mystique lorsqu'elle se produit de manière spontanée et en dehors de tout cadre religieux établi (sous l'effet de la drogue, par exemple)¹⁸. Envisagée de cette façon, l'expérience de Pierre Hadot acquiert un caractère universel. Hulin, en effet, cherche dans la caractérisation de l'expérience mystique sauvage l'occasion d'une description phénoménologique de l'expérience mystique considérée dans sa généralité¹⁹. Hadot tend cependant à distinguer le sentiment océanique d'une expérience qu'il a poursuivie après être passé au Grand Séminaire : celle que lui promettait l'itinéraire mystique chrétien.

Comme beaucoup de catholiques de sa génération, Hadot a été amené à lire dans le cadre de sa scolarité les écrits des mystiques chrétiens. Entre 1940 et 1942, alors qu'il est au Grand Séminaire — qui déménage temporairement en Vendée pour échapper aux vicissitudes de la guerre —, on lui donne à lire les textes de Thérèse d'Avila, de Jean de la Croix et d'autres²⁰. Il développe rapidement une véritable fascination pour ces textes et pour ce dont ils témoignent. Il veut s'engager lui-même dans l'itinéraire spirituel légué par la tradition et il est surpris du peu d'encouragements qu'il reçoit de la part de ses confesseurs²¹. Comme il apparaît dans son entretien avec Davidson au sujet de l'expérience mystique (ch. 5), il éprouve des difficultés à joindre foi chrétienne et entreprise mystique : on lui rappelle le rôle que doit jouer dans sa méditation la médiation christique²². Ses tentatives se soldent par un échec²³. Hadot assure dans son entretien avec Carlier que les expériences mystiques sauvage et chrétienne lui sont apparues dans sa jeunesse comme étant parfaitement distinctes. Le sentiment océanique, lorsqu'il y a goûté pour la première fois, lui a même semblé être opposé à ce qu'il vivait en général dans sa vie religieuse :

16. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 27-28. Elle doit donc être distinguée du sentiment d'admiration face à la nature : on ne se trouve pas *devant* mais *dans* la nature ; c'est un sentiment d'immersion (*Ibid.*).

17. *Ibid.*

18. Michel Hulin se sert par ailleurs lui-même de l'expression « sentiment océanique » pour décrire l'expérience de la mystique sauvage (Hulin, M., *La Mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 29).

19. *Ibid.*, p. 294-296.

20. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 31.

21. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 31-32.

22. *Ibid.*, p. 127. Cette exigence de la médiation christique le pousse même à se demander « si le message chrétien est compatible finalement avec la mystique » (*Ibid.*, p. 127).

23. *Ibid.*, p. 32.

C'était une expérience tout à fait étrangère au christianisme. Cela me paraissait beaucoup plus essentiel, beaucoup plus fondamental que l'expérience que je pouvais vivre dans le christianisme, dans la liturgie, dans les offices religieux. Le christianisme me semblait plutôt lié à la banalité quotidienne²⁴.

Une dualité semble s'être ouverte à ce moment dans la vie de Pierre Hadot : d'un côté, un christianisme omniprésent, mais ne réclamant qu'un engagement superficiel de la part du croyant et, de l'autre, une expérience qui semblait exiger une réforme de tout l'être et qui offrait l'esquisse d'une autre vision des choses. On ne peut manquer de constater, néanmoins, que Pierre Hadot a eu durant toute sa jeunesse et au-delà, une sensibilité pour le phénomène mystique. Et il est difficile de ne pas attribuer celle-ci — du moins en l'absence d'une autre explication — à l'expérience mystique qu'il a lui-même vécue.

La vie de Pierre Hadot au Séminaire est interrompue en 1943 lorsqu'on décrète le Service du travail obligatoire (STO). Il doit alors se rendre à Paris et travailler durant plusieurs mois pour la Société nationale des chemins de fer (SNCF) à titre d'ouvrier, puis comme gardien d'une grue que l'on déplace à travers la France (et qu'il doit en principe protéger des attaques de la Résistance!). Il échappe finalement au STO lorsqu'on lui diagnostique un souffle au cœur, le signe avant-coureur de problèmes cardiaques qui l'accompagneront le reste de sa vie. Il retourne dans la ville où il a grandi à l'automne 1944 pour être ordonné prêtre²⁵. Pour lui, son ordination est la conséquence inéluctable de l'éducation qu'il a reçue et des exigences formulées par sa mère. « Mon avenir, dit-il, était [...] programmé depuis ma plus tendre enfance²⁶. » Il signale néanmoins à Jeannie Carlier qu'il a été incommodé par un élément précis de la cérémonie d'ordination : le serment « antimoderniste »²⁷. Il faut rappeler que le *Motu Proprio Sacrorum Antistitum* avait été proclamé par Pie X en 1910 afin de combattre certaines thèses scientifiques, philosophiques et théologiques qui lui semblaient mettre en danger l'intégrité du dogme catholique. Il obligeait l'ensemble des membres du clergé à proclamer au moment de leur entrée dans l'Église leur opposition à des notions telles que l'évolution de la foi ou à des pratiques telles que la critique historique des textes bibliques²⁸. C'est ce dernier point qui aurait causé à Hadot l'inconfort le plus grand. Il avait lu, à la fin de son séjour en Vendée, le *Portrait de M. Pouget* de Jean Guitton²⁹. Guitton y faisait l'éloge

24. *Ibid.*, p. 35.

25. *Ibid.*, p. 37.

26. *Ibid.*, p. 38.

27. *Ibid.*, p. 38-39.

28. Pour une brève histoire du serment antimoderniste, voir Talar, C. J. T., « Swearing against Modernism: Sacrorum Antistitum (September 1, 1910) », *Theological Studies*, n° 71, 2010, p. 545-566.

29. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 33.

d'un prêtre enseignant qui avait été interdit d'enseignement pour avoir usé de méthodes historico-critiques dans la lecture de la Bible. Hadot, à qui ce récit avait fait une forte impression, a vraisemblablement eu de la difficulté à proclamer une phrase telle que celle-ci : « [J]e réproûve [...] la manière de juger et d'interpréter l'Écriture sainte qui, ayant mis de côté la tradition de l'Église, l'analogie de la foi et les règles du Siège apostolique, adhère aux inventions des rationalistes et fait de la critique textuelle son unique et souveraine règle, avec autant de licence que de témérité³⁰ ». Le thème qui apparaît ici, celui du problème que pose l'interprétation des textes bibliques, est également soulevé dans le dialogue de Pierre Hadot avec Michael Chase, où Pierre Hadot envisage d'ailleurs des perspectives plus larges : « *One of the great difficulties of Christianity — I'm thinking here of the textual criticism of the Bible — was what revealed to me a more general problem [...]: is modern man still able to understand the texts of antiquity, and live according to them*³¹ ? »

Hadot se rend en 1945 à Paris pour entreprendre ses études universitaires³². Il étudie, comme on devait s'y attendre, la pensée de saint Thomas, mais aussi Platon, Kant, la morale, la sociologie, l'esthétique³³. Une grande part de la vie intellectuelle de Pierre Hadot a cours, cependant, hors du cadre académique. Il assiste à des cercles de lecture et à des conférences de certains des grands noms de l'existentialisme : Nicolas Berdiaev, Gabriel Marcel, Albert Camus³⁴. Lorsqu'il discute avec Davidson, Hadot s'attarde aux diverses influences qu'il a alors rencontrées. Il explique notamment la manière dont il a envisagé les travaux des deux grands représentants de ce que l'on appelait alors « l'existentialisme athée » : Heidegger et Sartre³⁵. Hadot s'est initié à la pensée de Heidegger par le livre d'Alphonse de Waelhens, *La Philosophie de Heidegger*. Il semble qu'il a avant tout retenu de sa lecture l'idée du passage d'une forme d'existence jugée illusoire et mensongère à une forme d'existence en accord avec la véritable nature des choses :

30. Notre traduction de : « [r]eprobo [...] eam Scripturae Sanctae diiudicandae atque interpretandae rationem, quae, Ecclesiae traditione, analogia Fidei, et Apostolicae Sedis normis posthabitis, rationalistarum commentis inhaeret, et critice textus velut unicam supremamque regulam, haud minus licenter quam temere amplectitur » (Pie X, *Motu Proprio Sacrorum Antistitum Quo Quaedam Statuuntur Leges ad Modernismi Periculum Propulsandum*, *Vatican.va*, <http://www.vatican.va/content/pius-x/la/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19100901_sacrorum-antistitum.html>, consulté le 23 juillet 2020).

31. Hadot, Pierre, « Postscript: An Interview with Pierre Hadot », p. 277-278.

32. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 39-40.

33. *Ibid.*, p. 40-42.

34. *Ibid.*, p. 42-43.

35. On notera également l'importance que Pierre Hadot a accordée à Gabriel Marcel, l'auteur phare de ce que l'on appelle alors l'« existentialisme chrétien » (*Ibid.*, p. 208), dont certains des concepts semblent l'avoir influencé quoiqu'il soit difficile de définir le rôle que ce courant joue dans son itinéraire philosophique.

l'existence « authentique »³⁶. On peut induire qu'il y a vu une confirmation de ses intuitions de jeunesse liées à l'expérience du sentiment océanique et une réflexion sur ce qu'il appellera dans son œuvre de maturité la « conversion » philosophique. Un phénomène analogue se produit apparemment lorsqu'il se penche sur la philosophie de Sartre. C'est avant tout *La Nausée* qui retient son attention, et l'épisode du jardin de Bouville³⁷. La manière dont Sartre décrit l'expérience de l'absurde reprend visiblement les catégories de l'expérience mystique. Alors que le narrateur observe la racine du marronnier, en effet, « le voile se déchire³⁸ » ; cela révèle que les catégories dont on use normalement pour désigner les choses ne sont « qu'une apparence³⁹ », etc. Hadot y voit une « sorte d'extase⁴⁰ ». Celle-ci joue cependant dans son itinéraire philosophique un rôle que l'on pourrait qualifier de négatif : « à propos de cette nausée, j'ai toujours pensé que c'était un sentiment propre à la psychologie de Sartre. On pourrait aussi bien parler d'émerveillement, et pas de nausée, devant l'existence⁴¹ ». Hadot semble en fait envisager l'expérience de Roquentin à partir de l'expérience du sentiment océanique telle qu'il l'a lui-même vécue : la conviction que l'expérience mystique est celle d'un mystère positif paraît trop ancrée chez lui pour qu'il puisse considérer la « nausée » autrement que comme une impression singulière. La période existentielle de Pierre Hadot, si elle a été marquante, a cependant été de courte durée. Bientôt, il amorce des études de doctorat sur un sujet qui concorde mieux avec sa formation catholique : les traités théologiques de Marius Victorinus.

Il faut se demander ce qui a poussé Hadot à préparer une thèse sur un personnage aussi méconnu que Victorinus. Hadot suggère que ce choix doit être rattaché à son intérêt pour la mystique. L'année où il fraye dans les milieux de l'existentialisme, en effet, il se penche sur les écrits mystiques de Plotin⁴². Il explique plus loin qu'il y découvre « l'existence d'une mystique purement philosophique⁴³ », ce dont on peut croire qu'il se réjouit, considé-

36. Il est d'ailleurs pertinent de noter que Pierre Hadot semble avoir interprété le passage entre existence inauthentique et existence authentique à l'aune de la philosophie de Bergson et du passage que celui-ci suggérerait (dès *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*) entre une vie prisonnière d'une conception spatialisante du temps et la vie selon la *durée* (*Ibid.*, p. 205) ; nous reviendrons à Bergson plus loin.

37. Sartre, Jean-Paul, *La Nausée*, p. 180-192.

38. *Ibid.*, p. 180.

39. *Ibid.*, p. 182.

40. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 209.

41. *Ibid.*, p. 209.

42. *Ibid.*, p. 127. On pense évidemment aux traités qu'il a traduits plus tard : traité 38 (VI, 7), traité 50 (III, 5), traité 9 (VI, 9). Ce sont les remarques de Jacques Maritain au sujet de l'influence de Plotin sur Augustin dans *Les degrés du savoir* qui l'ont amené à s'intéresser aux *Ennéades* (*Ibid.*).

43. *Ibid.*, p. 127.

rant l'échec subi dans la poursuite de l'expérience mystique chrétienne. Ainsi, c'est dans l'espoir de travailler sur Plotin — comme l'indiquait déjà l'entretien avec Chase⁴⁴ — qu'il entre en contact avec le père Paul Henry, alors réputé pour sa coédition des *Ennéades*⁴⁵. Il a la surprise de se voir recommander une étude des traités théologiques de Victorinus, chez qui Henry espérait trouver des fragments de Plotin traduits du grec au latin⁴⁶. Il lui faut, avant de pouvoir en faire la traduction, réaliser avec Paul Henry l'édition des traités de Victorinus⁴⁷. Il suit alors des cours à l'École des chartes de la IV^e section de l'École pratique des hautes études (EPHE) au sujet de la critique et de l'édition des textes⁴⁸. Il dit tirer de ces cours des leçons d'ordre général concernant l'interprétation. Il acquiert, au contact des manuscrits, une conscience de plus en plus vive de l'importance de la prise en compte du contexte intellectuel et social dans lequel s'inscrit un texte⁴⁹. Sa réflexion sur ces questions prend de l'ampleur dans les années suivantes et le conduit à offrir une lecture originale des *Recherches philosophiques* de Wittgenstein. Hadot donne à partir de 1959 des conférences sur Wittgenstein, dont « Jeux de langage et philosophie » (paru sous forme d'article dans la *Revue de métaphysique et de morale* en 1962⁵⁰). Il explique au chapitre 3 des entretiens avec Carlier et Davidson que c'est le problème des incohérences apparentes des philosophes de l'Antiquité qui l'occupait au moment de donner cette conférence. L'insistance de Wittgenstein sur le caractère performatif du langage lui a permis de mieux saisir la visée de formation inhérente aux écrits de l'Antiquité et ainsi d'expliquer les contradictions que leurs auteurs semblaient commettre. Hadot soutient par ailleurs que c'est cette réflexion qui lui ouvre les perspectives qui seront les siennes au sujet de la nature de la philosophie dans l'Antiquité :

44. Hadot, Pierre, "Postscript: An Interview with Pierre Hadot", p. 279-280.

45. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 43-45 ; Hadot, P., "Postscript: An Interview with Pierre Hadot", p. 279-280.

46. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 45. Ces fragments fourniraient autant d'éléments pour comprendre l'influence du néoplatonisme sur la patristique chrétienne.

47. *Ibid.*, p. 61.

48. *Ibid.*, p. 61. Il faut entendre par là la codicologie, la papyrologie et des disciplines connexes.

49. *Ibid.*, p. 62. Cette prise de conscience a pu suivre du simple établissement du texte : « [l]a discipline philologique est pénible, mais elle donne souvent un certain plaisir, quand on s'aperçoit, par exemple, que le texte qui est reçu par tout le monde est évidemment erroné et que, grâce à l'examen des manuscrits ou du contexte ou de la grammaire, on retrouve la bonne leçon [...] » (*Ibid.*, p. 62).

50. Hadot, Pierre, « Jeux de langage et philosophie », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 67, 1962, p. 330-343. Ce texte a été repris dans le recueil *Wittgenstein et les limites du langage* (voir note 4).

[I]l faut dire [...] à propos de la genèse chez moi de la notion de philosophie comme choix de vie ou de la notion d'exercices spirituels, que j'ai commencé à réfléchir sur ce problème: comment expliquer l'incohérence apparente de certains philosophes. [...] c'est cela qui m'a conduit à l'idée que les œuvres philosophiques de l'Antiquité n'étaient pas composées pour exposer un système, mais pour produire un effet de formation [...] je ne suis pas parti de considérations plus ou moins édifiantes sur la philosophie comme thérapeutique, etc. [...] Non, c'était vraiment un problème strictement littéraire [...]»⁵¹

Une telle affirmation témoigne de l'importance que Pierre Hadot accorde à la question de l'interprétation dans son propre itinéraire philosophique⁵². Il faut toutefois, pour continuer notre parcours de son itinéraire philosophique, revenir un moment en arrière et voir comment il explique lui-même son abandon du sacerdoce, en 1952.

La décision de Pierre Hadot de quitter l'Église serait en partie attribuable à son entrée, en 1949, au presbytère de Saint-Séverin⁵³. Saint-Séverin est alors une paroisse-pilote, où on se propose de réformer la vie chrétienne par un retour à certaines des pratiques de l'Église primitive, par une théologie centrée sur le Christ et par un rajeunissement de l'ecclésiologie⁵⁴. Hadot y participe notamment aux Équipes de recherche spirituelle, animées par Jean Massin (qui lui aussi sortirait bientôt d'Église), où l'on tente de repenser les rapports du fidèle avec le monde moderne à partir d'une lecture critique des textes bibliques⁵⁵. C'est dans ce contexte que survient la publication, en 1950, de l'encyclique *Humani generis*. Cette encyclique de Pie XII veut mettre fin aux tentatives de réforme qui se développent un peu partout au sein du clergé — comme c'est le cas à Saint-Séverin. Pie XII y condamne sévèrement les pratiques modernes de l'interprétation. Il craint que le retour aux sources du christianisme opéré grâce à ce type d'exégèse ne supplante le recours aux textes dans lesquels les autorités ecclésiastiques ont déposé au fil des siècles leurs propres interprétations des écrits bibliques⁵⁶. On imagine

51. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 103-104.

52. Il y revient d'ailleurs plus loin (*Ibid.*, p. 148).

53. *Ibid.*, p. 48.

54. Voir à ce sujet Gugelot, Frédéric, « Edmond Ortigues et les clercs sortis d'Église dans les années 1950 », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 173, janvier-mars 2016, p. 38; Prats, Mercè, « Pierre Hadot, histoire d'une conversion philosophique », p. 49-50.

55. Voir ici aussi Gugelot, Frédéric, « Edmond Ortigues et les clercs sortis d'Église dans les années 1950 », p. 38. Notons ce fait curieux — mais qui peut nous donner une idée de la manière dont il était alors perçu par ses pairs — qu'on demande à Hadot de participer aux rencontres des Équipes pour y représenter un point de vue plus orthodoxe (Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 49).

56. « [...] on ne peut pas [...] équilibrer la théologie, même celle qu'on dit positive, à une science purement historique. Car Dieu a donné à son Église, en même temps que les sources sacrées, un magistère vivant pour éclairer et pour dégager ce qui n'est contenu qu'obscurément et comme implicitement dans le dépôt de la foi » (Pie XII, « *Humani Generis*. Lettre encyclique

facilement que Pierre Hadot vit mal cette condamnation puisqu'il est lui-même en train de devenir un praticien de ce type d'interprétation et qu'il y est de plus en plus attaché. Le mal causé par l'encyclique *Humani generis* est aggravé par la proclamation, plus tard au cours de la même année, du dogme de l'Assomption de Marie. Une telle conception va à contresens des tendances auxquelles Hadot se rattache alors en matière de théologie⁵⁷ : retour aux sources (et fidélité aux sources), christocentrisme, etc. Hadot laisse finalement le sacerdoce en juin 1952⁵⁸. On constate que le thème de l'interprétation est encore une fois central dans l'évolution de sa pensée : Saint-Séverin a été le lieu d'un approfondissement de sa réflexion au sujet du rapport aux Écritures et on peut estimer que la commotion due à l'encyclique de 1950 s'explique en bonne partie par la manière dont ce thème y est abordé⁵⁹.

Les travaux que produit Hadot à la suite de son abandon du sacerdoce lui vaudront d'être reçu comme professeur à l'École pratique des hautes études en 1964. Avant de s'intéresser à son enseignement, il convient toutefois de s'arrêter à un livre qu'il publie une année auparavant et qui joue un rôle important dans sa trajectoire : *Plotin ou la simplicité du regard*. Hadot explique lors de son entretien avec Carlier qu'il s'agit d'une commande qui lui est faite par Angèle et Georges-Hubert de Radkowski pour la collection « La Recherche de l'absolu » (chez Plon) et qu'on lui a demandé d'écrire ce livre du fait de son intérêt pour la mystique néoplatonicienne⁶⁰. Il donne des détails au sujet du sens qu'a revêtu pour lui la rédaction de l'ouvrage lors de l'entretien qu'il mène plus loin au sujet de la mystique (ch. 5). Il semble considérer cette période comme celle d'une approximation de l'expérience mystique de type plotinien. Pour écrire l'ouvrage, explique-t-il, il s'est enfermé dans son appartement et il s'y est consacré sans arrêt durant un mois. Lorsque finalement il est sorti de son isolement pour acheter du pain, il a senti toute la distance qui le séparait du commun des hommes : « En voyant les braves gens tout autour de moi dans la boulangerie, j'ai eu [...] l'impression d'avoir vécu [...] dans un autre monde, totalement étranger à notre monde, pire que cela : totalement irréel et même invivable⁶¹ ». Il attribue visiblement cette impasse à une inadéquation entre la démarche

de Sa Sainteté le pape Pie XII sur quelques opinions fausses qui menacent de ruiner les fondements de la doctrine chrétienne », *Vatican.va*, <http://www.vatican.va/content/pius-xii/fr/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html>, consulté le 2 août 2020).

57. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 49.

58. *Ibid.*, p. 50.

59. Il faut noter cependant que Pierre Hadot omet de parler du rôle qu'a pu jouer ici la sortie d'Église de son frère Jean Hadot, survenue peu de temps avant la sienne et dans des circonstances particulièrement dramatiques (voir à ce sujet Prats, Mercè, « Pierre Hadot, histoire d'une conversion philosophique », p. 53-54 ; Prats, Mercè, *Jean Bottéro et Jean Hadot, Jean Massin, Lucien Jerphagnon et Pierre Hadot. Histoire de cinq clercs dissidents*, p. 159-161).

60. *Ibid.*, p. 64.

61. *Ibid.*, p. 138.

plotinienne et le contexte de la vie moderne⁶². Hadot insiste sur la distance qu'il a prise, à partir de ce moment, par rapport à la mystique de Plotin : « D'un point de vue personnel, l'expérience mystique, qu'elle soit chrétienne ou plotinienne, n'avait plus pour moi l'intérêt vital qu'elle avait eu dans ma jeunesse, et le néoplatonisme me paraissait une position intenable⁶³ ». Le même constat apparaît dans l'entretien de Pierre Hadot avec Michael Chase, où la rédaction de *Plotin ou la simplicité du regard* apparaît d'ailleurs comme un moment charnière dans son itinéraire philosophique :

Tu sum up my inner evolution, I would say the following: in 1946, I naively believed that I, too, could relive the Plotinian mystical experience. But I later realized that this was an illusion. The conclusion of my book on Plotinus already hinted that the idea of the 'purely spiritual' is untenable. It is true that there is something ineffable in human existence, but this ineffable is within our very perception of the world, in the mystery of our existence and that of the cosmos. Still, it can lead to an experience which could be qualified as mystical⁶⁴.

Remarquons que « l'expérience pouvant être qualifiée de mystique » dont parle Hadot ici préfigure en quelque sorte (sans pour autant la situer) l'expérience du sentiment océanique. Il faut souligner par ailleurs que Pierre Hadot a malgré tout poursuivi ses recherches sur Plotin. La voie allait néanmoins s'ouvrir à l'exploration de nouvelles avenues philosophiques.

Hadot se rend en 1964 à la fondation Hardt, à Genève, où il retrouve Ilsetraut Marten, qu'il avait connue quelques années auparavant, mais qu'il avait perdue de vue⁶⁵. Ils se marient deux ans plus tard et ne se quitteront plus. Hadot souligne qu'il ne sait pas, à l'époque, que sa future femme travaille sur un sujet proche de ses intérêts : la direction spirituelle chez Sénèque⁶⁶. Leur convergence, quoi qu'il en soit, ne fera que s'accroître dans la suite, et Hadot attribuera à sa femme un rôle certain dans sa trajectoire philosophique⁶⁷. L'influence d'Ilsetraut sur Pierre Hadot ne se fera toutefois sentir que de manière graduelle. La même année, Hadot est reçu comme professeur à l'EPHE et il hérite, du fait de ses travaux sur Victorinus — qui

62. Hadot, Pierre, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Plon, 1963, p. 157.

63. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 138.

64. Hadot, Pierre, "Postscript: An Interview with Pierre Hadot", p. 281 [nous soulignons].

65. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 65-66. Selon Hadot, une « lettre perdue » serait responsable de l'interruption de leurs rapports.

66. *Ibid.*, p. 66. Notons que la version allemande du livre d'Ilsetraut Hadot sur Sénèque, issu de sa thèse de doctorat, ne fut publiée qu'après son mariage avec Pierre Hadot (Hadot, Ilsetraut, *Seneca und die Griechisch-Römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, W. de Gruyter, 1969).

67. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 66.

d'ailleurs ne culmineront qu'en 1968, avec la publication de sa thèse⁶⁸ — de la chaire de « Patristique latine ». Il donne des cours sur des sujets qui tombent sous cet intitulé, et en particulier sur les sermons d'Ambroise de Milan et les *Confessions* d'Augustin. Après quelque temps, on lui permet de changer le nom de sa chaire pour « Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'Antiquité »⁶⁹. Il passe alors de la patristique à la philosophie proprement dite. Il ouvre bientôt de nouveaux champs de recherche, en se penchant notamment sur Marc Aurèle et sur la nature de la philosophie dans l'Antiquité⁷⁰. Le travail réalisé dans le cadre de son enseignement à l'EPHE et les discussions qu'il a avec sa femme⁷¹ le conduisent finalement à publier, à titre d'article liminaire pour l'*Annuaire* de la V^e section de 1975-76, le texte « Exercices spirituels », où il expose pour la première fois de manière synthétique la compréhension qu'il a de la nature de la philosophie antique⁷². Hadot résume comme suit les réflexions qu'il a développées à ce sujet au fil des années: « J'ai éprouvé progressivement le sentiment que j'avais proposé dans cet article, à ceux qui ne peuvent ou ne veulent vivre selon un mode de vie religieux, la possibilité de choisir un mode de vie purement philosophique⁷³ ». C'est ainsi, autour du thème de la sortie de la religion, que s'affirme chez Hadot l'idée de la philosophie comme manière de vivre, qui liera bientôt sa trajectoire à celle de Michel Foucault.

Foucault, en effet, découvre Hadot à travers l'article « Exercices spirituels »⁷⁴. Il développe un intérêt pour le travail de Pierre Hadot et l'appelle à l'automne 1980 pour lui offrir de présenter sa candidature au Collège de France⁷⁵. Hadot y entre deux ans plus tard⁷⁶. Il dit peu de choses lors de son dialogue avec Carlier sur l'enseignement qu'il y offre, sinon qu'il est en continuité avec ce qu'il faisait durant ses dernières années à l'EPHE. Il s'étend plus longuement sur la question de son rapport avec Foucault,

68. Hadot, Pierre, *Porphyre et Victorinus*, 2 vol., Paris, Études augustinienes, 1968.

69. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 67. Hadot, dans *La Philosophie comme manière de vivre*, ne spécifie pas le moment où est opéré ce changement d'intitulé — Jeannie Carlier, quant à elle, situe sans plus de précisions cet événement « vers 1968 » (*Ibid.*, p. 68) —, mais on sait d'après les comptes rendus des cours que cela se produit six ans après son entrée en poste, soit en l'année 70-71 (« Comptes rendus des conférences données à l'École Pratique des hautes Études de 1964 à 1980 », dans Hadot, Pierre, *Études de patristique et d'histoire des concepts*, Paris, Les Belles lettres, p. 45 et suiv.).

70. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 69.

71. *Ibid.*, p. 70.

72. *Ibid.*, p. 70. On trouve aujourd'hui ce texte dans : Hadot, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 19-74.

73. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 70.

74. *Ibid.*, p. 77.

75. *Ibid.*, p. 77, 215.

76. *Ibid.*, p. 77-78.

cependant, lorsqu'il discute des grandes figures de la philosophie comme manière de vivre (ch. 8). On sait que la lecture de Pierre Hadot⁷⁷ a joué un rôle important dans le changement de perspective qui a imprimé, notamment⁷⁸, une nouvelle direction au deuxième tome de l'*Histoire de la sexualité*. On pourrait s'attendre, vu les liens qui unissent ainsi l'œuvre du dernier Foucault à celle de Pierre Hadot, à ce que celui-ci se reconnaisse dans la notion de « culture de soi » avec laquelle culmine l'effort de Foucault⁷⁹. Hadot, toutefois, souligne plutôt dans les entretiens (comme il le fait aussi ailleurs, mais de manière plus nuancée⁸⁰) la distance qui le sépare de Foucault. Il fait valoir, en particulier, qu'il y a entre eux une différence de méthode. Foucault n'était pas formé, comme Hadot, à la philologie, et il ne prêtait pas la même attention que ce dernier à l'histoire et à l'économie interne des ouvrages qu'il abordait. Hadot déplore notamment le fait que, malgré ses qualités d'historien des idées, il ait souvent utilisé « de vieilles traductions peu sûres⁸¹ ». Nous ne prétendons évidemment pas régler ici la question des rapports entre Hadot et Foucault (qui est très discutée⁸²). On doit cependant reconnaître à Hadot un projet philosophique qui lui est propre et dont les présupposés méthodologiques sont différents. La place que celui-ci accorde, dans les deux derniers chapitres de l'ouvrage⁸³, aux exercices spirituels de la concentration sur l'instant présent — qui seul

77. Foucault cite nommément Hadot, avec Peter Brown, dans l'introduction d'*Histoire de la sexualité II. L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1997, p. 15.

78. Ce changement de perspective, bien entendu, a aussi des effets sur son enseignement, comme cela est particulièrement évident dans *L'Herméneutique du sujet*, qui gravite tout entier autour de la notion de « souci de soi » (Foucault, Michel, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Seuil, 2001).

79. C'est l'intitulé du deuxième chapitre du *Souci de soi* (Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité III. Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1997, p. 53-94) et Foucault reprendra souvent l'expression par la suite.

80. On verra en particulier : Hadot, Pierre, « Un dialogue interrompu avec Michel Foucault. Convergences et divergences », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 305-311 ; Hadot Pierre, « Réflexions sur la notion de « culture de soi » », dans *Ibid.*, p. 323-332.

81. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 216.

82. Voir en particulier Irrera, Orazio, «Pleasure and Transcendence of the Self: Notes on 'a Dialogue too Soon Interrupted' between Michel Foucault and Pierre Hadot», *Philosophy and Social Criticism*, n° 36, vol. 9, p. 995-1017 ; Sharpe, Matthew, «Towards a Phenomenology of Sagesse. Uncovering the Unique Philosophical Problematic of Pierre Hadot», *Angelaki*, vol. 23, n° 2 (avril 2018), p. 125-138 [texte sur lequel nous nous arrêterons un peu plus loin] ; Sellars, John, «Self or Cosmos: Foucault versus Hadot», *The Late Foucault: Ethical and Political Questions*, Londres, Bloomsbury, 2020, p. 37-52 ; Testa, Federico, «The Great Cycle of the World: Foucault and Hadot on the Cosmic Perspective and the Care of the Self», dans *Ibid.*, p. 53-70 ; Wimberly, Cory, «The Joy of Difference. Foucault and Hadot on the Aesthetic and the Universal in Philosophy», *Philosophy Today*, été 2009, p. 191-202.

83. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 254-265.

« dépend de nous » — et du regard d'en haut — qui peut permettre d'aborder les choses d'un point de vue « cosmique » — conduit le lecteur à penser que le stoïcisme joue dans ce projet un rôle chaque fois plus important.

On constate que deux motifs sont récurrents dans l'explication que donne Hadot de son propre itinéraire philosophique. La question de l'interprétation des textes, tout d'abord, traverse les différentes périodes de sa vie et elle joue apparemment un rôle dans le développement, chez lui, de l'idée que la philosophie est un mode de vie. On peine cependant à localiser avec précision le point de départ de ses questionnements herméneutiques : ce questionnement surgit-il avec la lecture du *Portrait de M. Pouget* ou est-ce que des expériences vécues dans les années qui précèdent (par exemple dans le contexte de sa formation spirituelle, où devait s'exprimer sous une forme ou une autre la tradition de la *lectio divina*) l'y avaient déjà rendu sensible ? On a du mal, par ailleurs, à trouver une réelle continuité entre les diverses critiques que formule Hadot au sujet de l'interprétation des textes : ce thème n'apparaît que sporadiquement après l'épisode central que constitue la lecture des *Recherches philosophiques* de Wittgenstein. Il en va autrement d'un second motif, celui de l'expérience du sentiment océanique. Le « sentiment océanique » apparaît bien, à la lecture des entretiens, et pour reprendre le mot de Philippe Hoffmann, comme le « *noyau actif*⁸⁴ » de la philosophie de Pierre Hadot. Celui-ci semble habité d'une soif mystique qui le pousse à chercher tour à tour dans la mystique chrétienne, dans la mystique néoplatonicienne et dans les exercices spirituels du stoïcisme un moyen d'approfondir le sens que revêt cette expérience primordiale. Le thème de la « mystique sauvage » semble ainsi fournir, contrairement au thème de l'interprétation — même s'il n'est pas dit, bien entendu, que ces deux motifs soient mutuellement exclusifs —, un fil conducteur à l'itinéraire philosophique de Pierre Hadot.

2. La réception des entretiens

La manière dont nous avons retracé ici l'itinéraire philosophique de Pierre Hadot n'est pas inédite. Jeannie Carlier, dans son introduction à *La Philosophie comme manière de vivre*, accorde, elle aussi, une importance toute particulière à l'expérience du sentiment océanique tant dans la biographie que dans la trajectoire intellectuelle de Pierre Hadot⁸⁵. Il en va de même de plusieurs de ses lecteurs et collaborateurs⁸⁶. Jeannie Carlier a aussi souligné l'importance du questionnement herméneutique dans l'itinéraire de Pierre

84. Hoffmann, Philippe, « Pierre Hadot (1922-2010) », p. XLI [l'auteur souligne].

85. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 9.

86. Voir par exemple Hoffmann, Philippe, « Pierre Hadot (1922-2010) », p. XLI-XLII ; Bosch-Veciana, Antoni, « Pierre Hadot (1922-2010), la filosofia com a 'manera de viure' », p. 4 ; et Aubry, Gwenaëlle, « Pierre Hadot (1922-2010) », p. 555.

Hadot — même si elle a tendance à circonscrire ce questionnement au domaine intellectuel⁸⁷. La manière dont ce dernier se raconte a ainsi donné lieu à une forme d'accord quant à la représentation qu'il convient de se faire de sa vie. Or cet accord a entraîné des conséquences pour la réception de son œuvre. Nous nous arrêterons ici à la lecture qu'ont faite de la progression de la philosophie de Pierre Hadot ceux qui s'y sont intéressés dès la première heure : le public des études néoplatoniciennes. Nous nous pencherons ensuite sur les prolongements que trouve aujourd'hui sa pensée chez certains de ses plus ardents promoteurs.

Hadot s'est intéressé durant l'ensemble de son parcours académique au néoplatonisme ; ceux et celles qui travaillent sur ce sujet ont généralement une perspective élargie sur son œuvre. La publication des entretiens de Pierre Hadot avec Michael Chase a visiblement donné à certains lecteurs néoplatoniciens l'impression que le premier abandonnait le néoplatonisme au profit de conceptions que l'on peut considérer plus en accord avec la modernité — c'est-à-dire, pour dire les choses sommairement, plus cosmologiques et moins métaphysiques. C'est ce qui transparait dans un texte de Giovanni Catapano, traducteur et commentateur d'Augustin et de Plotin, qui s'intéresse aux implications du choix de Pierre Hadot de se tourner graduellement vers les philosophies hellénistiques⁸⁸. Pour Catapano, la pensée du dernier Hadot, avec les exercices de la concentration sur l'instant présent et du regard d'en haut, vise à susciter une forme d'émerveillement devant le monde. Cet émerveillement, cependant, devrait être envisagé moins comme le terme de l'aventure philosophique que comme son commencement⁸⁹.

87. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson* p. 10-11.

88. Le texte de Catapano se présente comme une réponse à un article de Pierre Hadot intitulé « Le Sage et le monde » (*Le Temps de la réflexion*, Paris, Gallimard, 1989, p. 175-188, repris dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 343-360). Celui-ci se montre toutefois attentif à la trajectoire de Pierre Hadot dans les premiers paragraphes de son texte, où il réfère explicitement à l'entretien avec Chase (Catapano, Giovanni, « È possibile ricuperare oggi la coscienza cosmica del saggio antico ? La proposta di Pierre Hadot », dans Brena, Gian Luigi, directeur, *Il problema della relazione uomo-mondo*, Padoue, Gregoriana Libreria Editrice, 2000, p. 85-86). En dehors de l'intervention de Catapano, il faut également mentionner les deux articles suivants : Blakeley, Donald, « The Art of Living: Pierre Hadot's Rejection of Plotinian Mysticism », *International Philosophical Quarterly*, vol. 43, n° 4, 172, p. 407-422 ; Bryson, James, « Pierre Hadot's Criticism of Plotinian Mysticism », dans Achard, Martin, Wayne Hankey et Jean-Marc Narbonne, directeurs, *Perspectives sur le néoplatonisme. International Society of Neoplatonic Studies. Actes du colloque de 2006*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009). Ces textes ont paru après la publication de *La Philosophie comme manière de vivre*. Ils se réfèrent cependant plus volontiers à l'entrevue avec Chase. Les entretiens, il est vrai, n'étaient pas encore traduits en anglais — ils ne le seront qu'en 2009.

89. Catapano, Giovanni, « È possibile ricuperare oggi la coscienza cosmica del saggio antico ? La proposta di Pierre Hadot », p. 89.

puisque c'est de là que surgit le questionnement métaphysique⁹⁰. Catapano reconnaît ainsi à Hadot un rôle dans la revivification de l'idéal antique du sage⁹¹, mais il souligne également l'impasse à laquelle peut mener son attachement au stoïcisme et à l'épicurisme au détriment du platonisme et du néoplatonisme. Cet attachement le pousse, du point de vue de Catapano, à nier le caractère exceptionnel du rapport que l'homme entretient avec les choses, ce qu'il appelle « la transcendance ontologique de l'homme par rapport au monde⁹² ».

Ce que l'on pourrait appeler la déception de Catapano se confirme dans un texte paru après la publication de *La Philosophie comme manière de vivre* et qui provient d'un auteur particulièrement attentif à son itinéraire philosophique⁹³. Certaines des affirmations de Pierre Hadot lors de ses conversations avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson trahissent aux yeux de Wayne Hankey, dans "*Philosophy as a Way of Life for Christians?*", un parti-pris immanentiste qui tient plus à son histoire personnelle qu'à une vue objective sur l'histoire de la philosophie. Hankey rappelle les grandes lignes de l'itinéraire de Pierre Hadot tel que nous l'avons retracé ici⁹⁴. Pour lui, cet itinéraire le conduit à un « *denial of transcendence*⁹⁵ » et c'est cette conception ontologique qui explique, pour l'essentiel, son adhésion graduelle au stoïcisme. Hankey se tourne également vers l'explication que donne Hadot (à plusieurs endroits) du passage de la conception antique de la philosophie, comme manière de vivre, à la conception moderne, selon laquelle la philosophie vise à produire un système conceptuel. Pour Hadot, rappelons-le⁹⁶, c'est avant tout le christianisme qui est responsable de la déperdition de l'idéal antique de la philosophie. Celui-ci se serait approprié les exercices spirituels de l'Antiquité tardive et aurait réduit la philosophie à l'état de discours pour ensuite faire de ce discours un instrument de la théologie. Le refus de la transcendance diagnostiqué par Hankey s'accompagne-

90. Catapano, Giovanni, « È possibile recuperare oggi la coscienza cosmica del saggio antico? La proposta di Pierre Hadot », p. 89-90.

91. *Ibid.*, p. 89.

92. Notre traduction de: « *la trascendenza ontologica dell'uomo sul mondo* » (*Ibid.*, p. 90).

93. Celui-ci a également donné dans *Cent ans de néoplatonisme en France* (Narbonne, Jean-Marc, *Lévinas et l'héritage grec*, suivi de Hankey, Wayne, *Cent ans de néoplatonisme en France. Une brève histoire philosophique*, Paris, Vrin, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004), en effet, une éclairante vue d'ensemble sur le phénomène des études néoplatoniciennes dans l'université d'expression française au xx^e siècle, où la figure de Pierre Hadot joue un rôle important.

94. Hankey, Wayne, "Philosophy as Way of Life for Christians? Iamblichan and Porphyrian Reflections on Religion, Virtue, and Philosophy in Thomas Aquinas", *Laval théologique et philosophique*, n° 59, vol. 2, juin 2003, p. 195-196.

95. *Ibid.*, p. 196.

96. Voir par exemple Hadot, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 355-407.

rait ainsi d'un autre refus : celui de toute complémentarité entre la philosophie et la religion. C'est en tant qu'ils proposent une « démythologisation » de la religion que les textes stoïciens conviendraient mieux à la sensibilité moderne aux yeux de Pierre Hadot⁹⁷. Une part du lectorat néoplatonicien a reçu les entretiens avec Chase et *La Philosophie comme manière de vivre* comme étant l'expression d'une rupture à la suite de laquelle le néoplatonisme ne trouverait plus de place dans la redéfinition hadotienne de la philosophie. Nous verrons que cette réaction trouve un écho dans les prolongements qu'a eus l'œuvre de Pierre Hadot chez certains de ses héritiers.

Un second groupe de lecteurs, en effet, doit nous intéresser en ce qui concerne la réception des entretiens et il est formé par ceux qui entendent mettre en valeur le rôle que peut jouer Hadot en tant que philosophe et non seulement en tant qu'ouvrier (traducteur, commentateur) de l'histoire de la philosophie. Il faut d'abord nous arrêter à Michael Chase, qui, en plus d'avoir réalisé le premier entretien offrant un portrait de la vie de Pierre Hadot et d'avoir fait œuvre de traducteur⁹⁸, s'est efforcé de penser son héritage et de le prolonger. La perspective que Michael Chase a développée à partir de l'œuvre de Pierre Hadot peut être illustrée par un texte qu'il a diffusé en ligne (et qui a été beaucoup lu) : "*Can we Still Identify with the Cosmos?*"⁹⁹. Chase rappelle d'abord la définition de la philosophie antique chez Hadot¹⁰⁰ et sa redécouverte des exercices spirituels anciens¹⁰¹. De manière générale, il accorde un rôle prépondérant, chez Hadot, à la recherche d'universalité qui s'exprime dans la visée de « conscience cosmique » ; la finalité des exercices spirituels consisterait avant tout à s'identifier, comme le voulait le stoïcisme, avec la raison universelle, et ainsi à parvenir à la paix de l'âme¹⁰². Un problème se pose, fait valoir Chase, lorsque l'on tente de réhabiliter un tel idéal en contexte moderne : l'idée d'une adéquation entre

97. Hankey, Wayne, "Philosophy as Way of Life for Christians? Iamblichan and Porphyrian Reflections on Religion, Virtue, and Philosophy in Thomas Aquinas", p. 202-203.

98. En plus du recueil *Exercices spirituels et philosophie antique*, Chase a traduit *Plotin ou la simplicité du regard* (*Plotinus or the Simplicity of Vision*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994), *La Citadelle intérieure* (*The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius*, Cambridge, Harvard University Press, 2001), *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (*What Is Ancient Philosophy?*, Cambridge, Harvard University Press, 2004), *Le Voile d'Isis* (*The Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature*, Cambridge, Harvard University Press, 2008) et cotraduit, avec Marc Djaballah, *La Philosophie comme manière de vivre* (Hadot, P., *The Present Alone is Our Happiness. Conversations with Jeannie Carlier and Arnold I. Davidson*, Stanford, Stanford University Press, 2008).

99. Le texte avait été consulté plus de 1 900 fois sur le site où il est hébergé au moment d'écrire ces lignes (Chase, Michael, "Pierre Hadot on Ancient Philosophy: Can we Still Identify with the Cosmos?", *Academia.edu*, <https://www.academia.edu/28771275/Pierre_Hadot_on_Ancient_Philosophy_Can_we_still_identify_with_the_cosmos>, consulté le 15 septembre 2020).

100. *Ibid.*, p. 1-3.

101. *Ibid.*, p. 3-8.

102. *Ibid.*, p. 8-9.

notre propre raison et le gouvernement de l'univers ne semble pas pouvoir convenir à une science qui nous ouvre sur un « univers infini¹⁰³ » et où l'apparition de l'être humain se réduit à un simple accident¹⁰⁴. Michael Chase souligne que Pierre Hadot a lui-même perçu ce problème et il fait valoir que ce dernier lui a avant tout donné une solution esthétique; du fait du regard désintéressé qu'il pose sur les choses, l'artiste serait à même de ranimer le sentiment d'émerveillement que les Anciens posaient sur le monde — constat qui évidemment nous rappelle celui de Catapano — et ainsi de parvenir à l'expérience de la conscience cosmique¹⁰⁵. Michael Chase va plus loin que Pierre Hadot, cependant, en suggérant qu'il est possible de surmonter cette difficulté par un recours à certaines des plus récentes découvertes de la science elle-même. Nous savons aujourd'hui, par exemple, que les atomes dont nous sommes faits sont forgés au sein des étoiles et qu'il existe des analogies entre les liens qui unissent les galaxies et nos propres connexions cérébrales. Nous pouvons tirer de ces découvertes des motifs pour une nouvelle idée de l'universalité et ainsi repenser notre rapport au monde¹⁰⁶. Chase ne trouve pas dans l'âme humaine un principe transcendant à partir duquel il pourrait penser la production et l'ordonnancement du règne de la nature. Il cherche plutôt dans l'univers tel qu'il est donné l'expression d'un ordre immanent qui correspondrait à celui de la raison. Il sanctionne ainsi l'impression d'un divorce de la pensée du dernier Hadot avec le néoplatonisme et de son adhésion à une cosmologie d'inspiration stoïcienne. Un phénomène similaire se produit chez Matthew Sharpe, lui aussi un traducteur et un commentateur assidu de Pierre Hadot.

Dans un texte qui a pour but de dégager la contribution de Pierre Hadot à la philosophie au xx^e siècle, *“Towards a Phenomenology of Sagesse”*, Sharpe tente de surmonter la réception divisée que lui semble avoir eue son œuvre. Il met en exergue un thème qui, selon lui, a eu un rôle à jouer dans l'ensemble de la trajectoire philosophique de Pierre Hadot: la description de la figure du sage (qu'il désigne comme une « phénoménologie de la sagesse »). Sharpe trouve ce thème dans les textes où Hadot détaille les possibilités qu'offrent les pratiques de la concentration sur l'instant présent et du regard d'en haut. Hadot présenterait à ses lecteurs, lorsqu'il décrit les effets qu'ont ces pratiques sur celui ou celle qui s'y exerce, « *a phenomenology of how a person would perceive the world who had, counter-factually, attained a wholly enlightened, wholly 'sage' mode of living*¹⁰⁷ ». Sharpe lie

103. Comme le disait Alexandre Koyré dans *From the Closed World to the Infinite Universe*, New York, Harper and Brothers, 1953.

104. Chase, Michael, “Pierre Hadot on Ancient Philosophy: Can we Still Identify with the Cosmos?”, p. 17.

105. *Ibid.*, p. 18.

106. *Ibid.*, p. 19-24.

107. Sharpe, Matthew, “Towards a Phenomenology of Sagesse. Uncovering the Unique Philosophical Problematic of Pierre Hadot”, *Angelaki*, vol. 23, n° 2, avril 2018, p. 128.

cette dimension du travail de Pierre Hadot à son itinéraire personnel et à l'expérience du sentiment océanique¹⁰⁸. Il remarque ensuite, à son tour, l'impasse dans laquelle semble se trouver Hadot lorsqu'il est forcé de reconnaître le changement de paradigme qui s'est produit entre l'Antiquité et l'époque moderne¹⁰⁹. Il croit lui aussi que la solution que Hadot donne à ce problème est esthétique ; il formule cependant cette réalisation en des termes légèrement différents de ceux de Chase. Hadot, dans « Le Sage et le monde », décrit l'esthétique comme le moyen qu'ont trouvé les modernes de préserver la dimension cosmique de l'existence humaine alors que la science abandonnait graduellement son idéal de sagesse¹¹⁰. Il trouve ensuite chez des philosophes (Kant, Merleau-Ponty) et chez des artistes (Paul Klee, Cézanne) un héritage des réflexions des Anciens au sujet de la perception du monde qui est caractéristique du sage¹¹¹. Hadot, au bout du compte, professe aux yeux de Sharpe un agnosticisme métaphysique qui en fait résolument un moderne, et son œuvre aboutit à une esthétique de la sagesse qui a beaucoup plus en commun avec la pensée de Foucault — et son « esthétique de l'existence » — qu'il n'a lui-même voulu l'admettre¹¹². Le « *denial of transcendence* » que diagnostiquait Hankey et que suggérait déjà Catapano se traduit chez Sharpe en une suspension du jugement. On trouve ainsi une convergence d'interprétation entre les critiques les plus sévères et les plus ardents défenseurs de la philosophie de Pierre Hadot.

Il y a lieu de se demander si les lecteurs néoplatoniciens de Pierre Hadot et ses plus proches héritiers ne le tirent pas trop loin de la mystique néoplatonicienne et s'ils ne l'enferment pas trop vite dans cette cosmologie d'inspiration stoïcienne avec laquelle se sont apparemment conclues ses réflexions au sujet de la philosophie comme manière de vivre. On s'interrogera notamment à savoir si une telle conception de la pensée de Pierre Hadot ne fait pas l'impasse sur le motif herméneutique que l'on peut aussi reconnaître dans sa trajectoire philosophique. Quel besoin, en effet, si la philosophie se résume finalement à une contemplation esthétique, de recourir encore à l'interprétation des textes anciens ? Le rôle que Pierre Hadot accorde, dans son itinéraire, à l'expérience mystique « sauvage », ainsi que les liens qu'il établit plus ou moins explicitement entre le sentiment océanique et les exercices spirituels de la concentration sur l'instant présent et du regard d'en haut ont visiblement retenu l'attention de ses lecteurs. Leur insistance sur la dimension cosmologique de sa philosophie a probablement à voir avec l'attention qu'ils ont portée à ce motif biographique au moment de lire les entretiens. On peut supposer ensuite que Pierre Hadot a lui-même

108. *Ibid.*, p. 129.

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

110. *Ibid.*, p. 134.

111. *Ibid.*, p. 134.

112. *Ibid.*, p. 135-136.

adopté une grille d'interprétation définie lorsqu'il a fait le récit de sa vie et qu'il a mis en lumière certaines explications au détriment d'autres explications. Déterminer cette grille d'interprétation permettrait de mieux établir les limites explicatives des entretiens.

3. Un récit bergsonien ?

Dans les entretiens, Hadot n'a pas identifié de manière explicite le point de vue à partir duquel il envisageait sa propre vie. On peut même se demander s'il s'est lui-même interrogé sur cette question ou s'il n'a pas adopté la perspective qui est la sienne de manière plus ou moins consciente. Il n'en reste pas moins que le portrait qu'il a donné de sa vie pourrait s'expliquer par une influence survenue dans les premiers temps de sa trajectoire philosophique : celle d'Henri Bergson. Nous verrons d'abord la manière dont Hadot parle de son rapport à Bergson dans les entretiens eux-mêmes. Nous verrons ensuite comment le rôle que Pierre Hadot donne à l'expérience du sentiment océanique dans son itinéraire philosophique rappelle la notion d'« intuition philosophique » dont use Bergson lorsqu'il aborde lui-même la question de l'interprétation.

Il n'en a pas été question jusqu'ici parce qu'il n'y apparaît que de manière ponctuelle, mais Bergson a une place dans les entretiens de Pierre Hadot¹¹³. Ce dernier lui attribue une influence sur son parcours et, sans pleinement la définir, il montre dans quelle direction celle-ci s'est exercée. La figure de Bergson surgit dans le premier entretien de Pierre Hadot avec Jeannie Carlier. On lisait au Grand Séminaire *Les Deux sources de la morale et de la religion* (où la mystique chrétienne occupe une grande place)¹¹⁴. La dissertation de baccalauréat soumise à Hadot et à ses camarades en 1939, par ailleurs, concernait une citation de Bergson : « [L]a philosophie n'est pas une construction de système, mais la résolution une fois prise de regarder naïvement en soi et autour de soi¹¹⁵ ». Il est difficile de ne pas voir dans cette phrase un point de départ possible des réflexions de Pierre Hadot au sujet de la nature la philosophie. Hadot, cependant, précise plutôt, de prime abord, ce qu'il a pu tirer de la conception bergsonienne de la vie : « Toute [l]a philosophie [de Bergson] est centrée sur l'expérience d'un jaillissement de l'existence, de la vie, que nous expérimentons en nous dans le vouloir et dans la durée et que nous voyons à l'œuvre dans l'élan qui produit l'évolution

113. Le nom de Bergson apparaît également dans l'entretien de Pierre Hadot avec Michael Chase, mais à une seule occasion (Hadot, Pierre, "Postscript: An Interview with Pierre Hadot", p. 278).

114. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 29.

115. *Ibid.*, p. 30; d'après « Bergson à E.-J. Lotte », 26 août 1907, dans Bergson, Henri, *Mélanges. L'idée de lieu chez Aristote. Durée et simultanéité. Correspondance. Pièces diverses. Documents*, Paris, Presses universitaires de France, 1972, p. 735.

vivante¹¹⁶ ». Plutôt qu'aux *Deux sources*, il pense visiblement à *L'Évolution créatrice* et à la manière dont Bergson y reprend à son compte la théorie de Darwin et l'envisage à la lumière de sa propre métaphysique. Il approfondit sa réflexion au sujet de l'influence de Bergson lors de l'entretien qu'il mène plus loin avec Davidson au sujet des grandes figures de la philosophie comme manière de vivre (ch. 8). Bergson, comme il apparaît dans la citation qui lui avait été soumise au moment du baccalauréat, se représentait la philosophie comme une nouvelle manière de « regarder » les choses et ainsi comme un processus de « transformation de la perception¹¹⁷ » : cette purification du rapport au monde et à soi-même peut être décrite comme un exercice spirituel¹¹⁸. Hadot explique par ailleurs que la conception de la vie que l'on trouve chez Bergson lui a servi de porte d'entrée à une recherche initiée quelques années plus tard au sujet de l'histoire de l'idée de nature (et qui le mènera éventuellement à la rédaction du *Voile d'Isis*). Le point de départ de Pierre Hadot dans cette recherche est le *Bergson* de Jankélévitch¹¹⁹ (que l'on peut désigner comme une introduction inspirée à la pensée du maître). Jankélévitch, que Pierre Hadot a vraisemblablement lu dans le courant des années soixante¹²⁰, fait allusion aux liens qui unissent le vitalisme de Bergson à la pensée de Plotin¹²¹ et il conduit ainsi Hadot à rechercher dans le néoplatonisme les prémices de la philosophie de la nature en Occident. Hadot précise que son intérêt pour ce sujet s'est d'abord traduit par une conférence donnée aux Rencontres Eranos d'Ascona en 1968¹²². Ainsi, si l'influence de Bergson sur Hadot est difficile à cerner avec précision, elle n'en est pas moins certaine et, surtout, elle est survenue très tôt dans son parcours. C'est ce constat qui nous pousse à chercher du côté de Bergson les conceptions herméneutiques dont aurait usé Hadot au moment de faire le récit de sa vie.

La pensée herméneutique de Bergson s'exprime avant tout dans la conférence « L'intuition philosophique » (de 1911), qui apparaît dans le recueil *La Pensée et le mouvant*. Ce recueil est consacré (en un sens très large) aux questions de méthode ; « L'intuition philosophique » aborde la

116. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 29-30.

117. *Ibid.*, p. 201.

118. *Ibid.*, p. 201.

119. *Ibid.*, p. 202.

120. Hadot a vraisemblablement lu la réédition du livre parue en 1959 aux Presses universitaires de France à l'occasion du centenaire de Bergson. L'édition d'origine avait paru plus de vingt ans auparavant chez Alcan dans la collection « Les grands philosophes » (Paris, Librairie Félix Alcan, 1931).

121. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 203. Les références de Jankélévitch à Plotin ne sont pas aussi « fréquentes » que le dit Hadot, mais elles peuvent être suggestives (voir Jankélévitch, Vladimir, *Henri Bergson*, p. 10, 23, 39, 43-44, 166).

122. Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, p. 202.

question de l'interprétation des textes en particulier. Bergson explique d'entrée de jeu dans sa conférence la conception qu'il a de l'interprétation. Il faut, dit-il, se rapprocher autant que possible de « l'intuition » qui est à la source de l'œuvre d'un philosophe du passé si on veut en faire une interprétation adéquate¹²³. On se demande dès lors en quoi consiste cette intuition. Ce qui la caractérise en premier lieu, explique Bergson, c'est sa simplicité : « [E]n ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie¹²⁴ ». Cette caractérisation pose une difficulté : si cette intuition est si simple que le philosophe lui-même n'a pas réussi à la dire — car formuler avec des mots une intuition, c'est bien la faire passer du simple au multiple —, comment l'interprète pourra-t-il la retrouver dans ses œuvres pour ensuite la communiquer à autrui ? Bergson répond à cette difficulté par l'idée d'« image médiatrice ». L'image médiatrice constitue un intermédiaire entre l'intuition du philosophe et les abstractions qui l'expriment. Le caractère proprement « imagé » de l'image médiatrice reste peu déterminé dans la conférence de Bergson¹²⁵. Celui-ci en fournit néanmoins des exemples. Il lui semble notamment qu'est à l'œuvre dans la philosophie de Berkeley l'image d'une « mince pellicule transparente¹²⁶ » entre l'homme et Dieu ; cette pellicule serait rendue opaque par l'action des métaphysiciens, qui la « dépolissent » et l'« épaississent » par l'usage des concepts¹²⁷. La signification de l'image médiatrice se précise encore lorsque Bergson explique ce qu'il appelle sa « puissance de *négation*¹²⁸ ». L'image médiatrice rend le philosophe sensible à l'inadéquation qu'il y a entre une thèse qu'il rencontre chez un auteur donné et son intuition première ; elle le pousse à la déclarer « impossible¹²⁹ ». L'image médiatrice permet ainsi à une pensée de se développer et d'exprimer son originalité¹³⁰. Bergson insiste plus loin sur le fait que l'intuition dont il s'agit est proprement philosophique. On doit distinguer, en effet, pour Bergson (comme on sait) deux modes de perception. On peut se représenter les faits comme étant juxtaposés les uns aux autres, c'est-à-dire de la manière dont ils se présentent dans *l'espace* ; les mêmes faits

123. Bergson, Henri, « L'intuition philosophique », dans *La Pensée et le mouvant*, Paris, Alcan, 1934, p. 119.

124. *Ibid.*, p. 119.

125. Émile Bréhier (que Pierre Hadot a pu lire) avait remarqué, notamment, que l'image médiatrice pouvait bien être communiquée à autrui, mais que d'un certain point de vue elle n'existait que pour le philosophe lui-même et lui était « intérieure » : « [C]'est comme s'il y avait une procession à partir de l'image la plus incommunicable, qui pourrait se monnayer en images communicables » (Bréhier, Émile, « Images plotiniennes, images bergsoniennes », dans *Études bergsoniennes*, vol. 2, Paris, Albin Michel, 1949, p. 127).

126. Bergson, Henri, « L'intuition philosophique », p. 131.

127. *Ibid.*, p. 131.

128. *Ibid.*, p. 120 [l'auteur souligne].

129. *Ibid.*, p. 120.

130. *Ibid.*, p. 121.

peuvent aussi être perçus dans leur pénétration réciproque, c'est-à-dire de la manière dont ils se présentent dans la *durée*. Le premier de ces deux modes de perception est orienté vers le dehors et c'est celui de la science ; le second vise l'intériorité et il est le propre de la philosophie¹³¹. L'effort du philosophe consiste, pour Bergson, à entrer en contact avec le réel par un effort d'introspection pour ensuite donner à connaître sa découverte dans le discours¹³². L'effort de l'interprète consiste, quant à lui, à opérer le mouvement inverse et à retrouver, par une longue fréquentation des textes, l'image médiatrice qui a guidé le philosophe et ainsi à se rapprocher lui-même de cette intuition autant qu'il est en lui. On est en droit de penser que Pierre Hadot a procédé globalement de cette façon lorsqu'il est revenu sur sa propre vie. L'expérience du sentiment océanique peut être décrite comme l'intuition philosophique de Pierre Hadot, qui provoque chez lui un changement de perception. Une certaine image de ce que doit être le rapport de l'homme au monde (celle d'un regard qui plonge dans le ciel étoilé ? d'une simple vague dans un océan sans limites ?) paraît ensuite le guider dans ses recherches, et c'est parce que la mystique chrétienne, puis la mystique néoplatonicienne ne correspondent pas à son aspiration — elles lui paraissent désormais « impossibles » — qu'il les abandonne au profit d'autres voies. La cosmologie qu'il trouve dans les exercices du stoïcisme lui permet enfin de se rapprocher au plus près de son intuition d'origine, et ainsi d'espérer l'exprimer fidèlement. L'itinéraire de Pierre Hadot apparaît ainsi non seulement comme un « itinéraire philosophique », mais comme un « itinéraire spirituel » : ce n'est pas selon la modalité de l'espace qu'il a contemplé le ciel étoilé, mais bien (en philosophe) selon la durée.

La manière dont Hadot raconte sa propre vie dans *La Philosophie comme manière de vivre* paraît bien dépendre de sa lecture de Bergson. L'expérience du sentiment océanique agit visiblement dans les entretiens à la manière d'une « intuition philosophique », qui stimule le développement d'une pensée riche et singulière. On peut retenir ici que, pour nous montrer l'action que la philosophie a exercée sur sa vie, Hadot est amené à nous la présenter sous un certain jour : il éclaire cette dimension de sa trajectoire philosophique qui en fait un itinéraire spirituel. Le récit qu'il nous offre est convaincant. Il ne s'agit pas moins d'un récit partiel : d'autres facettes de sa vie et de son œuvre pourraient encore être éclairées à l'aide d'autres lumières.

Conclusion

Une lecture critique des entretiens de Pierre Hadot — c'est-à-dire de ceux qui ont paru sous le titre *La Philosophie comme manière de vivre*, mais également des autres conversations où il a livré des informations d'ordre autobiographique — permet de discerner deux motifs principaux dans le

131. *Ibid.*, p. 136-138.

132. *Ibid.*, p. 137.

récit qu'il fait de sa vie. Hadot accorde un rôle important à la question de l'interprétation des textes dans sa trajectoire philosophique, tout d'abord, puisqu'il en fait l'élément déclencheur de sa réflexion au sujet de la nature de la philosophie antique. Il trouve ensuite dans l'expérience du sentiment océanique le fil conducteur de son récit : cette expérience apparaît dans *La Philosophie comme manière de vivre* comme le moteur de son intérêt pour la mystique considérée en général et comme cela même qu'il cherche à retrouver plus tard dans les exercices spirituels du stoïcisme. On peut penser que la place occupée par le motif de la « mystique sauvage » dans le récit de Pierre Hadot n'a pas échappé à ses lecteurs les plus assidus et qu'elle explique l'accord tacite que l'on peut trouver entre plusieurs de ses détracteurs et certains de ses plus ardents défenseurs dans la réception de son œuvre. Des commentateurs issus des études néoplatoniciennes semblent avoir vu dans l'attachement de Pierre Hadot pour ce type d'expérience le motif d'un désaveu du plotinisme l'ayant amené à prononcer un déni de la transcendance. Certains des promoteurs actuels de la philosophie comme manière de vivre semblent y voir, quant à eux, l'arrière-fond sur lequel se dessine un agnosticisme métaphysique le conduisant à trouver dans le stoïcisme le moyen d'une contemplation esthétique et cosmologique. On est cependant en droit de se demander si cette concorde au sujet de ce que l'on pourrait appeler le parti-pris immanentiste de Pierre Hadot n'est pas l'écho d'un récit formulé à partir d'une grille d'interprétation à la fois déterminée et inaperçue. C'est ce que suggère la place qu'a eue la pensée de Bergson dans les préludes de la trajectoire philosophique de Pierre Hadot et dans son enquête au sujet de l'histoire de l'idée de nature. On peut considérer en effet que l'expérience du sentiment océanique joue dans le récit autobiographique de Pierre Hadot le rôle d'une intuition philosophique — selon le sens que prend ce terme chez Bergson dans la conférence du même nom — trouvant à s'exprimer à travers des notions telles que la concentration sur l'instant présent et le regard d'en haut. Le récit qu'il nous offre, dès lors, apparaît fécond et néanmoins incomplet. On est d'ailleurs en droit de croire que Pierre Hadot a lui-même perçu cette incomplétude, puisque la question de l'interprétation des textes se surajoute pour ainsi dire à son récit et y donne lieu à une aporie. Cette aporie mérite d'être creusée¹³³. À terme, il y a lieu de penser qu'une telle enquête permettrait de mieux comprendre le rôle que joue chez Hadot la lecture réitérée des textes anciens (comme il se produit notamment

133. Les premiers pas en ce sens ont déjà été faits, d'ailleurs de manière très assurée, par Pierre Force dans "The Teeth of Time : Pierre Hadot on Meaning and Misunderstanding in the History of Ideas", *History and Theory*, vol. 50, n° 1, février 2011, p. 20-40. On verra aussi avec intérêt : Bosch-Veciana, Antoni, « Pierre Hadot, lector de l'antiguitat clàssica : la contemporaneïtat de la vida filosòfica », *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, n° XXI, 2010, p. 7-46 ; Laugier, Sandra, "Pierre Hadot as a Reader of Wittgenstein", *Paragraph*, vol. 34, n° 3, 2011, p. 322-337 ; Malaguti, Ilaria, « Dalla meraviglia all'ammirazione : Memoria e attualità ermeneutica in Pierre Hadot », dans *Gregorianum*, vol. 93, n° 2, 2012, p. 315-331.

avec les traités mystiques de Plotin). Peut-être Hadot nous dit-il quelque chose à ce sujet dans les derniers mots d'une communication consacrée à sa « bibliothèque » (et donc au rapport qu'il a entretenu avec les textes sur la longue durée): « [les livres qui m'ont influencé] m'ont parfois déçu, parce qu'ils disaient, à certains endroits, les choses autrement que je le voulais. Pourtant, dans cette longue fréquentation, *je me suis laissé lentement imprégner aussi par ce qui en eux m'était étranger*, et je ne sais plus maintenant ce qui est à eux et ce qui est à moi¹³⁴ ».

134. Hadot, Pierre, « Émerveillements », dans Hadot, Pierre, *La Philosophie comme éducation des adultes*, Paris, Vrin, 2019, p. 253 [nous soulignons].

Une approche maritainienne de l'éducation et du développement humain

Seydou Soumana

Volume 48, numéro 2, automne 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1085672ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1085672ar>

[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

Soumana, S. (2021). Une approche maritainienne de l'éducation et du développement humain. *Philosophiques*, 48(2), 297–314.
<https://doi.org/10.7202/1085672ar>

Résumé de l'article

Notre analyse pose le problème du rapport entre éducation et développement, et plus précisément, nous nous demandons dans quelle mesure l'éducation peut conduire au développement humain. Il s'agit là d'une question à propos de laquelle les pédagogies traditionnelle et nouvelle sont opposées. Notre objectif, dans ce travail, a consisté à montrer que l'éducation ne peut conduire au développement humain que si elle parvient à prendre en charge les deux dimensions fondamentales de l'homme que sont son individualité et sa personnalité. Pour nous, une éducation capable d'assurer le développement humain serait tout autant celle qui considérerait l'homme dans sa totalité et l'engagerait sur un chemin ininterrompu d'apprentissage.

Une approche maritainienne de l'éducation et du développement humain

SEYDOU SOUMANA

Université de Tahoua

RÉSUMÉ — Notre analyse pose le problème du rapport entre éducation et développement, et plus précisément, nous nous demandons dans quelle mesure l'éducation peut conduire au développement humain. Il s'agit là d'une question à propos de laquelle les pédagogies traditionnelle et nouvelle sont opposées. Notre objectif, dans ce travail, a consisté à montrer que l'éducation ne peut conduire au développement humain que si elle parvient à prendre en charge les deux dimensions fondamentales de l'homme que sont son individualité et sa personnalité. Pour nous, une éducation capable d'assurer le développement humain serait tout autant celle qui considérerait l'homme dans sa totalité et l'engagerait sur un chemin ininterrompu d'apprentissage.

MOTS CLÉS : développement humain, éducation traditionnelle, éducation nouvelle, individualité, personnalité

ABSTRACT — Our analysis raises the problem of the relationship between education and development, and more precisely, to what extent education may lead to human development. This is an issue on which the traditional pedagogy and the new pedagogy are opposed. Our objective in this work consisted in showing that education could only lead to human development if it considers the two fundamental dimensions of man, that is, his individuality and his personality. For us, an education capable of ensuring human development would be, just as much, one which embraces man as a whole and which sets him on an uninterrupted path of learning.

KEYWORDS : human development, traditional education, new education, individuality, personality

Introduction

L'homme ne peut progresser dans son existence humaine que par la médiation de l'éducation, propre à développer des facultés intellectuelles et morales qui lui permettront de mener convenablement sa vie dans son environnement tant naturel que social. Ainsi, pourrions-nous dire que c'est l'éducation qui conduit à l'accomplissement de l'homme en tant que personne, c'est-à-dire que l'éducation guide le développement de la personne pour la rendre meilleure. Ou, comme le fait observer J. Maritain, « le but premier de l'éducation au sens large est d'aider un enfant d'homme à atteindre sa pleine formation d'homme »¹. L'atteinte de sa formation d'homme signifie, pour l'enfant, le développement de son humanité potentielle.

1. Maritain (2012), p. 141.

Nous entendons par développement d'une chose le déploiement de celle-ci, c'est-à-dire l'extension, le dégagement de cette chose de ce qui l'empêche de s'étendre et de la porter ainsi progressivement au stade le plus élevé où sa nature doit la porter. Ce déploiement de la chose peut aller dans un sens que l'aperception humaine juge négatif, mauvais ou dans un sens que la représentation humaine considère comme positif, donc bon. La perception du développement d'une chose est, avant tout, un jugement de valeur. Le sens est tributaire de la représentation que nous nous faisons des deux valeurs fondamentales dont nous usons pour apprécier le déploiement des choses: le Bien et le Mal. Par conséquent, s'interroger sur le concept du développement humain revient à le déterminer en regard de notre représentation de ces valeurs, dont le contenu demeure pourtant incertain. G. O. Fullat dira à ce propos que « nous ignorons qu'est-ce que le bien et le mal, et pourtant nous devons nous construire selon ces deux références »².

Avant de pouvoir juger de ce que l'éducation doit apporter à l'homme, et pour nous permettre de dire si elle a développé ou non son humanité, une certaine compréhension du concept même d'humain s'impose. Ce vocable, d'ordinaire familier, est cependant équivoque. Un premier sens lui fait désigner l'homme en général par opposition au reste du règne naturel. Un second sens en fait une caractéristique particulière à un homme, traduisant l'amour qu'il nourrit à l'égard des autres hommes ou la volonté de respecter leurs droits, soutenue par une certaine philanthropie. Suivant une troisième occurrence, le concept d'humain recèle souvent un souci de spécification. On cherche à signifier qu'il y a quelque chose de propre à l'homme qu'il faut posséder pour avoir droit à l'appartenance à l'espèce humaine. On voit bien que les deux premières occurrences du concept d'humain doivent leur sens à cette troisième apparition du mot qui signifie que l'humain est quelque chose de spécifique et qui particularise l'homme. D'où la question: Quelle est cette chose commune à tous les hommes, qu'aucune autre espèce ne possède et sur laquelle l'éducation agit?

Soulignons que, dans tout le règne vivant, il n'y a que l'homme qui ne se conduise pas selon des règles fixes, immuables. Au contraire, il mène sa vie conformément à ce qu'il convient d'appeler des règles culturelles, de son invention, qu'il lui arrive souvent de modifier, voire de récuser, pour les remplacer par de nouvelles. L'homme est le seul être de la nature qui se gouverne grâce à l'unique secours de son intelligence et de sa volonté. À juste titre, A.-M. Drouin-Hans écrit: « ce que l'homme a de spécifique est d'avoir pu devenir ce qu'il est, sans que cela soit pour autant une nécessité »³. L'homme est la seule espèce créatrice des règles de sa vie parce qu'il incarne un principe lui donnant ce pouvoir d'invention. Et ce qu'on peut qualifier d'humain en l'homme ne peut être que ce principe intérieur d'invention.

2. Fullat (2013), p. 127.

3. Drouin-Hans (1998), p. 37.

Généralement, nous attribuons le terme de conscience à ce principe créateur. Celle-ci donne à l'homme le pouvoir de s'appréhender comme un être libre, dont les pouvoirs transcendent le déterminisme naturel. Ce pouvoir de liberté, aussi pouvoir de créativité, permet à l'homme de déterminer ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire. L'humain en l'homme se révèle ainsi comme une volonté libre qui prend des décisions à la suite de ses propres délibérations. Autrement dit, c'est l'esprit — que nous pouvons désigner par le terme de personnalité —, dont les pouvoirs sont infinis et dont seul l'homme est l'incarnation, qui constitue ce qui donne à l'espèce humaine sa nature humaine. « L'esprit, écrit J. Maritain, est la racine de la personnalité »⁴. L'esprit ou la conscience dont il est question ici ne renvoie pas forcément à la raison conçue comme cet instrument intérieur qui nous donne le pouvoir de saisir les principes universels à la source des choses ou d'élaborer des lois universelles qui accordent les volontés. L'esprit en tant que pouvoir d'invention est un mélange de la raison, des affects, des sentiments, des désirs, etc., et une interaction entre ceux-ci. La personnalité désigne simplement la capacité d'expression et d'agir selon des principes spirituels édictés par la raison ou les sentiments.

La personnalité, considérée comme l'expression de la raison en nous, tend à nous élever à la caractéristique commune à tous les hommes. Celle-ci, qui distingue fondamentalement l'homme du reste de la nature, et que nous appelons la vie de la raison, détermine d'une manière particulière notre conduite. Elle tend à accorder à l'homme le pouvoir de dominer ses instincts et de leur imprimer l'orientation de son choix. Autrement dit, la personnalité désigne, ici, la capacité à s'extraire des déterminismes de l'instinct et à se plier à l'ordre de la raison. Alors, si l'éducation a quelque chose à développer en l'homme, cela doit consister à l'amener à arrimer sa vie aux principes et valeurs que la raison seule aura jugés désirables. Par ailleurs, attendu que la vocation de la raison est la réalisation des règles d'essence universelle, l'éducation doit aussi inculquer des valeurs à portée tout aussi universelle, c'est-à-dire qu'en principe, les valeurs qu'elle professe doivent forcer l'accord de toutes les volontés considérées dans leur élan rationnel. Toute éducation, pour être en mesure de développer l'humain, doit enseigner des valeurs, des règles et des normes que tous les membres de la communauté partagent. L'éducation se résume ainsi au « nous » de la société, à tout ce qui concourt au renforcement de l'accord des volontés raisonnables autour des valeurs. L'éducation, pour tout dire, prépare l'homme à la communauté avec les autres, elle le forme, pour reprendre V. Gaulejac, à toutes les « caractéristiques communes à tous ceux qui sont comme lui »⁵.

Cependant, ne nous trompons pas. L'homme a aussi un univers privé qui n'est pas forcément celui que veut lui imposer la société. Ainsi, nous le

4. Maritain (2012), p. 26.

5. Gaulejac (2002), p. 2.

désignons sous le vocable d'individu, c'est-à-dire un être singulier porteur de souvenirs personnels et d'expériences exceptionnelles liées à son histoire propre. L'homme, vu sous cet angle, refuse d'être arrimé aux aspects universels de la personnalité. Il veut être reconnu comme unique, irréductible à tout autre, possédant des qualités qui n'existent, à l'identique, chez nul autre membre de son espèce. À ce propos, R. Linton affirme que « même dans les sociétés et les cultures les plus étroitement intégrées, il n'y a jamais deux individus rigoureusement semblables »⁶. E. Delassus ajoute dans la foulée que « si l'autre est mon semblable, il n'est pas mon identique »⁷. Si je ne conçois véritablement ma personne que dans l'ouverture à l'autre, à l'universel, je ne possède pas moins mon talent propre, mes capacités personnelles, mon potentiel particulier. Ces qualités que nous pouvons résumer sous le vocable de « je », et qui font que nous sommes différents les uns des autres, nous poussent constamment à revendiquer notre individualité, à affirmer notre différence, à opposer notre opinion.

Cette partie de l'humanité en nous (l'individualité), nous donne le sentiment d'être véritablement nous-mêmes, le sentiment de ne pas être dilués dans le « nous » anonyme de la société. Par conséquent, afin d'éviter de détruire ce que nous ressentons intimement comme nous définissant, nous en appelons à une éducation qui ne nous forcerait pas, dans tous les cas, à nous arrimer aux vues générales auxquelles invite impérativement la personnalité. L'éducation dont nous avons besoin est celle qui respecte nos particularités et nos différences qui nous constituent, selon notre sentiment. Mais insistons là-dessus. Si l'éducation doit réserver un traitement particulier à notre individualité, il ne s'agit pas pour autant d'en faire un pendant de notre humanité en deçà de la personnalité. Dans ses activités, l'éducation doit trouver un mécanisme qui favoriserait le déploiement et l'épanouissement optimal, et au même degré que la personnalité, de tout ce qui, dans l'individu, peut, selon le mot de V. Gaulejac, « le distinguer de tous ses semblables »⁸.

Il apparaît ainsi que la problématique du développement humain nous met sur deux sentiers : celui de l'individualité, de l'épanouissement des tendances que je porte en moi, en raison de ma propre sensibilité, et celui du développement de la personnalité qui consiste dans le déploiement des potentialités rationnelles que j'incarne en raison de mon appartenance à la communauté de pensée de l'espèce humaine. À ce propos, J. Maritain écrit : « je peux me développer dans le sens de la personnalité, autrement dit dans le sens de la maîtrise et de l'indépendance propre à l'esprit par lequel je subsiste. Ou je peux me développer dans le sens de l'individualité, autrement dit

6. Linton (1945), p. 53.

7. Delassus (2013), p. 21.

8. Gaulejac (2002), p. 2.

dans le sens de l'abandon aux tendances qui sont présentes en moi en raison de la matière et de l'hérédité »⁹.

À partir de ces deux voies possibles de déploiement de l'humain, il est judicieux de dire que parler du développement humain impose tout autant de mettre l'accent sur la personnalité que sur l'individualité. Le problème est alors de savoir de quelle manière l'éducation pourrait conduire à un véritable développement humain. Notre objectif sera de montrer que c'est seulement lorsque l'éducation parviendra à cultiver de manière concomitante et harmonieuse les deux entités fondamentales de l'homme que sont son individualité et sa personnalité qu'elle pourra véritablement conduire au développement de l'humain. Suivant l'objectif annoncé, nous organiserons notre réflexion en trois points. Nous verrons dans un premier temps comment s'y prend l'éducation dite traditionnelle. Dans un second temps, nous verrons la compréhension que l'éducation dite nouvelle a du développement humain. Et, enfin, en troisième lieu, nous essaierons de concevoir l'éducation comme plus holistique et donc capable de porter de manière concomitante et harmonieuse toutes les dimensions humaines à leur plein développement.

1. Le développement humain du point de vue de l'éducation traditionnelle

Historiquement, l'homme était toujours envisagé — et se percevait lui-même — comme membre de la communauté. Dans la Grèce antique, on était grec ou barbare, la figure de l'individualité étant perçue, par conséquent, comme un signe de perte de la personne. Aujourd'hui encore, dans les campagnes africaines, pour espérer avoir les voix des populations aux élections, les candidats ont souvent besoin d'avoir l'accord du chef de famille. Chaque membre se reconnaissant à travers lui, ses orientations sont déterminantes pour le vote. Pour cela, nous donnons volontiers raison à E. Delassus quand il affirme que « l'homme ne s'est pas toujours perçu comme individu, la notion d'individu est même une invention récente, propre à l'époque moderne »¹⁰. Aussi, si dans une société où l'homme n'est pensé qu'en tant que membre du groupe, tout instinct qui tendrait à l'affirmation de l'individualité ne pourrait être interprété que comme des prémices de déchéance de l'humanité, l'éducation ne pourrait avoir pour finalité que de combattre cet instinct et de favoriser l'intégration sociale.

Voilà pourquoi l'éducation traditionnelle se fonde sur l'idée que l'homme est formé de deux entités : l'une qui correspond véritablement à sa nature et que nous désignons sous le nom de personnalité et l'autre qui est de nature à entraver sa personnalité et qu'il faut combattre à tout prix. Celle-ci, nous lui faisons porter le nom d'individualité. L'individualité a sa racine première dans la nature matérielle et fait pencher l'homme vers l'animalité. Aussi, considéré de ce point de vue, l'homme est sous l'emprise du

9. Maritain (2012), p. 54.

10. Delassus (2013), p. 6.

principe de plaisir, il est soumis à la loi de la mécanique. Ou pour parler comme E. Kant, « la nature sensible des êtres raisonnables en général est l'existence de ces êtres sous des lois empiriquement conditionnées »¹¹. La nature sensible de l'homme tend à l'éloigner constamment de ce qui fait véritablement son humanité en l'entraînant sur le sentier du déterminisme psychologique. Le poids de cette force, perçue par la tradition comme décadente, est tel que, sans contrainte, l'homme ne pourrait pas lui résister et se protéger de ses effets déshumanisants.

Le deuxième pôle constitutif de l'homme, c'est sa personnalité qui le prépare à son humanité véritable. La personnalité est une forme intérieure qui tend à élever l'homme au niveau de la culture intellectuelle et morale. La personnalité met l'homme sur la pente de l'humanité en le débarrassant et en l'éloignant de son individualité au profit des lois de la liberté, des lois indépendantes du déterminisme psychologique. La nature suprasensible des êtres humains, observe E. Kant, est « leur existence d'après des lois indépendantes de toute condition empirique »¹². Mais cette disposition, contrairement à celle qui anime l'individualité, est faible et fragile. Laissée à elle-même, dans un combat avec l'individualité, elle fera certainement naufrage. Par conséquent, l'éducation doit commencer par protéger l'être fragile qu'est la personne de l'individu et de sa hargne de bête. L'éducation doit commencer chez les enfants, à la manière kantienne, par « chercher à empêcher que ce qu'il y a d'animal en eux n'étouffe ce qu'il y a d'humain »¹³.

C'est pourquoi les partisans des méthodes traditionnelles d'éducation n'hésitent pas à envisager les châtiments corporels comme un remède pédagogique pour sauver la personne en l'enfant. D'où le slogan bien connu de cette tradition pédagogique, selon J. Maritain, « Mort à l'individu: Et vive la personne! »¹⁴ O. Reboul aussi insiste sur cette apologie par les anciens de la force dans l'éducation et rapporte comme témoignage cette sentence des scribes égyptiens selon laquelle « l'oreille de l'élève, c'est son dos. Il écoute quand on le bat »¹⁵.

Ainsi donc, pour l'éducation traditionnelle, éduquer, c'est avant tout délivrer la personne et fonder son hégémonie en destituant l'individu de ses prétentions à la domination. L'authentique développement humain ne se réalise pas dans la poursuite des fins primitives et inorganisées de l'individu sauvage en l'homme. Il se produit plutôt dans l'élévation de la personne à ses capacités maximales et dans la réduction de l'individu à sa plus simple expression à défaut de pouvoir le démolir complètement. Aussi, les capacités sur lesquelles l'éducation doit statuer sont les dispositions intellectuelles et

11. Kant (1989), p. 43.

12. *Ibid.*, p. 43.

13. Kant (1803), p. 13.

14. Maritain (2012), p. 55.

15. Reboul (2012), p. 84.

morales. La formation de la capacité intellectuelle passe par l'apprentissage des savoirs et techniques accumulés par les générations successives. Ou comme le dit O. Reboul, « l'enfant doit assimiler en quelques années ce que l'humanité a mis des millénaires à découvrir »¹⁶.

L'appropriation de la plus grande et de la meilleure part possible du patrimoine humain, c'est-à-dire l'apprentissage de ces savoirs que l'humanité a mis des siècles à constituer et à accumuler, a pour finalité de produire chez l'homme l'aptitude en général d'atteindre des fins qui lui plaisent. La culture, en développant l'habileté de l'homme, le rend plus apte à réaliser une foule toujours plus grande d'activités de son choix. La culture des facultés intellectuelles, nous dit E. Kant, « ce n'est pas qu'elle apprenne quelque chose de particulier à l'élève, mais elle fortifie les facultés de son esprit »¹⁷. L'acquisition des connaissances rend plus apte à la réflexion et à l'invention. C'est elle qui est à la source de tous les développements matériels et économiques que l'humanité a connus et qui contribuent incontestablement à rendre la vie de l'homme plus agréable. C'est elle également qui lui permettra de continuer à progresser. En un mot, l'habileté que la formation des facultés intellectuelles permet de développer aide l'homme, dans une situation donnée, à se poser les bonnes questions, à trouver plus facilement les solutions qui siéent et à les mettre en application.

Quant à la formation morale, elle porte sur l'enseignement des règles et des valeurs qui permettent de mener, du point de vue personnel, une vie individuelle plus saine et, du point de vue collectif, une plus grande sociabilité en communauté. Grâce à l'enseignement de ces règles et valeurs, l'enfant parvient à adhérer au sens de la vie auquel les adultes veulent qu'il adhère. Ainsi, l'éducation morale, du point de vue individuel, vise à former des hommes vertueux, qui respectent les droits de l'homme et la dignité humaine simplement parce que leur conscience le leur demande. À ce sujet, écrit E. Roehrich, l'éducation morale n'aura donné ses fruits que « si l'enfant devient à l'âge mûr un homme de caractère qui saura et qui voudra remplir son devoir »¹⁸. Humaniser l'homme revient, en un mot, à le rendre capable d'être un être moral.

Quant à l'éducation morale, du point de vue collectif, elle vise à former des citoyens. Les droits et devoirs de ceux-ci sont clairement définis par les lois de la République. Aussi une contrainte extérieure veille-t-elle à ce que chacun les respecte. Cependant, le citoyen de l'État dont la formation morale, du point de vue social, est réussie ne se contente pas d'obéir aux lois par simple crainte des sanctions, mais il le fait par devoir, par amour de son pays. Il le fait parce qu'il sait qu'il s'agit là d'une chose bonne. Par conséquent, il n'obéit pas mécaniquement aux règles sociales. Celui qui vit confor-

16. *Ibid.*, p. 54.

17. Kant (1803), p. 42.

18. Roehrich (1910), p. 24.

mément à la conscience citoyenne est capable de savoir ce que les lois ont de juste ou d'efficace et qu'il faut défendre et respecter. Il est également capable de comprendre et de combattre ce qu'elles ont d'injuste et de contraire à la promotion humaine. C'est dire qu'en tant que membre de la société, un homme bien formé à la conscience citoyenne se sait à la fois sujet et législateur. Il est sujet, parce qu'il obéit aux lois de la société sans lesquelles celle-ci périrait et lui-même avec elle. Il est législateur en ce sens qu'il participe à la recherche et à l'application des meilleures règles possibles pour la société.

Le vrai citoyen ne l'est pas seulement par son statut juridique, il l'est aussi par sa conscience et son comportement. Il est de la classe de ceux que G. Avanzini et A. Mougnotte appellent des « citoyens actifs »¹⁹. L'homme dont l'éducation a permis de s'élever à la citoyenneté active est ainsi un bon sujet, respectueux des règles et des valeurs de la société. Il est également un militant convaincu qui lutte pour l'évolution positive de ces règles et valeurs. Pour l'éducation traditionnelle, le développement humain est essentiellement celui des facultés intellectuelles et morales de l'homme. Aussi, le développement optimal de ces facultés conduirait les hommes à vivre dans des sociétés plus justes, plus éthiques et où les conditions de vie matérielle sont meilleures. Seuls les citoyens de telles sociétés sont des sujets véritablement autonomes, et on peut dire d'eux qu'ils sont développés humainement.

2. Le développement humain du point de vue l'éducation nouvelle

Nous pouvons regrouper sous le vocable de l'école nouvelle tous ces courants pédagogiques, souvent différents, voire opposés dans leurs positions, mais complémentaires et qui nourrissent tous la volonté commune de mieux connaître, comprendre la pratique éducative et contribuer à la rendre à la fois efficace et efficiente. Ces courants sont dits nouveaux d'abord d'un point de vue historique par rapport à la méthode traditionnelle parce qu'ils sont le produit de la modernité. G. Mialaret affirme qu'« on oppose les méthodes “nouvelles” aux méthodes “traditionnelles” comme deux ensembles très généraux qui correspondent à deux moments de l'histoire de l'éducation »²⁰. Ces courants pédagogiques sont également dits nouveaux sur le plan épistémologique parce qu'ils appréhendent l'éducation sous un paradigme nouveau. Nés avec la découverte de l'individu comme réalité humaine, ces nouveaux courants pédagogiques signent leur différence d'avec la tradition en accordant à l'individu un statut particulier. Même s'il est incontestable que l'homme est un être collectif, l'école nouvelle soutient également l'incontestable autonomie dont il est le sujet, son irréductibilité à la société et son désaccord souvent justifié avec la volonté de celle-ci de lui imposer certaines choses. Par conséquent, cette nouvelle dimension de la réalité

19. Avanzini et Mougnotte (2012), p. 92.

20. Mialaret (2011), p. 76.

humaine qu'est l'individu doit être convenablement prise en charge par l'éducation.

Dès lors, la méthode éducative moderne affirme clairement sa différence d'avec l'éducation traditionnelle, et ce, tant dans son anthropologie que dans son axiologie et sa méthodologie. Du point de vue anthropologique, l'éducation traditionnelle conçoit que, en vertu du poids de son individualité, l'enfant est réfractaire à l'acquisition des connaissances et valeurs que la société veut lui inculquer. Du point de vue axiologique, l'éducation traditionnelle envisage que l'école doit transmettre des savoirs, des savoir-faire et des valeurs que l'humanité a jusque-là accumulés. Du point de vue méthodologique, vu la nature rétive et rebelle de l'enfant à l'égard de l'éducation, ce courant pédagogique s'imagine qu'il faut recourir à la contrainte. L'éducation nouvelle trouve cette démarche traditionnelle assimilable au dressage. À trop se fixer sur cette vision limitative de l'éducation, remarquent G. Avanzini et A. Mougnotte, l'éducation traditionnelle est amenée « à substituer à l'éducation son exact contraire, c'est-à-dire le dressage »²¹.

Du point de vue méthodologique et anthropologique, d'après l'éducation nouvelle, le nœud de l'échec de l'éducation traditionnelle est connu. Il s'agit de son incapacité à mettre l'apprenant au centre de l'apprentissage. Aussi, incapable de se rendre compte de sa déficience intrinsèque, l'éducation traditionnelle accuse-t-elle la nature réfractaire de l'apprenant devant l'éducation. Pour cette raison, ce courant pédagogique pense que c'est par la coercition, par la contrainte, tant du point de vue du savoir à apprendre que de la discipline dans l'apprentissage exercée sur l'apprenant, que l'éducation parviendra à combler l'écart entre ses finalités et les chances de les atteindre, ce qui est un « pis-aller ». Au lieu d'aider l'enfant à découvrir et à développer sa vraie nature, elle favorise plutôt l'émergence d'une nature tronquée, défigurée, hypocrite. En effet, pour faire simplement plaisir aux adultes, pour tromper la vigilance de ses geôliers, souvent l'enfant n'hésite pas à arborer un masque à la place du consentement ; il fait semblant d'être d'accord pour éviter la réprimande des adultes. À ce propos, écrit O. Reboul, « la discipline imposée masque une indiscipline profonde, qui se remarque tant dans les rêveries malsaines que dans les jeux violents »²². Dans la contrainte, ce ne sont pas les vraies motivations de l'enfant qui expliquent sa réussite, mais plutôt le souci du conformisme. Et pendant ce temps, derrière le masque hypocrite que l'enfant révèle aux adultes, les instincts les plus bas ont tout le loisir de s'emparer de sa personnalité. Donc, au lieu de développer l'humain chez l'enfant, le procédé traditionnel finit par conduire à tout son contraire : il réveille et fortifie la bête en lui. Au lieu de former des citoyens dociles et responsables, il finit par produire des rebelles et des agresseurs. Faisant écho à la pensée de Maria Montessori, G. Avanzini et A. Mougnotte écrivent :

21. Avanzini et Mougnotte (2012), p. 87.

22. Reboul (2012), p. 54.

Les conflits internationaux, la haine, la guerre, la discorde, l'injustice et la violence procéderaient de ce que l'éducation répressive a d'emblée introduit le désordre dans l'âme de l'élève : pour avoir méprisé sa nature, on l'a perturbé d'une manière qui, loin d'induire seulement le style de ses relations privées, affecte simultanément des attitudes et ses conduites publiques, au point de le rendre créateur de conflits.²³

L'autoritarisme et le didactisme de l'éducation traditionnelle ne remplissent pas les conditions qui permettent à l'homme de parvenir à la culture, à la formation authentique de sa personnalité. Pour tout dire, le bâton ne peut pas se révéler un bon instrument d'éducation. Le fait de vouloir transmettre des connaissances sans mettre au centre la force, l'habilité, la liberté des facultés mentales de l'apprenant ne peut pas non plus constituer une bonne éducation. Le bâton et le savoir imposé ont ce défaut commun de méconnaître la liberté de l'apprenant et de pervertir, par leur action, la nature même de l'activité éducative. En effet, pour pouvoir donner à l'éducation sa signification humaine et espérer ainsi atteindre ses nobles objectifs, il faut changer de perspective, il faut revoir l'axiologie traditionnelle qui consiste à transmettre des savoirs, des savoir-faire et des valeurs que l'humanité a jusque-là accumulés. Désormais, au lieu que l'adulte soit au centre de l'apprentissage, au lieu de voir celui-ci déterminer les savoirs à apprendre et les méthodes d'apprentissage, il faut que ce rôle soit concédé à l'apprenant, à l'enfant. C'est seulement en créant les conditions de mise en œuvre effective de la liberté de l'enfant, en parvenant à faire participer volontairement l'apprenant à l'œuvre éducative, et, selon le mot de O. Reboul, en trouvant « l'intéressant, qui suscite de lui-même l'effort en profondeur et la joie véritable »²⁴ chez l'apprenant, que l'éducation pourrait atteindre sa personnalité et la développer positivement.

Aussi, cette mise en œuvre de la liberté de l'enfant ne doit pas être une simple idée exaltée ; il s'agit de faire en sorte que l'enfant soit orienté tôt dans l'apprentissage de l'autogouvernement (« *self-government* »). Il faut, dans ce cas, cesser de penser le savoir comme une « accumulation de matériaux dans un sac »²⁵, mais le voir comme le fruit de l'exercice des forces vitales de l'esprit. Le savoir n'est pas donné, il est construit, il n'est pas le résultat d'un simple enseignement, mais celui d'un esprit qui, par ses efforts propres, pénètre et spiritualise les choses. Tout vrai savoir suppose l'engagement et la force intérieure de l'apprenant. Par conséquent, selon le mot de G. Avanzini et A. Mougnotte, il convient de « substituer aux régimes coercitifs, dont le “dressage” facilite la propagation, des structures qui comportent participation et responsabilité »²⁶. Même dans le cas où il est

23. Avanzini et Mougnotte (2012), p. 88.

24. Reboul (2012), p. 54.

25. Maritain (2012), p. 73.

26. Avanzini et Mougnotte (2012), p. 87.

nécessaire de transmettre des savoirs constitués, il convient de toujours faire en sorte que les apprenants participent à la reconstitution de ce savoir. O. Reboul demande, par exemple, qu'on leur apprenne « l'autonomie en étant autonomes, la coopération en coopérant, la démocratie en la pratiquant »²⁷.

Ainsi, pour pouvoir porter la culture morale et intellectuelle de l'enfant à son point le plus élevé, pour parvenir à faire de l'enfant un citoyen véritablement libre, pour pouvoir élever avec une certaine assurance l'aptitude de l'éduqué à vivre selon un mode véritablement autonome, véritablement humain, il faut le soumettre à un mode d'éducation qui laisserait s'exprimer librement son individualité, sa propension puérile au jeu. À ce propos, Socrate disait à Glaucon : « n'use pas de violence dans l'éducation des enfants, mais fais en sorte qu'ils s'instruisent en jouant : tu pourras par-là mieux discerner les dispositions naturelles de chacun »²⁸. L'éducation capable de porter l'enfant au développement de son humanité est celle capable de se fonder sur les centres d'intérêt de l'apprenant, de fonctionner sur la base des programmes et méthodes scolaires à la demande même de l'apprenant, celle qui met l'enfant dans la disposition de façonner lui-même son milieu. Éduquer, c'est se fonder sur les expériences et les intérêts de l'enfant, c'est refuser d'imposer à l'apprenant des solutions à des problèmes qui ne sont pas ceux qu'il se pose lui-même.

À rebours de la méthode traditionnelle, qui impose contenu et méthode, O. Reboul écrit qu'« au lieu de contraindre, il faut d'abord découvrir “la demande”, “la motivation”, “le désir” de ceux que l'on éduque »²⁹. Le développement de l'humain ne demande pas qu'on soit formé selon un modèle préconçu par de tierces personnes ni qu'il soit imposé à la conduite individuelle des règles coercitives fabriquées par la société. Éduquer, c'est ajuster l'école aux besoins, aux intérêts et aux goûts propres de l'enfant afin de le libérer des entraves psychologiques et sociales qui empêchent son génie singulier de s'accomplir ; c'est aider l'apprenant à lever les obstacles, tant intérieurs qu'extérieurs, qui étouffent la libre activité de son génie. En d'autres termes, développer l'humain au moyen de l'éducation revient à parvenir à se fonder sur les forces propres de l'apprenant et à délivrer ainsi son sens de l'initiative pour en faire « un sujet qui sait de lui-même s'orienter vers les contenus dont il a besoin et les manier — qui sait apprendre, en un mot »³⁰.

La personnalité ne réside pas dans la passivité et la soumission (ou la révolte) du sujet auxquelles l'école traditionnelle finit par conduire. Elle réside plutôt dans la créativité qui, selon O. Reboul, « ne demande qu'à s'exprimer et qui, entravée, explosera sous des formes aberrantes ou creuses,

27. Reboul (2012), p. 75.

28. Platon (2003), p. 276.

29. Reboul (2012), p. 54.

30. Blais, Gauchet et Ottavi (2013), p.42.

comme le vandalisme, l'agression »³¹. Pour tout dire, avec l'éducation nouvelle, on estime que c'est seulement dans le silence des grands principes rationnels dont l'éducation traditionnelle se fait l'apôtre et sous le langage ésotérique de l'individualité exprimant les besoins et les intérêts profonds des enfants qu'il faut chercher les sources du développement humain. Reprenant une idée de Montessori, G. Avanzini et A. Mougnotte formulent ainsi le tracé de la voie que doit emprunter le pédagogue: « Ne partons pas, disent-ils, d'idées préétablies sur la psychologie infantine, mais employons une méthode qui nous permette de libérer l'enfant, afin de pouvoir découvrir sa véritable psychologie, grâce à l'observation de ses manifestations spontanées »³².

Éduquer et développer l'humain, c'est parvenir à déchiffrer le langage de l'individualité qui enveloppe le secret profond de la personnalité, c'est pouvoir pénétrer le fond le plus intime des désirs de l'enfant afin de libérer ses potentialités. En d'autres termes, pour l'éducation nouvelle, le développement de l'humain correspond au stade où l'individu accédant à son intériorité parvient à libérer ses authentiques désirs que les différentes censures imposées par les adultes gardaient emprisonnés. Cette libération des désirs intimes serait synonyme de la libération des forces créatrices de l'individu afin qu'il devienne lui-même, qu'il soit en accord avec sa nature propre. Selon les termes de E. Roehrich, « l'éducation ne se mêle pas de faire qu'un être donné devienne autre chose qu'il n'était »³³. Éduquer et développer l'humain ne signifient jamais dénaturer l'individu, jamais encastrier l'être de l'enfant dans des valeurs à l'élaboration desquelles il ne participe pas. Éduquer véritablement, c'est toujours cultiver les aptitudes de l'apprenant conformément à sa nature et dans le but qu'il adhère, à terme, par simple conviction, aux valeurs dont le projet éducatif est porteur.

3. Le véritable développement humain par l'éducation

Il convient de commencer par dire que l'homme, dans les faits, est avant tout une totalité. L'homme n'est pas deux entités différentes et opposées. Son individualité et sa personnalité sont deux aspects, certes différents, mais, en fait, parties d'un même tout. L'individualité sans la personnalité est une fiction. Elle ne peut pas subsister. À l'inverse, sans l'individualité, la personnalité n'est pas non plus envisageable. L'homme est un univers secret, privé, que les autres ne peuvent atteindre. Mais il est aussi un être universel, un lieu où il communique et communie avec les autres. Ainsi donc, penser véritablement l'homme, c'est le penser en tant qu'individu, c'est-à-dire en tant que particulier, en tant qu'un être avec ses différences, ses préférences, ses aptitudes propres. Il faut également le penser comme un tout universel, c'est-à-

31. Reboul (2012), p. 56.

32. Avanzini et Mougnotte (2012), p. 28.

33. Roehrich (1910), p. 78.

dire, comme le dit E. Delassus, « ce que je possède en commun avec lui et qu'il possède en commun avec moi, ce que nous partageons tous les uns avec les autres »³⁴. Penser l'homme dans des termes universels, c'est le penser selon ce qu'il partage avec les autres, ce qui fait qu'il est en communauté avec les autres. C'est donc dans l'unité de ces deux entités que réside l'être humain et non dans leur séparation. À ce propos, J. Maritain souligne que « le même homme tout entier est à la fois individu et personne »³⁵.

Certes, les manifestations de chacune de ces entités nous donnent souvent l'impression qu'elles empruntent des directions opposées. La personnalité est influencée par des phénomènes qui tendent à la rendre indépendante face à des causes déterminantes du monde sensible. Dans ses œuvres, elle est engagée dans la recherche de la connaissance des principes premiers de toutes choses, — les traits constitutifs de ce que les choses sont — et à agir sur eux de manière à pouvoir mettre le monde à sa main. Aussi, dans son rapport à elle-même ainsi que dans son rapport aux autres, la personnalité scrute et se conduit selon des valeurs qui la rendent totalement étrangère au monde sensible. La personne, en un mot, se conduit toujours en tant que sujet capable d'agir en vertu de la raison. La personne est, dit V. Delbos, « radicalement distincte de tout ce qui, sous le nom de besoins et d'inclinations, constitue notre simple individualité »³⁶. La personne humaine est l'identification avec l'universel, elle est l'aspiration de la nature intellectuelle à pénétrer les principes suprêmes et universels qui permettent l'intellection de ce qu'est l'être. À l'opposé de la personne, nous concevons l'individualité comme notre appartenance et notre attachement au monde sensible. Pour cela, nous sommes complètement tournés vers notre intériorité égoïste. Nous sommes attirés (et souvent subjugués) par le cours incontrôlé de nos désirs ou de nos passions. Aussi, dans son expansion, l'individu mène un combat contre la personnalité, non pas pour l'anéantir, mais pour mettre ses potentialités à son service. Il cherche à assujettir la raison au principe de plaisir, sa sève nourricière.

Voilà deux visions distinctes de l'homme qui constituent le point nodal de deux visions différentes de l'éducation : traditionnelle et nouvelle. La première insiste sur la personne, la seconde, sur l'individu. Mais, afin de se faire une meilleure idée des arguments de ces deux pôles pédagogiques, tentons de donner une définition de l'éducation. Nous l'avons déjà souligné, elle constitue la condition d'humanisation de l'homme. Par humanisation, il faut entendre par-là la capacité de contrôler ses impulsions et ses actions à partir de règles qui ne sont pas imposées par la nature ou dictées (dans tous les cas) par les autres. Dans le premier cas, l'humain s'oppose à la nature comme la liberté au déterminisme. Dans le second cas, l'humain renvoie à

34. Delassus (2013), p. 20.

35. Maritain (2012), p. 54.

36. Delbos (1905), p. 374.

une pensée autonome par opposition au sens commun ou au pouvoir de se gouverner sans être sous la tutelle d'un autre.

L'humanisation équivaut alors à ce que nous avons appelé le « *self-government* », c'est-à-dire le pouvoir de penser par soi-même les règles et de conduire aussi bien sa vie intérieure que ses actions extérieures. Le « *self-government* » correspond ici à une conciliation entre le « soi » et l'« universel », entre la personnalité qui pense l'universel (les règles) et l'individu qui donne librement son consentement. Considérée sous cet angle, l'éducation comme condition de développement humain consisterait en la culture des dispositions naturelles de l'enfant afin qu'il parvienne à se gouverner lui-même, à prendre son indépendance relative par rapport à la nature et aux autres personnes. L'enfant parvenu à l'humanité saura considérer lui-même des savoirs et des règles universelles et y adapter volontairement son comportement; il saura concevoir et user de ses propres connaissances et autres talents pour survivre dans la nature et se conduire en société.

Maintenant, commençons par imaginer une éducation fondée sur l'individualité, sur l'ego, sur l'intériorité. Ce serait négliger le rationnel pour n'accorder de l'importance qu'au sensible; ce serait se préoccuper exclusivement de l'expérience et de l'intérêt personnel. Dans ce cas, l'animal en l'homme finirait par étouffer en lui ce qu'il y a d'humain, c'est-à-dire cette capacité de libération aussi bien du déterminisme psychologique que de celui du monde extérieur. L'homme vivrait plutôt, pieds et poings liés, sous l'influence croisée des déterminismes intérieur et extérieur. C'est dire qu'à miser uniquement sur la promotion de l'individu pour former l'homme, au lieu de le porter à son accomplissement, on le pousserait à la régression, à la déchéance de son humanité. L'universalité, les valeurs sociales, les vertus éthiques auxquelles appelle la dignité humaine seraient sacrifiées sur l'autel des passions et autres tendances peu nobles. Autrement dit, ce serait courir le risque de ne pas pouvoir atteindre « la liberté d'expansion et d'autonomie à laquelle la personne aspire »³⁷. À trop mettre l'accent sur l'individu, à trop réduire celui-ci à ses particularités, à ses différences, la capacité de l'homme à se détacher de son intimité pour penser l'universel serait anéantie, sinon fortement affaiblie, ce qui rendrait aléatoire le vivre-ensemble. L'égoïsme ou l'individualisme primant sur l'esprit du partage, de la solidarité, de l'amour du prochain, la société courrait le risque d'être réduite à des agrégats d'individus isolés.

Imaginons ensuite une pédagogie qui aurait seulement pour objectif le développement de la personne et qui, par conséquent, ne se soucierait pas assez de l'individualité. Nous aurions peut-être des esprits droits qui pensent les choses avec une précision mathématique. Aussi, peut-être, les droits et devoirs seraient respectés sans qu'on ait besoin d'y obliger les hommes. Seulement, ils vivraient dans un univers exsangue, désincarné, sans goût.

37. Maritain (2012), p. 55.

L'homme qui adhérerait à ces principes généraux serait incapable de ressentir la joie et le plaisir qu'une telle décision devrait entraîner. L'homme de ce monde serait, selon le mot de J. Maritain, « celui de l'homme conventionnel ou de la conscience confectionnée en série et estampillée »³⁸. L'homme conventionnel serait celui en qui mourrait une dimension essentielle de l'humain : l'amour, la bienfaisance, la communion des cœurs et des esprits. Comme dans le cas d'une société fortement individualisée, celle ancrée sur la personnalité, sur l'universel, se réduirait à une somme d'individus grégaires liés extérieurement, mais intérieurement se repoussant les uns les autres. Dans ces conditions, on donnerait toutes les connaissances du monde à un enfant, il les vivrait comme si elles lui étaient extérieures, c'est-à-dire comme non chevillées à son être véritable.

Nous voyons bien qu'une éducation fondée sur la séparation des deux aspects fondamentaux de l'homme ne permet pas d'assurer le développement humain, c'est-à-dire de porter véritablement l'homme à son accomplissement, à son autonomisation. Dans ce cas, la seule éducation capable d'assurer cet objectif, c'est celle qui fait appel, tout à la fois, à la liberté, aux besoins, aux motivations personnelles de l'apprenant et aux forces rationnelles qui structurent sa personnalité ; c'est une éducation capable de « la mise en relation entre le potentiel unique d'un sujet et son ouverture à l'universel »³⁹. L'appel aux forces affectives de l'enfant aura pour effet de raviver en lui le désir d'apprendre ce dont il a réellement besoin. Il s'y adonnerait de bon gré parce que le but pour lequel il travaille ne lui est pas imposé de l'extérieur ; c'est le sien, l'expression de lui-même. Par conséquent, ses chances de voir sa créativité accrue et ses projets réussir sont bien plus grandes. L'appel à la personnalité, aux forces intellectuelles de l'étudiant permet d'encadrer, d'orienter les besoins pour empêcher que leur expression ne subjugue l'homme. Il s'agit surtout de combattre ce qu'il y a de nuisible en eux afin de préserver et de cultiver ce qu'ils ont de nécessaire pour la construction et le développement de la personne.

Éduquer, c'est ainsi sacrifier ce que nos tendances immédiates ont de superflu afin que surgisse et se développe ce qu'elles ont de meilleur. Autrement dit, la véritable éducation est celle qui permet que l'individualité s'exprime, que ses sollicitations parviennent à la conscience et qu'elles soient traitées sur un pied d'égalité avec celles de la personnalité. Cependant, cette liberté donnée aux impulsions provenant de la spontanéité de chacun doit s'accompagner d'efforts visant à rendre la personnalité capable de réguler cet élan, dans des formes raisonnables. C'est pourquoi, écrit J. Maritain, toute éducation consiste à enseigner et à éclairer « de telle sorte que dans l'intimité des activités de l'homme, le poids des tendances égoïstes diminue, et que grandisse au contraire celui des aspirations propres à la personnalité

38. *Ibid.*, p. 56.

39. Avanzini et Mougniotte (2012), p. 122.

et à sa générosité spirituelle»⁴⁰. C'est dire que l'humain n'est pas uniquement dans la spontanéité et l'évolution de l'individualité. Il n'est pas non plus uniquement dans la rationalité et l'accomplissement de la personnalité. L'humain et son développement doivent être pensés dans l'interaction et l'élaboration concomitante des deux composantes principales de l'homme que sont l'individualité et la personnalité.

Aussi, pour pouvoir élever de façon concomitante l'individu et la personnalité, il faut trouver le juste milieu qui permet ce qu'E. Kant⁴¹ appelle la conciliation de la contrainte et de la liberté. En effet, pour pouvoir éduquer, il faut nécessairement une certaine contrainte négative par laquelle, pour paraphraser A-M. Drouin-Hans⁴², est bridée la partie débridée de la nature de l'enfant et une contrainte positive par laquelle un certain savoir lui est transmis. Cependant, à cette double contrainte doit correspondre une certaine liberté de l'enfant, aussi bien dans l'apprentissage des savoirs que dans la discipline. « Liberté et bonheur », écrit A-M. Drouin-Hans, « doivent être présents pendant l'activité même d'apprentissage, et non simplement comme un résultat d'un processus où on a vécu sa souffrance ou son ennui »⁴³. Une éducation capable de développer l'humain est, en fin de compte, celle qui a su trouver le moyen de conserver chez l'enfant son esprit actif, libre, créatif tout en le disposant à apprendre et à comprendre. Par son individualité libre, il ressent intérieurement la joie d'être soi-même l'auteur de la contrainte subie et du savoir construit et accumulé. Par sa personnalité, il accède à la connaissance et à l'intériorisation des liens logiques qui régissent les rapports des choses entre elles ou qui régulent la vie en société.

Nous voyons bien, à partir de là, que l'individualité et la personnalité doivent être sauvées en même temps, protégées et cultivées par l'éducation pour amener l'humanité à son développement véritable. Autrement dit, la mort ou la négligence d'une de ces deux entités de la réalité humaine conduit *ipso facto* à la mort ou à la déperdition de l'autre. Il ressort, par conséquent, que le développement humain ne se conçoit véritablement que dans le dynamisme impulsé par l'action et la réaction de l'une sur l'autre de ces deux composantes de l'homme. Par conséquent, l'éducation doit chercher à comprendre, à impulser harmonieusement et à bien orienter ces deux entités indissociables si elle veut réussir le pari du développement humain. L'éducation aura gagné ce pari lorsqu'elle aura réussi la synthèse de l'individu et de la personne à travers ce qu'E. Morin appelle la « citoyenneté terrienne »⁴⁴. Le citoyen terrien désigne celui qui parvient à la conscience selon laquelle l'humain doit être appréhendé aussi bien comme individu que comme membre

40. Maritain (2012), p. 56.

41. Kant (1803), p. 18.

42. Drouin-Hans (1998), p. 15.

43. *Ibid.*, p. 100.

44. Morin (1999), p. 4.

de la communauté et de l'espèce en général. Ainsi, souligne E. Morin, tout développement vraiment humain doit «comporter le développement conjoint des autonomies individuelles, des participations communautaires et de la conscience d'appartenir à l'espèce humaine»⁴⁵. En un mot, l'éducation doit compléter le développement humain dans une prise de conscience de la dignité humaine chez toute personne et la nécessité de valoriser cette dignité à travers le respect, sans condition, des droits de la personne.

Conclusion

Au terme de notre analyse, nous constatons que les deux courants pédagogiques fondamentaux que sont l'éducation traditionnelle et l'éducation nouvelle sont, dans une certaine mesure, opposés sur la manière grâce à laquelle l'éducation peut conduire au développement humain. Pour l'éducation traditionnelle, il s'agit surtout de développer la personnalité au détriment de l'individualité, en amenant les facultés intellectuelles et morales à leur accomplissement optimal. De son côté, dans l'éducation nouvelle, on estime que le véritable être de l'homme se trouve dans son individualité, dans son intimité psychologique. Par conséquent, ce n'est qu'en suivant les besoins de l'apprenant, en écoutant ses demandes les plus profondes, en faisant appel aux ressources intérieures et à la spontanéité vitale de l'enfant qu'on pourrait l'élever véritablement. Sur ce plan, nous avons montré que la séparation de l'homme en deux entités différentes n'est pas idéale. L'homme est en réalité une unité indivisible et, par conséquent, on ne peut pas négliger un de ses aspects sans porter de graves préjudices à l'autre. Ce qui nous conduit à soutenir que toute éducation ne peut, en effet, assurer le développement humain que si, de façon concomitante et harmonieuse, elle considère l'homme dans sa totalité, en tant qu'individu et personne. À cette condition seulement, l'éducation peut nous élever à la complétude de notre développement humain en faisant de nous des citoyens de la Terre conscients et défenseurs de ce qui fait notre espèce, son humanité.

Bibliographie

- Avanzini, Guy et Alain Mouniott (2012). *Penser la philosophie de l'éducation. Pourquoi? Pour quoi?* Lyon, Chronique sociale.
- Blais, Marie-Claude, Gauchet, Marcel et Dominique Ottavi (2013). *Pour une philosophie de l'éducation, philosophie face au combat pour l'idéal d'une éducation démocratique*, Bayard.
- Delassus, Éric (2013). «De l'individu à la personne», https://hal.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/853937/filename/De_la_individu_A_la_personne.pdf. (Consulté le 16/03/2016.)
- Delbos, Victor (1905). *La philosophie pratique de Kant*, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k255788x>. (Consulté, le 17/03/2016.)

45. *Ibid.*, p. 4.

- Drouin-Hans, Anne-Marie (1998). *L'éducation une question philosophique*, Paris, Économica.
- Fullat, Genis Octavi (2013). *Pour penser l'éducation: anthropologie philosophique de l'éducation*, traduit de l'espagnol, par Mónica Guerrero-Rousset avec la collaboration d'Anne-Marie Drouin-Hans, Paris, l'Harmattan.
- Gaulejac, Vincent (2002). « Identité » http://www.unige.ch/fapse/SSE/teachers/cifali/cours/Vocabulaire_psychosociologie/identite_degaulejac.pdf. (Consulté le 16/03/2016.)
- Kant, Emmanuel (1989). *Critique de la raison pratique*, trad. F. Alquié, Paris, 2^e éd. PUF.
- Kant, Emmanuel (1803). *Traité de pédagogie*, traduit par Jules Barni, www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/kant_pedagogie.pdf. (Consulté le 18/03/2018.)
- Linton, Ralph (1945). *Le fondement culturel de la personnalité*, http://classiques.uqac.ca/classiques/Linton_Ralph/fondement_culturel/fondement_culturel.pdf. (Consulté le 30/04/2016.)
- Maritain, Jacques (2012). *Pour une philosophie de l'éducation*, préface de Guy Avanzini, Paris, Éditions Parole et Silence.
- Mialaret, Gaston (2011). *Les sciences de l'éducation*, Que sais-je, Paris, PUF.
- Morin, Edgar, 1999. *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Publié en octobre 1999 par l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture. <http://www.agora21.org/unesco/7savoirs/>. (Consulté le 26/04/2018.)
- Platon (2003). *La République*, ugo.bratelli.free.fr/Platon/PlatonRepublique.pdf. (Consulté le 11/09/2018.)
- Reboul, Olivier (2012). *La philosophie de l'éducation*, Que sais-je, 10^e édition, Paris, PUF.
- Roehrich, Édouard (1910). *Philosophie de l'éducation*, Paris, Félix Lacan.

La vérité a-t-elle une nature ?

Félix Milette

Volume 48, numéro 2, automne 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1085673ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1085673ar>

[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

Milette, F. (2021). La vérité a-t-elle une nature ? *Philosophiques*, 48(2), 315–336.
<https://doi.org/10.7202/1085673ar>

Résumé de l'article

Les débats concernant la question de la vérité s'articulent principalement autour du clivage entre inflationnistes et déflationnistes, les premiers cherchant à comprendre la nature sous-jacente de la propriété d'être vrai, les seconds niant que cette propriété possède une nature philosophiquement intéressante. Au cours des dernières décennies, un certain nombre de déflationnistes « modérés » ont formulé cette dernière thèse en affirmant que la vérité n'est pas une propriété *substantielle*. Comment devrions-nous comprendre le sens de cette affirmation ? Dans cet article, l'auteur se donne pour tâche d'évaluer les différentes analyses de l'insubstantialité qui ont été proposées pour saisir en quoi consiste la position distinctive du déflationnisme modéré. Nous concluons en affirmant qu'aucune d'entre elles, dans leur forme actuelle, n'est en mesure de servir les fins du déflationnisme.

La vérité a-t-elle une nature?

FÉLIX MILETTE

Université du Québec à Trois-Rivières

RÉSUMÉ — Les débats concernant la question de la vérité s'articulent principalement autour du clivage entre inflationnistes et déflationnistes, les premiers cherchant à comprendre la nature sous-jacente de la propriété d'être vrai, les seconds niant que cette propriété possède une nature philosophiquement intéressante. Au cours des dernières décennies, un certain nombre de déflationnistes « modérés » ont formulé cette dernière thèse en affirmant que la vérité n'est pas une propriété *substantielle*. Comment devrions-nous comprendre le sens de cette affirmation? Dans cet article, l'auteur se donne pour tâche d'évaluer les différentes analyses de l'insubstantialité qui ont été proposées pour saisir en quoi consiste la position distinctive du déflationnisme modéré. Nous concluons en affirmant qu'aucune d'entre elles, dans leur forme actuelle, n'est en mesure de servir les fins du déflationnisme.

MOTS CLÉS: vérité, métaphysique, déflationnisme, propriétés, insubstantialité

ABSTRACT — Debates surrounding the question of truth mainly concern the disagreement between inflationists and deflationists, the first seeking to understand the underlying nature of the property of being true, the latter denying that this property has a philosophically interesting nature at all. In recent decades a number of “moderate” deflationists have formulated this latter thesis by asserting that truth is not a *substantial* property. How should we understand the meaning of this statement? In this article, the author sets himself the task of evaluating the various analyses of unsubstantiality that have been put forward to grasp what is meant by the distinctive position of moderate deflationism. We will conclude that none of them, in their present form, can suit the ends of deflationism.

KEYWORDS: truth, metaphysics, deflationism, properties, insubstantiality

«No wonder that [truth's] “underlying nature” has so stubbornly resisted philosophical elaboration; for there is no such thing¹.»

1. Introduction

«La vérité n'a pas de nature» est, comme l'exemplifie la citation de Paul Horwich en exergue, l'un des slogans centraux du déflationnisme. L'affirmation ne consiste pas seulement en une négation des théories substantielles de la vérité, qui tentent d'expliquer cette dernière par la correspondance, la cohérence ou l'identité, par exemple; elle vise aussi à nier la *possibilité même* de découvrir une (bonne) théorie de cet ordre. La quête de «l'essence» ou de la «nature sous-jacente» de la vérité que mènent certains philosophes

1. Horwich (1990/1998), p. 5.

serait semblable à celle de l'Eldorado — ce que l'on espère trouver n'existe tout simplement pas et n'a jamais existé.

Il est clair que la thèse de l'absence de nature de la vérité — qui sera abrégée par l'AN pour la suite de ce texte — s'oppose au projet des théories substantielles de la vérité. Ce qui est moins clair, malheureusement, c'est ce que la thèse signifie exactement. Portant explicitement sur la *nature* de la vérité, l'AN devrait nous apprendre quelque chose sur la *métaphysique* déflationniste, mais déterminer en quoi consiste ce « quelque chose » est loin d'être une tâche aisée. D'abord, la bannière du déflationnisme dénote moins une position précise qu'une vaste famille de positions, qui varient considérablement en ce qui a trait à la question de la métaphysique de la vérité. Un autre facteur expliquant la difficulté de rendre compte de l'AN est que, comme l'a notamment remarqué Michael Devitt, les déflationnistes et les inflationnistes s'intéressent essentiellement à des questions différentes : là où les seconds sont d'abord occupés par la métaphysique de la vérité, les premiers ont davantage à dire sur le concept (ou prédicat) de celle-ci².

Pour faciliter les choses, nous pouvons déjà distinguer deux versions radicalement différentes de l'AN, qui ont toutes deux été soutenues par des déflationnistes influents : (i) la propriété d'être vrai n'existe pas ; (ii) il y a une telle propriété, mais elle n'est pas « substantielle ». La version (ii) en est une que défendent les déflationnistes *modérés*, tandis que la version (i) appartient à ce que je nommerai le déflationnisme *éliminativiste*. Dans ce qui suivra, je me pencherai essentiellement sur le déflationnisme modéré, laissant (à l'exception de quelques remarques) l'éliminativisme de côté. La raison de ce choix est que la signification de la version (i) est relativement simple à saisir, tandis que ce que l'on doit comprendre par « propriété substantielle » l'est nettement moins. Au cours des douze dernières années, quelques philosophes se sont intéressés à la signification de la version (ii), proposant diverses manières par lesquelles nous pourrions la comprendre. Un premier objectif du présent texte est de traduire cette discussion anglophone pour la rendre plus accessible à la philosophie francophone, en offrant une synthèse critique des options disponibles et des meilleurs arguments fournis, auxquels j'en ajoute quelques-uns qui me sont propres.

Mon second objectif est de soutenir une thèse originale : ce que je compte défendre ici est qu'*aucune* interprétation de la version (ii) n'est viable : chacune d'entre elles aboutit soit à une conception problématique des propriétés substantielles, soit à une caractérisation compatible avec le développement de théories inflationnistes de la vérité. La première option faisant de l'AN une thèse problématique et la seconde, une thèse relativement triviale, je conclurai que le déflationnisme modéré n'est (présentement) pas en mesure d'affirmer que la vérité est dépourvue de nature.

2. Devitt (2001), § 2.

Pour y arriver, je procéderai comme suit. Après avoir caractérisé le déflationnisme de manière générale, je tenterai — sans succès — de donner du sens à l'AN à partir du célèbre schéma d'équivalence (§ 2). Je distinguerai ensuite les variantes éliminativiste et modérée du déflationnisme, ce qui nous permettra de mieux cibler celle qui nous intéresse ici (§ 3). Enfin, j'examinerai les différentes interprétations de la version (ii) qui ont été proposées dans la littérature récente sur le sujet : les propriétés insubstantielles conçues comme *indéterminées* (§ 4.1), comme *transparentes* (§ 4.2), comme *logiques* (§ 4.3), comme *inconstituées* (§ 4.4), comme *non explicatives* (§ 4.5) et, finalement, comme *plutôt abondantes* (§ 4.6). Nous verrons que toutes ces suggestions échouent à caractériser adéquatement la version modérée de l'AN.

2. Le déflationnisme et le schéma d'équivalence

2.1 Trois thèses centrales du déflationnisme

Pour débiter, je ferai ici une présentation générale du déflationnisme, en mettant momentanément de côté la distinction évoquée plus haut. Historiquement, la position est née à l'ère du positivisme logique, dans un contexte de scepticisme à l'endroit de la notion même de vérité, soupçonnée par certains d'être trop « métaphysique » pour figurer dans une description scientifique du monde³. Dans une série de travaux influents⁴, Alfred Tarski parvint à réhabiliter la notion au moyen d'une définition simple, ne faisant appel à aucune notion jugée problématique par ses pairs. Les décennies subséquentes ont vu fleurir une variété de positions inspirées par l'approche tarskienne, qui forment aujourd'hui la grande famille du déflationnisme.

Malgré leurs divergences, il est possible de caractériser les différentes formes de déflationnisme par quelques traits communs. Le premier d'entre eux consiste en une importance cruciale accordée au « schéma d'équivalence » (SÉ) introduit par Tarski :

$$(SÉ) \text{ } X \text{ est vrai ssi } p,$$

où p tient pour une proposition (ou phrase), et X pour le nom de cette proposition. Pour illustrer la chose à l'aide d'une instance particulière du (SÉ), l'idée est qu'un énoncé tel que « La première élection du Parti québécois eut lieu en 1976 » est vrai si, et seulement si, la première élection du Parti québécois eut lieu en 1976. Une simple adhésion au SÉ n'est pas une condition suffisante pour être déflationniste ; en fait, accepter le schéma est un prérequis que doit remplir toute bonne théorie de la vérité. L'originalité du déflationnisme réside dans une thèse supplémentaire : telle ou telle variante du SÉ, ou chacune des instances du schéma, *épuisent* tout ce qu'il y a à dire sur

3. Gupta (1993), p. 58.

4. Voir Tarski (1935), ainsi que Tarski (1944).

la vérité. C'est dans cette dernière affirmation que la théorie se distingue de ses contreparties inflationnistes, lui permettant de soutenir que la vérité n'a rien d'intéressant comme objet d'investigation philosophique.

Il y a davantage à dire sur la thèse de l'épuisement; nous reviendrons sur ses significations possibles un peu plus loin, après avoir mentionné deux autres thèses centrales du déflationnisme⁵. Un point fréquemment souligné par les partisans de la position est que le prédicat « est vrai » a une fonction *expressive* importante, jouant un rôle non négligeable dans le langage. Il nous permet notamment d'asserter certaines généralisations facilement, telles que: « tout ce qui est dit dans cet article est vrai ». Si nous souhaitions énoncer le même contenu sans faire appel au prédicat, nous serions forcés d'asserter une conjonction potentiellement infinie: « $p \wedge q \wedge r \wedge s \wedge \dots$ », comprenant chacune des propositions assertées dans l'article. Ce genre d'assertions étant pratiquement impossibles à énoncer dans un contexte normal de communication, les déflationnistes soutiennent que le prédicat « est vrai » nous est très utile, et mérite conséquemment sa place au sein de nos outils linguistiques. Cette utilité n'implique pas, cependant, que la vérité joue elle-même un rôle important dans la structure de la réalité.

La troisième et dernière thèse caractéristique du déflationnisme est l'AN. Comme la plus grande portion du présent texte sera consacrée aux interprétations possibles de cette thèse, je me contenterai de deux brèves remarques pour le moment. La première concerne le critère que j'emploierai pour évaluer les différentes analyses qu'on peut en faire: une analyse de l'AN sera considérée comme viable *seulement si* elle rend l'AN incompatible avec le développement de théories substantielles de la vérité⁶. Compte tenu du fait que les déflationnistes emploient l'AN dans le but de s'opposer aux théories inflationnistes, ce critère m'apparaît parfaitement justifié. Par la seconde remarque, j'aimerais souligner le fait que, bien que les trois thèses du déflationnisme abordées ici portent sur « la vérité », elles n'ont pas toutes le même objet. Affirmant quelque chose sur sa nature, l'AN concerne la vérité *en tant que propriété* — elle dit soit qu'il n'y a rien de tel dans le monde, soit que la propriété en question est « insubstantielle ». Par contraste, la thèse de l'expressivité présentée plus haut n'affirme rien concernant la propriété d'être vrai: d'ordre linguistique, elle porte strictement sur le prédicat « est vrai ».

Nous pouvons maintenant revenir sur la thèse de l'épuisement, en posant les questions suivantes: porte-t-elle sur la vérité en tant que pro-

5. Pour ce qui est de l'identification des trois thèses centrales du déflationnisme, je m'inspire ici de la présentation qu'en fait Matti Eklund (2021), p. 632-634.

6. Ce critère est une condition nécessaire, mais non suffisante: une analyse de l'AN pourrait le respecter tout en étant erronée. Par exemple, l'analyse (AN) *ssi toutes les théories philosophiques sont nécessairement fausses* répond au critère, mais échoue clairement à saisir le sens spécifique de la thèse.

priété, ou en tant qu'autre chose ? Relativement à ce qui nous intéresse ici, y a-t-il une lecture de la thèse qui implique l'AN, ou qui coïncide avec cette dernière ? C'est ce que nous tenterons d'élucider avant de passer à la section suivante.

2.2 La thèse de l'épuisement et le concept de vérité

Il serait naturel de lire la thèse de l'épuisement comme portant sur le concept de VÉRITÉ, ou sur le prédicat « est vrai »⁷. Ainsi conçue, la thèse signifie que ce qui est épuisé par le (SÉ) est la *signification* de la VÉRITÉ, ou quelque chose du genre. Cette lecture est soutenue par ce que disent certains déflationnistes, tels que Paul Horwich : « ...*the meaning of the truth predicate is fixed by the schema, "The proposition that p is true if and only if p". [...] It can be argued, in addition, that our underived inclination to accept these biconditionals is the source of everything else we do with the truth predicate* »⁸. Suivant une suggestion de Matti Eklund⁹, nous pouvons préciser le sens de la thèse de l'épuisement du concept (ÉC) de VÉRITÉ comme suit :

(ÉC) Le concept de VÉRITÉ est épuisé par le (SÉ) au sens où il est nécessaire et suffisant, pour employer le concept avec compétence, d'être disposé à accepter les instances du (SÉ).

Je ne tenterai pas d'évaluer la vérité de l'ÉC ici. Plusieurs philosophes ont critiqué l'idée que le SÉ suffise à donner le sens de la VÉRITÉ¹⁰, mais pour les besoins de l'argument, j'accepterai que les déflationnistes aient raison ici : sur le plan de la signification du concept, le SÉ épuise tout ce qu'il y a à dire sur la vérité. Admettant cela, peut-on inférer l'AN de l'ÉC ? Après tout, l'idée n'est pas si bête : si toute la signification de la VÉRITÉ réside dans notre *seule* disposition à accepter les instances du SÉ, il peut être difficile de voir en quoi pourrait consister la « nature » de la propriété d'être vrai.

Les choses ne sont toutefois pas si simples. La raison pour laquelle l'ÉC est vraie — en admettant, toujours, que ce soit le cas — pourrait être que la VÉRITÉ est un concept non analysable. Certains concepts (ainsi que les propriétés auxquelles ils renvoient) sont si primitifs qu'ils sont impossibles à analyser, au sens où il n'y a pas de concepts plus fondamentaux auxquels nous pourrions les réduire. Cela ne signifie pas que les propriétés dénotées par ces concepts soient « dépourvues de nature », ou qu'il soit impossible de formuler des théories philosophiquement riches à leur sujet. Pour illustrer la chose à l'aide d'un exemple tiré de la philosophie de la connaissance, nous pouvons penser à la théorie de Williamson dans ce domaine. Le philosophe

7. Dans ce qui suit, je parlerai du concept, mais je crois que tout ce que je dirai peut également s'appliquer au prédicat.

8. Horwich (2001), p. 149.

9. Eklund (2021), p. 635.

10. Gupta (1993) représente un bon exemple d'une critique sophistiquée de cette thèse.

défend que la CONNAISSANCE est un concept non analysable¹¹, ce qui ne l'empêche pas d'avoir beaucoup à dire sur la nature de la connaissance — par exemple, qu'il s'agit de l'attitude propositionnelle factive la plus générale¹². Une affirmation de la sorte, sans être qualifiée d'analyse, est certainement informative et philosophiquement intéressante; par ailleurs, peu de philosophes affirmeraient que la position de Williamson ne constitue pas une « théorie ». Ainsi, l'analysabilité d'un concept donné ne semble pas être une condition nécessaire à la possibilité d'émettre des théories substantielles à propos de la propriété qu'il dénote.

Mon point, ici, n'est pas que la motivation derrière l'ÉC est la non-analysabilité du concept de VÉRITÉ; ce n'est pas, non plus, que la non-analysabilité du concept *implique* la possibilité d'émettre des théories substantielles sur la propriété d'être vrai. Le concept pourrait bien être non analysable *car* il n'a pas de référent réel, ou parce que la vérité n'a pas de nature à décrire. L'ÉC et l'AN sont certainement des thèses compatibles; mon argument montre simplement que la seconde ne peut être inférée de la première, puisqu'on pourrait accepter l'ÉC tout en rejetant l'AN. Pour cette raison, le déflationniste souhaitant défendre l'AN ne peut se contenter d'invoquer l'ÉC, et doit défendre une thèse supplémentaire.

2.3 La thèse de l'épuisement et la propriété d'être vrai

Cette thèse supplémentaire d'épuisement de la propriété (ÉP) pourrait être une version de rechange à celle de l'épuisement du concept, qui porterait directement sur la propriété d'être vrai. Formuler une telle thèse avec précision n'est pas une tâche aisée¹³, mais celle-ci m'apparaît en être la meilleure approximation :

(ÉP) Tous les faits¹⁴ à propos de la vérité sont énoncés ou explicables par (SÉ) ou la totalité de ses instances.

Nous avons ici quelque chose de plus prometteur que l'ÉC, car l'ÉP concerne spécifiquement la vérité en tant que propriété. L'argument fourni plus haut ne pourrait s'appliquer dans ce cas-ci : si le SÉ est tout ce dont nous avons besoin pour expliquer tous les faits concernant la vérité, on voit mal comment une théorie de la vérité (même analogue à celle de Williamson pour la connaissance) pourrait nous apprendre quoi que ce soit de substan-

11. Williamson (2000), p. 2.

12. Williamson (2000), p. 34.

13. Pour une revue critique des différentes possibilités, voir Eklund (2021), p. 636-638. J'ai tiré celle dont je traite ici d'éléments de cette portion de son article.

14. Afin d'exclure les faits non pertinents concernant la vérité (tels que *la vérité est l'objet du douzième chapitre d'un ouvrage de Bertrand Russell paru en 1912*), je devrais probablement ajouter une expression comme « nécessaires », « fondamentaux » ou « essentiels » après « faits » dans l'ÉP. Cette précision est importante pour l'argument que je formulerai plus loin, mais ce dernier s'applique autant à l'ÉP qu'à une version plus sophistiquée de la thèse.

tiel à son propos. Il serait donc légitime de dire que la vérité est dépourvue de nature, au sens où aucune théorie ne pourrait la décrire par des faits non triviaux.

Sur cette base, je ne défendrai pas que l'ÉP n'implique pas l'AN; mon problème avec cette thèse est plutôt qu'elle m'apparaît fausse. Pour soutenir cela, j'aimerais formuler un argument très simple, qui vise à démontrer que l'ÉP implique une contradiction :

- (P1) Si (ÉP) est vraie, alors (ÉP) est elle-même un fait à propos de la vérité;
- (P2) (SÉ) ne suffit pas à énoncer ou expliquer (ÉP);
- (P3) Si (ÉP) est vraie, il y a au moins un fait que (SÉ) n'énonce ou n'explique pas;
- (C) Si (ÉP) est vraie, alors (ÉP) est fausse (contradiction).

Ce raisonnement me semble valide : la conclusion découle de (P3), qui découle de la conjonction de (P1) et de (P2). Je vois difficilement comment l'on pourrait contester la vérité de (P1); si le déflationniste voulait rejeter l'argument, sa meilleure option serait donc, à mon sens, de déclarer (P2) fausse. Pour cette raison, la vérité de (P2) est tout ce que je défendrai avant de clore cette section. D'abord, le SÉ *n'énonce* certainement pas l'ÉP : L'ÉP affirme quelque chose de plus fort que le simple schéma, qui est compatible avec les théories inflationnistes. Aucune des instances particulières du schéma n'énonce l'ÉP non plus. L'instance du SÉ « *Tous les faits à propos de la vérité sont énoncés ou explicables par (SÉ) ou la totalité de ses instances* » est vrai ssi tous les faits à propos de la vérité sont énoncés ou explicables par (SÉ) ou la totalité de ses instances n'est pas une énonciation de l'ÉP; elle énonce seulement ce qui doit être le cas pour que l'ÉP soit vraie (c'est-à-dire l'ÉP elle-même). Il peut être bon de souligner qu'un biconditionnel similaire à cette instance, où l'on remplacerait les portions de gauche et de droite par la négation de l'ÉP, serait *aussi* une instance du SÉ.

Je ne vois pas non plus de quelle manière le schéma d'équivalence pourrait *expliquer* l'ÉP. Ici encore, nous pouvons remarquer que les inflationnistes acceptent le SÉ tout en rejetant l'ÉP. Ce point est toutefois moins fort qu'au paragraphe précédent : la notion d'explication n'étant pas aussi forte que celle d'implication, le SÉ pourrait être compatible avec l'inflationnisme *et* expliquer, d'une certaine manière, l'ÉP. Cependant, il demeure que le sens par lequel le SÉ explique une thèse aussi forte que l'ÉP est loin d'être évident. Pour le déflationniste, préciser en quoi consiste cette explication constitue probablement le meilleur recours pour contrer l'argument présenté plus haut, mais en l'absence d'une telle précision, le fardeau de la preuve repose présentement sur ses épaules.

Nous pouvons conclure que le schéma d'équivalence ne permet pas au déflationnisme de donner un sens à l'AN, que la thèse de l'épuisement porte sur le concept de VÉRITÉ ou sur la propriété d'être vrai. D'une part, l'ÉC est

compatible avec le développement de théories substantielles; d'autre part, l'ÉP est une thèse insoutenable, car contradictoire. Quant aux autres thèses présentées plus haut, celle de l'expressivité, portant sur le prédicat « est vrai », n'est pas davantage en mesure de soutenir quoi que ce soit concernant la nature de la vérité elle-même. Demeure donc l'AN; voyons maintenant s'il est possible de préciser sa signification.

3. Deux formes de déflationnisme

Tel que mentionné en introduction, il est possible de distinguer deux variétés de déflationnisme, sur la base de la variante de l'AN qui est adoptée. J'ai nommé « éliminativistes » les positions clamant que la thèse doit être comprise comme signifiant qu'il n'existe tout simplement pas, dans la réalité, de propriété correspondant au prédicat « est vrai ». L'éliminativisme en question concerne seulement l'ontologie que nous devrions adopter lorsqu'il est question de vérité et n'implique pas la thèse indépendante que notre concept ou prédicat de vérité devrait être éliminé. Compte tenu de l'attachement des déflationnistes à la thèse de l'expressivité (voir § 2.1), peu d'entre eux sont enclins à soutenir cette dernière thèse.

La version éliminativiste de l'AN a la vertu d'être claire, mais il s'agit aussi d'une thèse forte et, conséquemment, possiblement difficile à défendre. Comme elle n'est pas ma cible ici, je ne présenterai pas d'arguments à son encontre, mais ferai tout de même quelques brefs commentaires pour esquisser quelques-uns des problèmes que ses défenseurs doivent surmonter. D'abord, s'il est *littéralement faux* qu'il y a des propositions, phrases ou énoncés vrais, il n'est pas évident de distinguer le déflationnisme éliminativiste du simple relativisme. Certes, il est toujours possible d'employer le prédicat « est vrai » dans certaines de nos assertions, mais son rôle n'a qu'une fonction expressive, et non descriptive: le prédicat ne sert aucunement à qualifier nos assertions comme ayant une certaine relation avec la réalité. Ensuite, l'éliminativiste ne peut recourir à la vérité pour théoriser d'autres notions importantes, telles que la connaissance, la justification, l'assertion ou la signification¹⁵, et doit donc se montrer particulièrement ingénieux pour rendre compte d'elles malgré cela.

Enfin, remarquons que l'éliminativiste restreint son éventail de positions possibles concernant l'existence des propriétés, de manière générale. Prenons, par exemple, la position que Devitt désigne par « réalisme non sélectif »¹⁶. Un réaliste non sélectif est très libéral concernant l'existence des propriétés, considérant qu'il existe autant de propriétés qu'il y a de prédicats

15. Concernant la signification, voir l'argument influent de Dummett (1959), p. 148-149, à l'encontre du déflationnisme. Il importe de noter que l'argument ne s'applique pas spécifiquement aux variantes éliminativistes du déflationnisme, mais à toute position acceptant l'ÉC ou une thèse semblable.

16. Devitt (2001), p. 588.

— en l'occurrence, une infinité. Sauf s'il parvient à défendre qu'« est vrai » n'est pas *réellement* un prédicat, l'éliminativiste ne peut adopter le réalisme non sélectif et soutenir sa version de l'AN de manière cohérente. À l'inverse, il lui sera difficile d'adopter un nominalisme pur, la thèse voulant que le monde ne contienne *aucune* propriété. Il devra alors trouver un moyen de préciser ce qu'il y a de spécial avec l'inexistence de la propriété d'être vrai, par rapport à l'inexistence, par exemple, de la propriété d'avoir 79 protons¹⁷.

Possiblement dans le but d'esquiver ce genre de difficultés, plusieurs déflationnistes contemporains¹⁸ ont choisi d'admettre que la vérité est, ou peut être conçue comme une propriété. Horwich, notamment, a soutenu que la question dépend du type de thèse générale que l'on adopte concernant l'existence des propriétés; en parlant du réalisme non sélectif évoqué plus haut, il affirme: « *Thus there is a perfectly legitimate, weak conception of property according to which minimalism implies that truth certainly is one* »¹⁹. Néanmoins désireux de soutenir que les théories inflationnistes recherchent une nature qui n'existe pas, ces déflationnistes modérés défendent une version affaiblie de l'AN: la vérité n'est pas une propriété *substantielle*. Malgré l'existence littérale de propositions, phrases ou énoncés vrais dans le monde, il n'y aurait rien à découvrir derrière la propriété que partagent ces porteurs de vérité. L'idée peut être attrayante, mais une question s'impose: en quoi consiste le fait d'être (ou non) une propriété substantielle? C'est ce que nous tenterons de comprendre dans la seconde moitié de ce texte.

4. La vérité comme propriété insubstantielle

La notion de propriété substantielle a quelque chose de vague, mais nous pouvons avoir l'intuition qu'elle n'est pas vide. Certaines propriétés peuvent, en effet, nous apparaître plus substantielles que d'autres: par exemple, il semble parfaitement légitime de dire que la propriété d'*être un tigre* est nettement plus substantielle que celle d'*être situé à mi-chemin entre Shawinigan et Chicoutimi ou divisible par quatre*. Nous avons deux problèmes à résoudre: le premier est de préciser un sens adéquat à « propriété substantielle », tandis que le second consiste à déterminer si ce sens permet d'exclure la vérité de son extension. Nous mènerons les deux entreprises simultanément, et le critère qui nous guidera sera celui énoncé à la section § 2.1. La question de la substantialité ayant retenu l'attention de quelques philosophes récemment, plusieurs propositions intéressantes ont déjà été formulées et débattues; j'en ai distingué six, sur lesquelles nous nous pencherons tour à tour.

17. Ce point s'inspire aussi de Devitt (2001), p. 588.

18. Wyatt (2016), p. 363, mentionne Horwich, Dodd, Künne et Williams comme exemples de déflationnistes modérés, dans le sens dont il est ici question.

19. Horwich (1998), p. 141.

4.1 La vérité comme propriété indéterminée

J'aimerais débiter notre survol avec une suggestion de Matti Eklund: la thèse qu'il nomme *indéterminisme*²⁰. Nous pouvons l'introduire ainsi:

(Indéterminisme) La signification du concept de VÉRITÉ est déterminée par le SÉ, mais parmi les différentes propriétés qu'il pourrait dénoter, le concept est indéterminé.

L'idée est que le SÉ épuise entièrement la signification de la VÉRITÉ, exactement dans le sens de l'ÉC, mais qu'il y a plusieurs propriétés différentes pouvant se conformer au schéma. Parmi ces diverses propriétés, le concept est sémantiquement indéterminé: sa maigre signification est insuffisante pour déterminer une propriété particulière à laquelle il réfère. Cependant, le SÉ n'épuise pas nécessairement tout ce qu'il y a à dire sur chacune des propriétés pouvant s'y conformer.

(Indéterminisme) peut-elle fournir au déflationnisme modéré une conception adéquate de l'insubstantialité? D'abord, Eklund précise lui-même que la thèse ne permet pas, au sens strict, de soutenir qu'il y a *une* propriété d'être vrai et qu'elle est insubstantielle. Ce que la thèse dit plutôt est que ce que toutes les propriétés pouvant se conformer au SÉ ont en commun est raisonnablement mince — en l'occurrence, la simple satisfaction du schéma —, et que c'est en ce sens que l'on pourrait affirmer que la vérité est dépourvue d'une nature substantielle.

La première chose à souligner ici est la grande similitude entre (Indéterminisme) et le pluralisme aléthique. Cette dernière position soutient que le concept de VÉRITÉ est caractérisé par un ensemble de « principes centraux » qui, sans se limiter au SÉ, sont relativement minimaux²¹. Ensuite, le pluralisme affirme que ces principes centraux peuvent être satisfaits par différentes propriétés, qui varient selon le domaine du discours dont il est question; pour illustrer la chose, la correspondance pourrait être la propriété satisfaisant les principes centraux lorsqu'il est question de propositions scientifiques vraies, la superassertibilité dans le cas des propositions morales vraies, la cohérence dans le domaine juridique, etc. Le pluralisme est certainement une forme d'inflationnisme: bien qu'il n'admette pas une seule propriété substantielle dénotée par la VÉRITÉ, les différentes propriétés satisfaisant les principes centraux du concept sont robustes, et un travail philosophique considérable doit être mené pour préciser leur nature.

Cependant, (Indéterminisme) se distingue du pluralisme d'une manière importante. Là où la seconde position s'engage à soutenir que les propriétés aléthiques dénotées par la VÉRITÉ sont déterminées par le domaine du discours en jeu, la première est dépourvue d'un tel engagement²². Par exemple,

20. Eklund (2021), p. 643-644.

21. Pour quelques exemples, voir Pedersen et Lynch (2018), p. 553.

22. Eklund (2021), p. 644, note 19.

les propositions morales vraies pourraient ne pas avoir de propriété commune, contrairement à ce que défend le pluralisme. Cette particularité peut permettre à (Indéterminisme) d'être plus proche du déflationnisme que le pluralisme, mais c'est ici, à mon sens, qu'elle révèle ses faiblesses. Il s'agit d'une thèse toujours peu développée; dans son état actuel, ses motivations ne sont pas évidentes à reconnaître et, surtout, il n'est pas clair que le pluralisme ne lui soit pas préférable. La raison est que les meilleurs arguments en faveur du pluralisme reposent précisément sur l'observation que différents domaines du discours semblent nécessiter différentes propriétés aléthiques — plus spécifiquement, la vérité de certains discours doit intuitivement être conçue dans une perspective réaliste, tandis que l'antiréalisme sied davantage à d'autres discours²³. Privée de ce type d'arguments, comment (Indéterminisme) se justifie-t-elle ?

Si la thèse ne fait que clamer que les propriétés aléthiques sont indéterminées, sans offrir d'arguments pour contrer l'idée qu'elles *pourraient* être déterminées par tel ou tel domaine du discours, alors (Indéterminisme) laisse la voie libre au développement de théories substantielles pluralistes, qui possèdent *déjà* de bons arguments en faveur de leur position. Avec du travail supplémentaire, il est possible que le déflationnisme modéré puisse recourir à (Indéterminisme) pour soutenir l'AN, mais pour le moment, cette première suggestion échoue à se conformer à notre critère.

4.2 La vérité comme propriété transparente

L'une des conceptions de l'insubstantialité les plus discutées dans la littérature est celle de la transparence. Michael Lynch est l'un de ceux qui interprètent la version modérée de l'AN de cette manière; en parlant des déflationnistes modérés, il dit :

[T]hey allow that the truth concept does express a property — in the same sense that the concepts of existence or identity express either a property or relation. Such properties, we might say, are metaphysically transparent or pleonastic properties. Metaphysically transparent properties have no underlying nature that isn't revealed in our grasp of the concept; grasping the relevant concept tells us the whole essence of the property²⁴.

Cette suggestion consiste à dire qu'une propriété est transparente si, et seulement si, le simple fait de saisir son concept nous révèle la totalité de la nature de la propriété. Inversement, une propriété sera dite *opaque* si saisir son concept ne nous garantit pas ce genre d'accès à sa nature sous-jacente. Un exemple de propriété opaque pourrait être celle d'être un tigre : je crois être compétent en utilisant le concept de TIGRE, mais serais incapable de préciser en quoi consiste réellement le fait d'être un tigre (et ce, peu importe

23. Pedersen et Lynch (2018), p. 544-546.

24. Lynch (2009), p. 106-107.

la taxonomie biologique employée). Concernant les propriétés transparentes, Lynch donne l'exemple de la conjonction: un locuteur compétent avec le concept connaît tout ce qu'il y a à savoir sur ce que c'est que d'être une conjonction, et aucune recherche empirique ou conceptuelle ne lui permettra d'en apprendre davantage.

Le déflationniste modéré qui soutient l'ÉC pourrait donc recourir à la notion de transparence pour défendre l'AN: si la propriété d'être vrai est transparente et qu'être disposé à accepter les instances du SÉ est nécessaire et suffisant pour saisir la signification du concept de VÉRITÉ, alors la vérité n'a aucune nature en dehors de ce que le SÉ dit sur elle. Des objections importantes peuvent toutefois être formulées à l'encontre du recours à la transparence dans ce contexte; Douglas Edwards en soulève deux, et la seconde d'entre elles est fatale.

Débutons par l'objection la plus faible, car elle demeure intéressante. Edwards remarque d'abord que l'opacité d'une propriété ne garantit pas que cette dernière ait une nature unifiée²⁵. Il illustre ce point en faisant appel à la propriété d'être du jade. Comme la simple compétence avec le concept de JADE ne nous permet pas de connaître la composition chimique du jade, il s'agit d'un cas typique de propriété opaque. Cependant, le JADE ne renvoie pas à un seul minéral, mais à plusieurs: la jadéite et la néphrite. Cela fait en sorte qu'une théorie de la « nature sous-jacente » du jade ressemblerait à quelque chose du genre: x est du jade ssi x est de la jadéite $\vee$ x est de la néphrite. Puisque posséder une nature disjonctive n'est pas intuitivement un cas de nature substantielle, il est permis de douter que l'opacité représente une bonne explication de la substantialité.

Cette objection est pertinente, mais pour les besoins du présent texte, elle ne suffira pas. Selon le critère qui nous guide, une nature disjonctive pourrait compter comme une forme de nature substantielle, dans la mesure où les différentes propriétés de la disjonction peuvent servir d'objets à des théories substantielles. Après avoir découvert la nature disjonctive du jade, les chimistes n'ont pas pour autant renoncé au projet de théoriser (substantiellement) la néphrite et la jadéite. Les concepts de JADE et de VÉRITÉ sont peut-être analogues; si tel est le cas, l'inflationnisme (pluraliste) demeure possible.

La seconde objection d'Edwards²⁶, ultérieurement élaborée par Eklund²⁷, m'apparaît plus définitive. Lynch nous dit qu'une propriété est transparente si saisir son concept nous révèle l'entière essence. Nous pouvons alors demander: de *quel* concept doit-il être question ici? Une même propriété peut être dénotée par plusieurs concepts distincts, et dépendamment du concept auquel on l'associe, elle pourra tantôt être qua-

25. Edwards (2013), p. 283.

26. Edwards (2013), p. 284.

27. Eklund (2021), p. 638-640.

lifiée de transparente, tantôt d'opaque. Prenons l'eau, par exemple — une propriété substantielle paradigmatique. Au xv^e siècle, le concept d'EAU avait probablement une signification semblable à celle-ci : un liquide inodore, incolore, qui hydrate et compose les lacs, les fleuves, les rivières, etc. Aujourd'hui, au moins plusieurs d'entre nous en possèdent un concept différent : H₂O. Relativement au premier concept, l'eau est une propriété opaque ; relativement au second, elle est transparente²⁸.

Edwards remarque aussi que, dans un univers où tous les concepts seraient parfaitement formés dès leur acquisition, chaque propriété de cet univers serait automatiquement « transparente », comme les concepts contiendraient tout ce qu'il y a à savoir concernant la nature desdites propriétés. Pourtant, les propriétés présentes dans cet univers pourraient être, pour la plupart d'entre elles, exactement les mêmes qui se trouvent dans le monde actuel. La transparence nous offre ainsi une conception de la substantialité faisant en sorte qu'une même propriété puisse être simultanément, successivement, ou relativement à différents locuteurs, substantielle *et* insubstantielle. Il s'agit, à mon sens, d'une conséquence inacceptable.

Le déflationniste modéré pourrait toutefois accepter cette conséquence et maintenir que la notion de transparence lui permet d'affirmer que la vérité est insubstantielle. Son raisonnement irait comme suit : bien que la transparence de la plupart des propriétés soit variable, il est possible qu'un nombre restreint de propriétés, dont la vérité, soient *toujours* transparentes²⁹. Dans l'univers imaginé par Edwards, le concept de vérité n'aurait pas davantage de contenu que notre concept de vérité actuel, précisément parce qu'il n'y a rien de plus à savoir à son sujet que ce que nous savons en employant son concept de manière compétente.

J'admets que ce qui est dit plus haut n'écarte pas cette possibilité, mais crois néanmoins qu'un déflationniste modéré ne peut emprunter cette voie argumentative. Admettons que certaines propriétés soient toujours transparentes. Nous pouvons alors demander une explication à propos de ce qui distingue ces propriétés spéciales des autres propriétés : en vertu de quoi tout concept de vérité est-il nécessairement tel que notre simple compétence avec lui s'avère suffisante pour découvrir la totalité de la nature de la propriété qu'il désigne ? L'explication recherchée doit avoir quelque chose à voir avec

28. On pourrait objecter que cet argument présuppose une conception erronée, car trop naïve, de l'essence ou de la nature des choses : il est plausible que la formule chimique H₂O n'épuise pas à elle seule la nature de l'eau. D'autres propriétés, inconnues du locuteur compétent moyen (et, parfois, de la communauté scientifique à l'heure actuelle), font peut-être également partie de sa nature ; si c'est le cas, il est faux de dire que la propriété d'être de l'eau est transparente relativement au concept d'EAU contemporain. L'argument d'Edwards présenté dans le paragraphe suivant nous permettra de contourner cette objection, comme il tient même si la nature de l'eau comprend l'ensemble de *toutes* ses propriétés. (Je remercie un[e] évaluateur[trice] anonyme d'avoir attiré mon attention sur ce point.)

29. Je remercie la même personne anonyme d'avoir soulevé cette objection.

la propriété elle-même. Il est possible que la bonne réponse soit que la vérité est insubstantielle, mais cette réponse ne peut évidemment pas être fournie dans le présent contexte: comme la transparence doit expliquer en quoi consiste l'insubstantialité, on ne peut avoir recours à la seconde notion pour expliquer la première. Il semble que la réponse à notre question devrait correspondre à une *explication de l'insubstantialité qui soit indépendante de la notion de transparence* — ce qui nous indique que cette dernière s'avère aussi superflue qu'insuffisante pour comprendre ce qu'est une propriété insubstantielle. Il est à noter qu'un déflationniste éliminativiste ne rencontrerait pas ce problème ici: il pourrait soutenir que ce qui explique que notre concept de vérité nous révèle tout ce qu'il y a à savoir sur elle est la *non-existence* de la propriété d'être vrai — notre concept de vérité épuise tout ce qu'il y a à dire à son sujet, car il *n'y a pas* de vérité au-delà du concept ou prédicat que nous en avons. Or, cette réponse n'est pas accessible au déflationniste modéré, qui se distingue de l'éliminativisme en admettant l'existence de la propriété d'être vrai.

La leçon à retenir de la discussion précédente est la suivante: il semble que la transparence nous en dise moins sur les propriétés elles-mêmes que sur les concepts que nous utilisons pour référer à elles. Définir l'insubstantialité d'une propriété en relation avec son concept laisse ouverte la question de savoir en vertu de quoi certaines propriétés sont transparentes (donc insubstantielles), tandis que d'autres ne le sont pas. Peut-être la transparence est-elle un guide fiable pour nous indiquer quelles propriétés sont insubstantielles, étant invariable pour toutes ces propriétés et celles-ci seulement; cependant, il ne s'agit là que d'une *conséquence* de l'insubstantialité, qui ne résout pas le mystère de ce en quoi elle consiste. Pour cette raison, la notion de transparence ne nous permet pas d'éclairer la signification de la version modérée de l'AN et doit conséquemment être abandonnée comme analyse de l'insubstantialité.

4.3 La vérité comme propriété logique

Bien que Lynch n'ait pas visé juste avec sa caractérisation de l'AN en matière de transparence, certaines choses qu'il a dites peuvent suggérer une autre possibilité. En mentionnant des concepts similaires à celui de vérité, il a nommé ceux d'existence, d'identité et de conjonction — trois concepts logiques. Les déflationnistes insistent souvent sur l'idée que la vérité n'est rien en dehors de son rôle logique, ou expressif. Est-ce qu'être insubstantielle, dans le cas de la vérité, pourrait signifier *être une propriété logique*?

Je ne connais qu'un seul philosophe — Nic Damnjanovic — ayant soutenu que c'est ainsi que les déflationnistes modérés (nommés « déflationnistes de nouvelle vague » par Damnjanovic) comprennent, ou devraient comprendre, l'AN³⁰. En fait, cette affirmation n'est pas exacte: Damnja-

30. Damnjanovic (2010).

novic considère que la lecture adéquate de l'AN consiste en la conjonction de la thèse selon laquelle la vérité est une propriété logique *et* de celle voulant qu'elle soit transparente. Comme nous avons déjà vu que cette dernière idée doit être rejetée, je m'attarderai moins longuement sur cette suggestion que sur les précédentes.

Considérons seulement la possibilité que la vérité soit une propriété logique, et que ce soit en ce sens que les déflationnistes modérés la déclarent dépourvue de nature sous-jacente. En cherchant à donner du sens à cette idée, Edwards suggère que la nature strictement logique de la propriété d'être vrai pourrait résider dans le fait que la vérité est une propriété ayant certaines fonctions logiques³¹. Cependant, il note que cette idée ne convient pas au déflationnisme. Rappelons-nous la thèse de l'expressivité : tout ce dont nous avons besoin pour remplir les fonctions logiques en question, telles que la généralisation, est le *prédicat* « est vrai ». Si la vérité est une propriété logique, ce n'est pas elle-même qui remplit certaines fonctions logiques, mais son prédicat ; c'est, à tout le moins, ce que défend le déflationnisme.

De manière plus générale, il n'est pas clair que le seul fait d'être une propriété logique implique une forme d'insubstantialité — c'est d'ailleurs la raison pour laquelle Damjanovic juge essentiel d'y ajouter la thèse de la transparence³². Certaines propriétés logiques ont été l'objet, ou le sont toujours, de débats philosophiques importants. Pensons notamment aux ensembles, qui ont donné lieu au célèbre paradoxe de Russell ; pour résoudre le paradoxe, un travail philosophique substantiel était nécessaire. Puisqu'on pourrait accuser cet exemple d'être non pertinent (la théorie des ensembles n'appartenant pas, au sens strict, à la logique), nous pouvons nous tourner vers la propriété logique d'existence : un pan considérable des débats ontologiques tourne autour de la nature de l'existence et du concept que nous devrions en avoir. Il semble donc que le fait d'être une propriété logique n'implique pas celui d'être insubstantiel.

4.4 La vérité comme propriété inconstituée

La conception de l'insubstantialité que j'aimerais maintenant aborder est intéressante, notamment parce qu'il s'agit de celle que défend Horwich³³, qui compte probablement comme le déflationniste modéré le plus influent. L'idée a aussi l'avantage d'être, à mon sens, plus claire et prometteuse que les précédentes :

(Constitution) *F* est une propriété substantielle ssi *F* est susceptible d'une théorie constitutive de la forme : x est *F* = x est *G*,

31. Edwards (2013), p. 285.

32. Damjanovic (2010), p. 49-50.

33. Horwich (1998), p. 143.

où G tient pour une propriété à laquelle F pourrait être réduite. Horwich maintient que la vérité n'est pas susceptible d'une telle théorie constitutive, et que c'est en ce sens qu'elle est insubstantielle.

(Constitution) rend compte, de manière précise, de la signification que les déflationnistes modérés peuvent attribuer à l'AN. Contrairement aux suggestions précédentes, elle a aussi la vertu de ne pas définir l'insubstantialité d'une propriété donnée relativement à son concept. Il y a toutefois de fortes raisons de croire que (Constitution) échoue à notre critère, ainsi que des raisons de croire que la thèse achoppe à définir adéquatement l'insubstantialité. Ces raisons ont bien été présentées par Edwards³⁴; considérons-les à l'instant.

D'abord, il y a un ensemble de contre-exemples importants à (Constitution): les propriétés fondamentales de l'univers, telles que les propriétés fondamentales de la physique. Il est analytique qu'une propriété fondamentale ne puisse être réduite à d'autres; selon (Constitution), elle est donc exclue du domaine des propriétés substantielles. Pourtant, il est intuitivement plausible que toute bonne conception des propriétés substantielles *devrait* inclure les propriétés physiques fondamentales. Si *elles* ne sont pas considérées comme substantielles, quelles propriétés pourraient bien l'être?

Même si nous mettions de côté cette première objection, (Constitution) échoue à répondre à notre critère, car il y a un certain type de théories substantielles qui acceptent l'impossibilité de formuler une théorie constitutive de la vérité. Il s'agit du *primitivisme*, pour lequel Edwards mentionne notamment Davidson³⁵ et le jeune Russell³⁶ comme représentants. Les primitivistes soutiennent quelque chose d'analogue à ce que défend Williamson dans le cas de la connaissance: bien qu'il soit, en principe, impossible de fournir une (bonne) théorie constitutive de la vérité, il s'agit d'une notion substantielle et philosophiquement riche à étudier. Ce que j'ai dit au sujet de la théorie de la connaissance de Williamson en § 2.2, à l'encontre de l'inférence de l'AN à partir de l'ÉC, s'applique également à l'encontre de (Constitution).

Nous avons donc deux raisons de rejeter la suggestion d'Horwich: la première est que sa définition de l'insubstantialité semble inadéquate, de manière générale; la seconde est que l'irréductibilité de la propriété d'être vrai est compatible avec certaines théories substantielles. Il nous reste maintenant deux suggestions à évaluer; voyons si elles permettent au déflationniste modéré de dire ce qu'il souhaite affirmer.

34. Edwards (2013), p. 286-287.

35. Davidson (1996).

36. Russell (1904).

4.5 La vérité comme propriété non explicative

L'idée que la vérité soit dépourvue de pouvoir explicatif est une thèse caractéristique du déflationnisme. Jeremy Wyatt a soutenu que nous pouvons employer cette thèse dans le but de donner du sens à la version modérée de l'AN; sa formulation va comme suit³⁷:

(Non explicative) Il y a une propriété d'être vrai, mais cette propriété manque de pouvoir explicatif, au sens où il n'y a aucun fait qui soit expliqué par des faits à propos de l'essence de la vérité.

Bien qu'il soit exact de dire que les déflationnistes modérés soutiennent (Non explicative) ou une thèse similaire, je passerai rapidement sur cette suggestion, car Eklund a soulevé quelques objections simples³⁸ — et, à mon avis, convaincantes — contre l'idée que cette thèse puisse rendre compte de l'AN. Son point central est simplement que le pouvoir explicatif et la substantialité d'une propriété ne sont pas la même chose: le premier concerne ce que la propriété *peut faire*, tandis que la seconde porte sur *ce en quoi consiste* la propriété. Peut-être que les propriétés substantielles ont généralement un certain pouvoir explicatif, mais l'on ne peut réduire ce dernier à la substantialité. Eklund note également que certaines propriétés peuvent être tout à fait inutiles sur le plan explicatif, mais posséder une nature complexe: l'exemple qu'il donne de cela est la propriété *vleu* (*grue*). La nature de *vleu* est, en un certain sens, « substantielle »: x est *vleu* ssi x est examiné avant t et vert $\vee x$ n'est pas examiné avant t et bleu — nous n'avons pas affaire au genre de nature minimale que les déflationnistes attribuent à la vérité. Malgré cela, je serais très surpris de voir la propriété *vleu* expliquer quoi que ce soit.

Comme l'on pourrait objecter que *vleu* ne compte pas réellement comme une propriété substantielle³⁹, je donnerai un exemple de rechange à celui d'Eklund avant de passer à la dernière suggestion. En philosophie de l'esprit, les qualia apparaissent comme des propriétés substantielles, au sens où ils forment un objet d'investigation philosophique riche et mystérieux, dont la nature mérite d'être théorisée; cependant, ils sont conçus comme possiblement dépourvus de pouvoir explicatif, comme l'indique le fait que les partisans de leur existence se servent généralement de cette notion afin de rejeter le fonctionnalisme⁴⁰. Mon point, ici, ne dépend pas de l'existence ou

37. Wyatt (2016), p. 372-374.

38. Eklund (2021), p. 643.

39. *Vleu* peut, en effet, être vu comme un exemple *paradigmatique* de propriété insubstantielle. Néanmoins, à mon sens, cela n'affecte pas le point de l'exemple d'Eklund: intuitivement, ce qui fait en sorte que *vleu* n'est pas une propriété substantielle n'est pas son manque de pouvoir explicatif, mais plutôt le fait que la propriété est constituée d'une disjonction et de deux conjonctions. Mon intuition me trompe peut-être ici; l'exemple alternatif que je fournis moi-même ensuite vise à pallier ce risque.

40. Voir notamment Nagel (1974), p. 436-437.

de l'inexistence des qualia, ni de la question de savoir s'ils ont ou non un pouvoir explicatif. Le point est simplement que leur possible pouvoir explicatif n'a aucune incidence sur leur substantialité: qu'ils en aient un ou non, leurs partisans soutiendront qu'ils sont une propriété fondamentale de l'esprit.

Ces observations peuvent nous permettre de conclure que (Non explicative) est, tout simplement, une conception erronée de la substantialité. C'était le point central d'Eklund, et je crois que les deux exemples fournis suffisent à convaincre qu'Eklund a raison là-dessus.

4.6 La vérité comme propriété plutôt abondante

Nous en arrivons à notre dernière conception de la substantialité à évaluer. Cette fois-ci, il s'agit de la position qu'Edwards attribue aux déflationnistes modérés lorsqu'ils soutiennent l'AN⁴¹. Sa suggestion s'ancre dans la théorie des propriétés de David Lewis⁴², ce qui fait en sorte que nous devons dire quelques mots sur cette dernière afin de la présenter. La conception de Lewis représente une sorte de version sophistiquée du réalisme non sélectif que nous avons effleuré en § 3. Comme celui-ci, elle admet qu'à tout prédicat correspond, dans un sens faible, une propriété. Pour plusieurs propriétés, le seul fait expliquant leur statut de propriété est leur appartenance à une classe, qui est fixée par la signification de leur prédicat. Nous appellerons ce type de propriétés « abondantes ». Cependant, certaines propriétés ont un statut spécial: quelque chose de plus significatif que leur appartenance à une classe explique leur statut de propriété. Nous appellerons « rares »⁴³ ces dernières.

Il n'y a pas de délimitation précise entre les propriétés rares et abondantes, bien que les propriétés fondamentales de la physique pourraient être désignées comme « parfaitement naturelles », c'est-à-dire parfaitement rares. Pour que la distinction jouisse d'une plus grande utilité, nous devons plutôt concevoir l'abondance et la rareté comme deux pôles; toutes les propriétés concevables peuvent ensuite être situées à différents degrés de l'échelle de rareté. Pour ce faire, Lewis propose le critère suivant: la proximité d'une propriété avec le pôle « rare » de l'échelle est inversement proportionnelle à la longueur de sa chaîne de définissabilité, relativement aux propriétés parfaitement naturelles. Lewis offre aussi un autre critère, celui du degré de similarité entre les objets possédant une même propriété. Ainsi, une propriété telle qu'*être une molécule d'hydrogène* peut être qualifiée de très rare, tandis que *vleu* est une propriété terriblement abondante.

41. Edwards (2013), p. 290-292.

42. Voir Lewis (1983).

43. Il s'agit de ma traduction de « *sparse* »; elle n'est peut-être pas la plus exacte, mais je n'ai pas grande envie de parler de propriétés « clairessemées ».

Cela étant posé, nous pouvons revenir à la question de la vérité. En gardant la théorie de Lewis à l'esprit, nous pouvons formuler la suggestion d'Edwards comme suit :

(Abondance) Une propriété est insubstantielle ssi elle est plutôt abondante.

À mon sens, Edwards nous offre ici la meilleure analyse de l'insubstantialité que nous avons rencontrée jusqu'à présent. Contrairement à (Non explicative), à celle de la transparence et à (Indéterminisme), elle porte directement sur la nature des propriétés, sans détour par leurs relations avec certains concepts ou par leur pouvoir explicatif. Elle possède une universalité que l'idée de propriétés logiques n'avait pas. Elle répond aussi à un problème majeur de (Constitution) : selon (Abondance), les propriétés physiques fondamentales sont non seulement substantielles, mais elles sont les plus substantielles qui soient — une conséquence intuitivement désirable. Si l'AN a un sens, ce doit être celui-ci.

Nous sommes néanmoins forcés de rejeter (Abondance) dans le contexte du présent texte, non pas parce qu'elle offre une mauvaise définition de l'insubstantialité, mais parce qu'elle échoue à répondre à notre critère : si l'AN signifie que la vérité est plutôt abondante, alors l'AN est compatible avec certaines théories substantielles de la vérité. Deux types de contre-exemples sont possibles, et je dois le premier d'entre eux à Wyatt. Rappelons-nous le critère de la longueur de la chaîne de définissabilité ; si les propriétés parfaitement naturelles sont celles de la physique fondamentale, la chaîne de définissabilité de la vérité offerte par plusieurs théories substantielles sera plutôt longue⁴⁴. Prenons, par exemple, l'une des versions de la théorie de la correspondance qu'a soutenue Russell⁴⁵ : la vérité est la propriété d'*avoir, pour un complexe de croyance, une portion objective correspondant à un complexe de fait*. Nous nous trouvons, vraisemblablement, à une distance considérable de propriétés telles qu'*avoir un spin demi-entier*.

Le second contre-exemple que j'aimerais offrir repose davantage sur le critère de la similitude. C'est celui du pluralisme, dont la définition de la propriété d'être vrai risque fortement de la classer comme une propriété « plutôt abondante ». Deux définitions possibles me viennent à l'esprit : la vérité est la propriété de *répondre aux principes centraux du concept de vérité*, ou bien la propriété d'être (*correspondante avec un fait* $\wedge$ *applicable au discours scientifique*) $\vee$ (*superassertible* $\wedge$ *applicable au discours moral*) $\vee$ (*etc.*). Dans les deux cas, non seulement la chaîne de définissabilité risque d'être longue, mais les objets ayant la propriété d'être vrais ne partageront qu'un maigre degré de similarité.

44. Wyatt (2016), p. 375.

45. Il s'agit de la théorie défendue dans Russell (1912/1971).

Nous pouvons conclure que même si (Abondance) offre une bonne analyse de l'insubstantialité, le déflationnisme modéré ne peut y avoir recours pour préciser le sens de l'AN. Si les propriétés insubstantielles consistent dans le fait d'être plutôt abondantes, alors selon certaines théories inflationnistes, il est probable que la vérité soit insubstantielle; cela n'implique aucunement que la vérité soit dépourvue, malgré tout, d'une nature intéressante à découvrir, et qu'il n'y ait rien d'autre à dire que les instances du SÉ à son propos.

5. Conclusion

Notre examen des différentes significations possibles de l'AN, dans sa version modérée, nous a montré qu'aucune d'entre elles ne permet au déflationniste de faire ce qu'il souhaite faire en l'assertant : soutenir que toute théorie inflationniste n'a rien à nous apprendre sur la vérité, car il n'y a rien à découvrir au sujet de cette dernière. En accordant à l'AN la signification que lui donne (Abondance), le déflationniste est toujours libre de clamer que la vérité n'a pas de nature — seulement, ce sera désormais dans un sens « dégonflé », dépourvu de conséquences pour l'inflationnisme.

Bien que je considère justifié le critère que j'ai employé pour évaluer les différentes conceptions de l'insubstantialité, on pourrait raisonnablement objecter que ma compréhension des « théories substantielles » est, quant à elle, trop large. Peut-être que l'inclusion du pluralisme et du primitivisme, qui représentent tout de même des cas singuliers de théories substantielles, a limité injustement les options du déflationnisme pour préciser le sens de l'AN. Je ne pense pas que ces théories doivent être exclues du domaine des théories substantielles, mais j'aimerais profiter de cette objection potentielle pour préciser quelques nuances.

J'ai soutenu que le déflationnisme modéré n'affirme rien qui mette en péril le développement de théories substantielles — néanmoins, si certains points du déflationnisme sont justes, les théories possibles qu'un inflationniste peut élaborer sont limitées. Par exemple, en § 4.5, je n'ai rien soulevé contre l'idée que la vérité pourrait être dépourvue de pouvoir explicatif — j'ai seulement soutenu, avec Eklund, que cette dernière notion n'a rien à voir avec la substantialité. S'il est vrai que la vérité n'a pas de pouvoir explicatif, alors plusieurs projets inflationnistes tombent à l'eau, ainsi que l'une de leurs motivations principales. Nous pouvons aussi dire que si (Indéterminisme) est une thèse vraie, alors la seule théorie substantielle pouvant rivaliser avec elle est le pluralisme; également, si Horwich a raison d'affirmer que la vérité n'a pas de constitution, alors le primitivisme se retrouve à être la seule option que peuvent défendre les inflationnistes.

Tout cela, néanmoins, ne concerne pas directement l'AN, mais plutôt les débats traditionnels entre déflationnistes et inflationnistes. J'aimerais maintenant conclure en rappelant ce que je n'ai *pas* démontré ici. D'abord, malgré le titre trompeur de cet article, je n'ai pas déterminé si la vérité pos-

sède une nature ou non, n'ayant fourni aucun argument soutenant qu'elle en ait une. Ensuite, je n'ai pas défendu que l'AN, de manière générale, soit une thèse fausse, ni une thèse sans incidence sur la viabilité des théories substantielles : les déflationnistes peuvent toujours se rabattre sur l'éliminativisme, contre lequel je n'ai soutenu aucun argument. Il y a aussi une possibilité que les déflationnistes modérés puissent soutenir leur version faible de l'AN, mais pour y parvenir, ils devront faire preuve d'ingéniosité : soit en trouvant une conception nouvelle de l'insubstantialité, soit en sophistiquant l'une de celles que j'ai présentées. En attendant, ceux qui le désirent ont le loisir de chercher à résoudre, en toute légitimité, l'énigme de la nature sous-jacente de la vérité.

Bibliographie

- Damnjanovic, Nic (2010). « New Wave Deflationism », dans *New Waves in Truth*, Pedersen, N. et Wright, C. D. (dir.), New York, Palgrave Macmillan, p. 45-58.
- Davidson, Donald (1996). « The Folly of Trying to Define Truth », *The Journal of Philosophy*, vol. 83, n° 6, p. 263-278.
- Devitt, Michael (2001). « The Metaphysics of Truth », dans *The Nature of Truth*, Michael P. Lynch (dir.), Cambridge, MIT Press, p. 579-611.
- Dummett, Michael (1959). « Truth », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 59, p. 141-162.
- Edwards, Douglas (2013). « Truth as a Substantive Property », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 91, n° 2, p. 279-294.
- Eklund, Matti (2021). « What Is Deflationism About Truth ? », *Synthese*, vol. 198, sup. 2, p. 631-645.
- Gupta, Anil (1993). « A Critique of Deflationism », *Philosophical Topics*, vol. 21, n° 2, p. 57-81.
- Horwich, Paul (1990/1998). *Truth* (2^e éd.), Oxford, OUP.
- Horwich, Paul (2001). « A Defense of Minimalism », *Synthese*, vol. 126, n° 1/2, p. 149-165.
- Lewis, David (1983). « New Work for a Theory of Universals », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 61, n° 4, p. 343-377.
- Lynch, Michael P. (2009). *Truth as One and Many*, Oxford, OUP.
- Nagel, Thomas (1974). « What Is It Like to Be a Bat ? », *The Philosophical Review*, vol. 83, n° 4, p. 435-450.
- Pedersen, Nikolaj J. L. et Michael P. Lynch (2018). « Truth Pluralism », dans *The Oxford Handbook of Truth*, Michael Glanzberg (dir.), Oxford, OUP, p. 543-575.
- Russell, Bertrand (1904). « Meinong's Theory of Complexes and Assumptions (III.) », *Mind*, vol. 13, n° 52, p. 509-524.
- Russell, Bertrand (1912/1971). « Truth and Falsehood », dans *Problems of Philosophy*, Oxford, OUP, p. 69-75.
- Tarski, Alfred (1935). « Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen », *Studia Philosophica*, vol. 1, p. 261-405 (traduit du polonais par L. Blaustein).
- Tarski, Alfred (1944). « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 4, n° 3, p. 341-376.

Williamson, Timothy (2000). *Knowledge and Its Limits*, Oxford, OUP.

Wyatt, Jeremy (2016). « The Many (Yet Few) Faces of Deflationism », *The Philosophical Quarterly*, vol. 66, n° 263, p. 362-382.

Précis du livre *What Would Be Different : Figures of Possibility in Adorno*

Iain Macdonald

Volume 48, numéro 2, automne 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1085674ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1085674ar>

[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

Macdonald, I. (2021). Précis du livre *What Would Be Different : Figures of Possibility in Adorno*. *Philosophiques*, 48(2), 337–345.
<https://doi.org/10.7202/1085674ar>

Disputatio

Précis du livre *What Would Be Different: Figures of Possibility in Adorno*¹

IAIN MACDONALD

Université de Montréal

On ne trouve nulle part dans les écrits de Theodor W. Adorno une théorie à part entière de la possibilité, encore moins des modalités. Sa pensée se déploie toutefois sur les bases d'une critique tranchante du faux-semblant de nécessité de la réalité sociale, menée au nom des possibilités libératrices que celle-ci laisse inabouties². Adorno l'affirme de maintes façons. À titre d'exemple paradigmatique, le possible — ou plus précisément: « Ce qui pourrait être différent »³ (*was anders wäre*, « *what would be different* ») — dépend surtout de notre expérience de ce qui, aujourd'hui, ne devrait pas ou plus être, étant donné l'état actuel du développement des forces productives. Entre autres, la survie de l'humanité, que la société semble ériger en finalité, exige que la société « soit organisée selon ce qu'empêchent inexorablement, de tous les côtés, les rapports de production et selon ce qui serait immédiatement possible étant donné les forces productives ici et maintenant. Une telle organisation aurait son *telos* dans la négation de la souffrance physique du moindre de ses membres et des formes réfléchies, intériorisées de cette souffrance »⁴.

De tels propos ne sont cependant pas faciles à interpréter: nous nous trouvons dans la situation quelque peu paradoxale d'avoir à comprendre comment le possible peut dépendre de l'impossible. Cela exige entre autres de comprendre adéquatement les concepts modaux en jeu: quelle sorte de possibilité se laisse qualifier par son impossibilité sociale? Pour donner un contenu et une substance à ce genre de *possibilités bloquées*, il faut s'attaquer à plusieurs problèmes sociaux et métaphysiques (principalement catégoriaux). C'est précisément la tentative de diagnostiquer ces problèmes sociaux et modaux qui constitue la particularité de la pensée d'Adorno.

1. Macdonald, Iain, *What Would Be Different: Figures of Possibility in Adorno*, Stanford University Press, 2019, xiv + 232 pages.

2. Un court survol des concepts modaux employés au cours de ce précis se trouve à la fin du texte.

3. Adorno, Theodor W., *Dialectique négative*, traduit par Gérard Coffin et coll., Paris, Éditions Payot & Rivages, 2001, p. 144. Les traductions existantes de textes en langue allemande ont été citées lorsque possible et modifiées tacitement lorsque cela s'avérait nécessaire. Toutes les autres traductions sont de mon cru.

4. *Ibid.*, p. 198.

L'argument de *What Would Be Different* s'articule autour de ces problèmes et vise à expliciter le concept de possibilité à l'œuvre chez Adorno.

Le premier chapitre du livre prend comme point de départ l'apparente impossibilité d'une « vie juste » (*richtiges Leben*) dans le contexte d'une vie « fausse »⁵. Au lieu de balayer Adorno sous le tapis du pessimisme, comme le font plusieurs commentateurs⁶, ce chapitre tente de voir en la vie juste une possibilité réelle, mais bloquée par la vie sous sa forme actuelle. Autrement dit, Adorno n'affirme pas que la vie juste est catégoriquement impossible, mais plutôt que ce que la vie pourrait être est réprimé par l'ordre existant. Or cela suppose d'éviter certains écueils. Adorno ne pense pas, par exemple, que l'on puisse décrire la vie juste en termes positifs, c'est-à-dire en se référant à telle ou telle caractéristique définie à l'avance; elle est descriptible seulement dans sa différence déterminée avec ce qui est, à l'instar des potentialités que les forces productives recèlent, empêtrées dans les rapports de production. Cela dit, si aucune « image » préétablie de la vie juste ne peut suffire ici, cela s'étend aussi à celles puisées dans l'histoire du marxisme: le matérialisme adornien est strictement « sans image »⁷.

Ce qu'Adorno propose n'est pas pour autant une différence sans contenu ou un lieu vide. De manière générale, il s'agit d'un devoir-être (*Sollen*) dont le contenu est donné par la possibilité concrète d'une vie meilleure, configurée par le contexte historique, mais qui est maintenue systématiquement en état de latence par l'ordre existant. Cette posture annonce une série de précisions: Adorno doit distinguer le devoir-être d'une vie juste d'une possibilité seulement formelle ou irréaliste; ensuite, il doit se distinguer de ses contemporains marxistes qui proposent des théories trop concentrées sur des images figées de ce qui pourrait être différent. Pour commencer, ce chapitre propose une première approche de la réponse adornienne à la critique hégélienne du devoir-être. Il s'agit ensuite de reconstituer certains aspects de la réception critique des pensées de Georg Lukács et d'Ernst Bloch. D'une part, la possibilité dite « objective » de Lukács est malheureusement ligotée à l'image d'une totalité sociale et d'une finalité historique qui, malgré leurs apparences matérialistes, se rapprochent encore trop d'un essentialisme. D'autre part, la possibilité que vise Adorno doit être distinguée de ce que propose Bloch qui tente, non sans une certaine vaillance, de sauver le concept de devoir-être de la critique hégélienne, tout en restant néanmoins cramponné à un marxisme qui n'a pas su éviter le totalitarisme.

5. « *Es gibt kein richtiges Leben im falschen.* » La traduction française rend la phrase en substituant, de façon problématique, la « vraie » vie à celle qui serait juste ou convenable: « Il ne peut y avoir de vraie vie dans un monde qui ne l'est pas. » Voir Adorno, Theodor W., *Minima moralia: réflexions sur la vie mutilée*, traduit par Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Payot, 1980, § 18, p. 36.

6. À titre d'exemple, voir Fischbach, Franck, « Critique et réflexion: la réflexion dans la Théorie critique de l'École de Francfort », *Philosophiques* 43, n° 2 (2016).

7. Adorno, *Dialectique négative*, p. 198.

De cette première série de contrastes, il ressort quelque chose qui a l'apparence d'un devoir-être réel — quoiqu'il soit socialement bloqué — qui se libère de la contrainte de garder foi en un communisme qui s'est historiquement invalidé. À l'aune de ce que les forces productives rendent possible ici et maintenant, Adorno arrive à formuler un exemple de ce devoir-être, repris à plusieurs reprises dans son œuvre : « plus personne, y compris dans les pays les plus pauvres, n'aurait besoin de souffrir de la faim »⁸. Or la faim n'est qu'un exemple parlant : il s'agit plus généralement de l'abolition possible et urgente de la souffrance socialement non nécessaire, c'est-à-dire la souffrance systémique que nous pourrions éliminer par des moyens d'ores et déjà à notre disposition, bien que nous ne le fassions pas. À noter que la souffrance socialement non nécessaire est à distinguer d'une souffrance pour laquelle les moyens d'élimination ou d'atténuation font encore défaut. C'est entre autres cette distinction qui permet de percevoir la « réalité » du devoir-être adornien.

Le deuxième chapitre du livre propose d'approfondir les fondements de la critique adornienne de Hegel, avant tout parce qu'Adorno a recours à un concept de devoir-être que Hegel refuserait. Si « ce qui pourrait être différent » — la vie juste dans son devoir-être — n'est ni métaphysiquement vide ni socialement vicié, alors son concept philosophique mériterait d'être clarifié. Seulement, selon Hegel, le devoir-être, ainsi que toute possibilité qui ne se laisse pas réaliser ou que l'histoire laisse en jachère, est relégué dans la catégorie de la possibilité formelle ou abstraite : « Si [quelqu'un] édifie un monde *tel qu'il devrait être* [wie sie sein soll], dit Hegel de façon railleuse, ce monde existe bien, mais seulement dans son opinion — élément moelleux dans lequel tout ce qu'il y a de gratuit se laisse imprimer »⁹.

En guise de réponse à cette posture, Adorno, sans trop de ménagement, prétend que Hegel commet un sophisme dans sa façon de penser le rapport entre l'essence et l'existence et, par extension, entre la possibilité et l'effectivité. La nature du sophisme n'est pas du tout évidente à première vue. Mais, en tenant compte des indices donnés par Adorno et en suivant de près ce que propose Hegel en guise de typologie des concepts modaux, on comprend que l'objet de la critique concerne précisément l'envergure exagérée du concept hégélien de possibilité formelle et le fait qu'y soit relégué le devoir-être. Selon Hegel, seules les possibilités dites réelles, celles qui portent la marque de l'esprit et de la raison *effectifs* et qui sont donc réellement à l'œuvre dans le processus de la réalisation effective (*Verwirklichung*) de l'histoire, sont philosophiquement pertinentes. Par ailleurs, ces possibilités, étant réelles, *se laissent réaliser* en temps et lieu et ne sont donc jamais aban-

8. Adorno, Theodor W., « Capitalisme tardif ou société industrielle? », dans *Société : intégration, désintégration*, traduit par Pierre Arnoux et coll., Paris, Payot, 2011, p. 94.

9. Hegel, G. W. F., *Principes de la Philosophie du droit*, traduit par Jean-François Kerégan, troisième édition entièrement révisée et augmentée, Paris, PUF, 2013, p. 132.

données dans l'histoire, même si leur réalisation factuelle (*Realisierung*) peut prendre du temps. En fait, la raison ne lâche jamais la proie pour l'ombre : il n'y a aucune possibilité réelle que l'effectivité laisserait en jachère, justement parce que l'identité de la possibilité réelle et de l'effectivité l'interdit. En effet, cette identité « consume » et « consomme » toutes les possibilités réelles en méconnaissant celles qui ne le sont pas¹⁰; et elle implique que la possibilité formelle et le devoir-être signifient en fin de compte une simple « impossibilité » en « contradiction » avec l'effectivité¹¹.

Cependant, cette identité autorise-t-elle vraiment Hegel à faire fi du devoir-être ? Si le devoir-être qu'Adorno défend ne se laisse pas réduire à une simple possibilité formelle, il y a alors ici risque de pétition de principe, dans la mesure où Hegel présume avoir réglé le problème du devoir-être (de la « non-identité », dirait Adorno) grâce à l'exhaustivité ou à la complétude de l'identité dialectique de l'effectivité et de la possibilité réelles. On ne peut démontrer que le devoir-être est une possibilité seulement formelle en affirmant tout bonnement qu'il est à ranger sous la rubrique de la possibilité formelle et que, de toute façon, toutes les possibilités que l'effectivité a à réaliser se verront réalisées. D'un point de vue adornien, on pourrait dire que la ligne entre la possibilité formelle et la possibilité réelle est mal tracée par Hegel, ce qui conduit celui-ci à négliger méthodologiquement les possibilités bloquées — ou le devoir-être « réel » — qu'Adorno cherche à approfondir. En trouvant un point d'appui chez Marx et en tenant compte d'une objection hégélienne à la critique, le chapitre aboutit à l'idée que les possibilités libératrices que la société maintient au rang de simples possibilités formelles doivent trouver une expression plus adéquate dans les catégories fondamentales de la pensée. Métaphysiquement, il faut ménager une place à un concept de devoir-être qui ne soit pas seulement formel — ce qui a comme conséquence l'invalidation de la typologie hégélienne des modalités. En effet, Adorno nous dit qu'il nous faut une « métaphysique par-delà celle de Hegel »¹². La pensée d'Adorno relève ce défi, en s'élaborant autour des possibilités libératrices et réelles bloquées par l'histoire.

Le chapitre central du livre, le troisième, poursuit l'analyse de cette notion sur le terrain de la pensée adornienne. En tant que catégorie effacée par la pensée hégélienne, le concept de possibilité bloquée sert de point de départ, en se situant de façon mitoyenne entre la possibilité formelle et la possibilité réelle hégéliennes — d'où les expressions « devoir-être réel » (*real ought*) et « possibilité réelle bloquée » (*blocked real possibility*). C'est le

10. Hegel, G. W. F., *Encyclopédie des sciences philosophiques*, traduit par Bernard Bourgeois, 3 tomes, Paris, Vrin, 2014–2018, t. 1, § 146 (éditions de 1827, 1830), Addition, p. 580.

11. Hegel, G. W. F., *Science de la logique*, traduit par Bernard Bourgeois, 3 tomes, Paris, Vrin, t. 2, p. 192.

12. Adorno, *Dialectique négative*, p. 157, note en bas de page.

concept adornien de nature-histoire (*Naturgeschichte*) qui sert ici de fil conducteur. Tandis que la « nature » représente chez Adorno la nécessité, y compris tout faux-semblant de nécessité sociale devenue « seconde » nature, l'« histoire » désigne ce qui, au sein de ce qui semble naturel, dément la soi-disant nécessité que nous tenions jusque-là pour acquise. Il s'agit d'une dialectique ouverte entre nature et histoire, au sein de laquelle ce qui pourrait être différent cherche à s'exprimer, en même temps que la soi-disant « nature » cherche à l'ensevelir. Le chapitre suit l'évolution de la pensée adornienne à travers ses différentes étapes, en gardant toujours la nature-histoire au premier plan, jusqu'à ce qu'Adorno arrive à formuler (parfois de façon un peu expéditive) le concept de possibilité bloquée. En particulier, le chapitre propose une juxtaposition des concepts de société (sous la forme du capitalisme tardif) et d'art (surtout, mais pas exclusivement, sous sa forme moderne) en montrant que le premier cherche à *bloquer* l'expérience de « ce qui pourrait être différent », tandis que le deuxième représente, à la manière d'un modèle pour la pensée, la *réalisation* des possibilités bloquées (cohérentes, mais inouïes du point de vue de l'art établi). Sur un plan théorique, Adorno nous demande essentiellement de reconnaître, à l'instar de l'histoire de l'art, que le monde n'est pas réductible à ce que la réalité ou un quelconque ensemble de mœurs et de coutumes nous imposent : « Ce qui est, est plus que ce qu'il est »¹³. Sur un plan pratique, il nous demande alors de reconnaître que, pour la théorie critique de la société, ce « plus » (*Mehr*) ne correspond pas à une *quelconque* possibilité non réalisée, mais, plus concrètement, à la possibilité réelle d'éliminer la souffrance socialement non nécessaire, dont « personne ne devrait plus avoir faim »¹⁴ constitue un exemple, et dont Auschwitz et ses répétitions encore possibles, ou encore l'autodestruction de l'espèce humaine, désignent les contre-éventualités atroces.

Le quatrième chapitre répond à une question fondamentale posée par la pensée d'Adorno : Comment doit-on comprendre sa critique radicale et soutenue de Heidegger ? Il semble, à cet égard, que le concept de possibilité bloquée nous fournisse une excellente *tertium comparationis*. En effet, au moins à partir d'*Être et temps*, Heidegger défend ce que l'on pourrait appeler une priorité du possible sur le réel et l'effectif en cherchant, comme Adorno semble-t-il, à souligner que l'expérience recèle une possibilité bloquée jamais réalisée dans l'histoire, mais qui se révèle malgré tout essentielle et qui s'impose par conséquent avec urgence à la pensée. Seulement, en dépit des apparences, le concept heideggérien de possibilité bloquée est à l'opposé de ce que propose Adorno. Pour comprendre cette opposition, on ne peut cependant pas simplement se rabattre sur les sorties satiriques ou politiques que l'on trouve dans ses écrits ; il faut suivre de près la critique philosophique de Heidegger que développe Adorno sur une période de presque quarante ans.

13. *Ibid.*, p. 159.

14. Adorno, *Minima moralia*, p. 147.

Que ce soit dans le contexte d'*Être et temps* ou dans ses écrits ultérieurs, Heidegger affirme maintes fois que l'histoire de la métaphysique ou de la philosophie a enfoui dans l'oubli une possibilité essentielle de penser l'être, celle qui consisterait à ne pas réduire ce dernier à un quelconque étant (suprême, par exemple) ou aspect de l'étant (sa réalité, par exemple). À l'inverse de cette tendance, il mène une déconstruction de l'histoire de la métaphysique, qui commence avec la pensée grecque, afin de recouvrer de ses décombres un « *autre commencement* », c'est-à-dire « une possibilité *première* d'où la pensée philosophique devait certes prendre issue, mais dont elle n'était cependant pas en état, comme philosophie, de faire l'épreuve et de tenter l'entreprise »¹⁵. Adorno, pour sa part, s'insurge contre l'« archaïsme » prôné par ce genre d'entreprise : la possibilité bloquée se réduit chez Heidegger à une unique possibilité oubliée. Adorno s'y oppose de plusieurs façons, faisant preuve d'une compréhension assez poussée de la pensée heideggérienne. Ce chapitre propose une analyse de deux approches de Heidegger. Premièrement, Adorno lui répond en dressant contre l'explicitation (*Auslegung*) et l'interprétation (*Interpretation*) heideggériennes une autre forme d'interprétation (*Deutung*), sociologiquement orientée. Et deuxièmement, il défend l'idée d'un progrès social (*Fortschritt*), libérée du capitalisme tardif, contre le soi-disant « pas en arrière »¹⁶ (*Schritt zurück*) qui nous conduirait, selon Heidegger, vers l'origine oubliée de la pensée. Pour ce qui est du concept de possibilité bloquée, la pensée heideggérienne circulerait alors en sens inverse afin de regagner la potentialité d'une origine qui serait antérieure à l'histoire du « premier » commencement grec. Il est vrai que sa pensée défend le concept de possibilité bloquée contre l'histoire de la métaphysique qui l'a reniée, mais seulement en l'arrachant à l'histoire qui nous détermine socialement, ici et maintenant : Heidegger refuse, en effet, de reconnaître que la philosophie pourrait avoir une orientation sociale au sens où Adorno l'entend¹⁷. Bref, contrairement à sa version heideggérienne, la possibilité bloquée adornienne est configurée séance tenante selon l'état actuel de la société et compte tenu de ses contradictions inhérentes.

Le cinquième et dernier chapitre du livre cherche à préciser comment les possibilités bloquées (au sens adornien) s'expriment concrètement, c'est-à-dire comment elles manifestent leur réalité dans l'histoire, si leur réalisation reste socialement bloquée. C'est le concept d'image dialectique, tel qu'élaboré par Walter Benjamin, qui nous indique ici la direction à suivre.

15. Heidegger, Martin, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », dans *Questions III et IV*, traduit par Jean Beaufret et François Fédier, Paris, Gallimard, 1966, 1976, p. 286.

16. Heidegger, Martin, « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique », dans *Questions I et II*, traduit par André Préau, Paris, Gallimard, 1968, p. 286.

17. Wisser, Richard, dir., *Martin Heidegger im Gespräch*, Freiburg und München, Verlag Karl Alber, 1970, p. 268 ; Wisser, Richard, « Das Fernseh-Interview », dans *Erinnerung an Martin Heidegger*, sous la direction de Günther Neske, Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1977, p. 260-261.

Ce concept désigne, selon Benjamin, une figure ou une constellation historique qui nous laisse entrevoir la possibilité d'éviter la simple reconduction de la réalité sociale problématique — mais une possibilité qui a néanmoins été étouffée ou s'est rabougrie sous l'effet du cours de l'histoire. Une image dialectique est en ce sens une possibilité bloquée. Par exemple, la figure du flâneur parisien du 19^e siècle représente la possibilité d'une libération de la nécessité du travail forcé et d'un temps pour réfléchir à la forme que prend la réalité sociale, mais cette possibilité fut gaspillée ou vite récupérée par le *statu quo*. Bref, le concept d'image dialectique et le diagnostic historique qui lui correspond contribuent grandement à la compréhension de la possibilité bloquée adornienne; seulement, Adorno n'accueille pas la pensée de Benjamin sans la passer au crible de sa critique. Entre autres, Adorno pense avoir décelé un défaut dans l'approche de Benjamin: celui-ci n'a jamais « condescendu » à écrire une « métaphysique », c'est-à-dire une théorie qui expliciterait les enjeux modaux des images dialectiques¹⁸. Évidemment, la portée de cette critique est limitée par le fait que Benjamin, pour des raisons théoriques, a sciemment évité de produire une théorie de ce genre. Adorno lui-même n'a d'ailleurs jamais produit une véritable métaphysique ou théorie définitive de la possibilité bloquée. Cependant, il y a néanmoins chez lui une tentative de « sauver la métaphysique »¹⁹, d'en rester « solidaire ... à l'instant de sa chute »²⁰. La philosophie doit élaborer et renouveler ses catégories fondamentales dans un dialogue avec l'expérience, là où cela est nécessaire, sans que les premières ne prennent le dessus sur la dernière. C'est ainsi que la philosophie peut faire preuve de son actualité (*Aktualität*). Retracer la ligne entre la possibilité réelle et la possibilité formelle au nom d'un devoir-être « réel » — c'est-à-dire esquisser la notion de possibilité bloquée — fournit en ce sens un exemple d'actualisation de la pensée et de ce que pourrait être une « métaphysique par-delà celle de Hegel ».

Quelques précisions terminologiques

L'objectif de l'ouvrage étant de présenter une reconstruction de la compréhension adornienne du possible, certaines clarifications terminologiques s'imposent. Les concepts modaux sont le plus souvent empruntés à la pensée hégélienne, bien qu'Adorno puisse parfois chercher à modifier le sens d'un terme, comme on a déjà pu le constater à partir de ce qui est dit plus haut (par exemple, dans sa tentative de retracer la ligne entre la possibilité réelle et la possibilité formelle). Je me contenterai ici de ne présenter que les concepts les plus généraux.

18. Adorno, Theodor W., « Portrait de Walter Benjamin », dans *Prismes: critique de la culture et société*, traduit par Geneviève Rochlitz et Rainer Rochlitz, Paris, Payot, 2003, p. 243.

19. Adorno, Theodor W. et Gershom Scholem, *Briefwechsel 1939–1969*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2015, p. 413.

20. Adorno, *Dialectique négative*, p. 390.

La réalité (*Realität*, « *reality* ») désigne généralement les choses données (*rei*) ou un état de choses considéré d'un point de vue factuel. Conceptuellement, le réel nomme ce qui existe positivement en faisant abstraction de la négativité qu'il contient, entre autres, celle qui prendra la forme de la possibilité dite réelle que Hegel déploie subséquemment dans l'ordre des concepts établi dans la *Science de la logique*. La réalité est néanmoins plus qu'un simple être-là immédiat. La réalité est relationnelle, réfléchie et surgit donc en s'opposant à l'absence, au manque, à l'irréalité, aux caprices subjectifs ou encore à une autre réalité — ce qui n'est pourtant pas la même chose que de s'opposer à la potentialité ou à la possibilité. Comme le dit Hegel, la réalité, dans son abstraction intenable à la longue, « vaut seulement comme quelque chose de positif, dont seraient exclus dénégaration, limitation, manque »²¹. La réalisation (*Realisierung*, « *realization* ») désigne alors le surgissement factuel, bien que le terme décrive aussi, inévitablement, la réalisation d'un possible. On ne peut toutefois pas dire que la réalisation (*Realisierung*) est terminologiquement équivalente à la « réalisation effective » (*Verwirklichung*). L'idée selon laquelle le concept de réalité nous conduit inévitablement vers un dépassement, vers le possible auquel la réalité est indifférente, mais qui se révèle néanmoins essentiel, fait partie de la méthode d'exposition progressive de la logique hégélienne.

L'effectivité (*Wirklichkeit*, « *actuality* »), par opposition à la simple réalité, renvoie principalement aux circonstances existantes, pour autant que celles-ci conditionnent et produisent d'autres circonstances existantes : « Ce qui est effectif *peut agir efficacement* [*kann wirken*]; son effectivité, quelque chose la fait connaître *par ce qu'il produit* »²². Pour cette raison, ce que Hegel appelle l'effectivité ne s'oppose pas simplement à l'absence ou au manque, mais plus spécifiquement à la non-réalité de la possibilité formelle (*formelle Möglichkeit*, « *formal possibility* »), c'est-à-dire aux possibilités abstraites qui ne sont pas ancrées dans des états de choses réels et qui ne sont donc pas « actives » ou « efficientes » au sein de l'effectivité (il est formellement possible, selon Hegel, « que le Sultan devienne Pape »²³). Quant au devoir-être (*Sollen*, « *ought* ») dans son acception pleinement modale, il n'est qu'une sous-catégorie de la possibilité formelle, la possibilité qui se veut essentielle, mais qui n'a pas la force de s'arracher à l'impossibilité. En d'autres termes, l'effectivité désigne ce qui est implacablement à l'œuvre dans l'histoire (très souvent à l'insu de la conscience individuelle). La réalisation effective (*Verwirklichung*, « *actualization* », c'est-à-dire la réalisation « en cours », par opposition à la simple réalisation) nomme alors l'émergence nécessaire d'une effectivité nouvelle à partir d'une effectivité donnée. Ce processus explique pourquoi l'effectivité « n'est pas simplement un étant

21. Hegel, *Science de la logique*, t. 1, p. 149.

22. *Ibid.*, t. 2, p. 196.

23. Hegel, *Encyclopédie*, t. 1, § 143 (éditions de 1827, 1830), Addition, p. 576.

en son immédiateté, mais, en tant qu'elle est l'être essentiel, elle est la suppression [*Aufhebung*] de sa propre immédiateté et par là elle se médiatise avec elle-même »²⁴.

Il en ressort que si l'effectivité s'oppose à la possibilité formelle, elle est, selon ce processus, dialectiquement identique à la possibilité réelle (*reale Möglichkeit*, « *real possibility* »), terme qui désigne les possibilités qui sont ancrées dans un état de choses *réel* — par opposition à des états de choses irréels ou purement imaginaires. Cette identité est confirmée, selon Hegel, par un constat spéculatif : la totalité des *circonstances* qui constituent l'effectivité donnée n'est rien d'autre que la totalité des *conditions* de l'effectivité nouvelle. Métaphysiquement, cela implique qu'il n'y a pas de possibilités réelles en dehors de celles qui se réalisent effectivement ; et inversement, la possibilité qui ne se réalise pas ou ne peut se réaliser reste simplement au niveau des possibilités formelles. Hegel en tire la conclusion que « l'effectivité véritable est nécessité »²⁵, puisque « ce qui ... est possible réellement, c'est ce qui ne peut plus être autrement ; sous telles et telles conditions et circonstances, ne peut s'ensuivre quelque chose d'autre »²⁶.

On peut alors résumer la position d'Adorno en disant qu'il pense que l'*effectivité* historique doit être jugée, non pas selon ce qui se produit au sein de la simple *réalité* (jusque-là, il suit Hegel), ni *seulement* par ce qui se produit selon la *nécessité* proclamée par l'effectivité, mais par ailleurs et surtout selon le critère des *possibilités réelles, quoique socialement bloquées* de l'élimination de la souffrance socialement non nécessaire. Il plaide par conséquent en faveur d'une *réalisation factuelle et effective* de ces possibilités, une réalisation dont leur statut de devoir-être semble les priver selon la métaphysique hégélienne.

24. *Ibid.*, t. 1, § 146 (éditions de 1827, 1830), Addition, p. 580.

25. Hegel, *Principes de la Philosophie du droit*, § 270, Addition, p. 710.

26. Hegel, *Science de la logique*, t. 2, p. 199.

Possibilité ou potentiel ?

Adorno penseur du *surcroît* et de la transformation sociale

Aurélia Peyrical

Volume 48, numéro 2, automne 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1085675ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1085675ar>

[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

Peyrical, A. (2021). Possibilité ou potentiel ? Adorno penseur du *surcroît* et de la transformation sociale. *Philosophiques*, 48(2), 347–360.
<https://doi.org/10.7202/1085675ar>

Possibilité ou potentiel ?

Adorno penseur du *surcroît* et de la transformation sociale

AURÉLIA PEYRICAL

Université Paris-Nanterre/Centre Marc Bloch Berlin

Quelle forme Adorno donne-t-il à sa pensée de l'émancipation, puisqu'il est bien connu qu'il s'interdit de décrire de façon positive la société bonne ? Dans *What Would be Different? Figures of Possibility in Adorno*, Iain MacDonald ne s'intéresse pas aux raisons et aux modalités d'une telle interdiction¹. Son objectif est autre : à partir des usages par Adorno du concept de « possibilité » (*Möglichkeit*), rassembler des éléments d'une théorie philosophique de la transformation historique et sociale métaphysiquement et ontologiquement fondée.

L'auteur entend montrer qu'Adorno pense la transformation de la réalité (*Realität*) notamment à l'aide du concept de « possibilités bloquées » en faisant étroitement dialoguer la pensée adornienne tant avec la tradition philosophique allemande la plus classique (Hegel) qu'avec des figures politiques et philosophiques importantes de son temps (Lukács, Bloch, Heidegger, Benjamin). La part la plus fructueuse de son enquête tient à la façon dont elle permet de situer Adorno par rapport à ses inspirateurs et à ses adversaires philosophiques, pour en faire un penseur de virtualités dialectiques « ni complètement effecti[ve]s (*wirklich*), ni complètement non effectif[ve]s », comme le formulait Jay Bernstein (p. 57). Certains passages me semblent néanmoins insuffisamment explicites, ce qui risque de faire passer le lectorat non averti à côté d'un certain nombre d'idées, mais aussi de difficultés importantes de la philosophie adornienne.

Chapitre 1 : Correction, blocage

A. Conscience correcte, vie bonne (*richtiges Bewußtsein, richtiges Leben*)

Après quelques pages introductives (p. 1-7) où sont posés les concepts structurant l'ouvrage, l'auteur propose un rapide rappel de l'opposition entre Adorno et deux théoriciens de la fausse conscience et de l'utopie, Georg Lukács et Ernst Bloch. La transformation de l'ordre existant ne dépend pas chez Adorno de la constitution d'une « conscience correcte » à même le réel (*Real*), conscience qui serait capable, selon Lukács (p. 7-14) de tirer de l'histoire *hic et nunc* des « possibilités objectives » effectives (*wirklich*)². Mais la conscience ne doit pas non plus, pour Adorno, se détacher complètement du

1. Voir Truskolaski (2021).

2. Remarquons ici que dans d'autres contextes, où il n'est pas question de Lukács, Adorno accorde à Hegel le crédit d'avoir pensé la « possibilité objective » ou la « possibilité

réel, au nom d'une réalité plus vraie (*Wirklichkeit*), au risque de dessiner des utopies vides et de tomber dans le conte de fée, ce qu'il reproche à Bloch en même temps que son indéfectible soutien à la RDA.

Ces comparaisons sont menées avec finesse et illustrent l'idée éminemment adornienne selon laquelle il n'existe pas de conscience juste (ou correcte, *richtig*) dans la vie fausse. Adorno se distingue philosophiquement et politiquement de Bloch et de Lukács à propos de la théorisation du rapport entre conscience de classe et transformation sociale, dans la mesure où l'un comme l'autre a, chacun à sa manière, confiance en la capacité, qui de l'expérience historique, qui de l'imagination théorique, à se représenter correctement non pas immédiatement la société idéale, mais certains pans de celle-ci.

Il me semble cependant que l'auteur ne réussit pas ici à expliciter le négativisme adornien³. Lorsqu'il cite Adorno énonçant l'impossibilité, dans la vie mauvaise, du développement d'une conscience juste (p. 2) et, plus loin, son parti-pris pour l'attitude de résistance au monde faux qu'éclaire la conscience des insuffisances du réel (*Realität*, p. 21), il prête certes attention à la négativité, mais tend à la recouvrir d'une forme paradoxale de positivité, sous l'aspect de la possibilité. Pourquoi ne pas partir plus clairement des expériences négatives (souffrance, injustice) et privatives (insatisfaction, manque), pour creuser l'écart entre ce qui existe et ce qui pourrait (voire devrait) exister? L'auteur rappelle que la proposition d'Adorno, par-delà la critique de la conscience correcte comme figure dogmatique de la critique sociale, consiste à dire que la philosophie doit se faire dialectique négative, c'est-à-dire dialectique attentive au non-identique. Mais le « non-identique » est-il vraiment l'équivalent du « possible »?

Avant d'en arriver à l'un des points centraux de ma critique, le concept de « possibilité bloquée », j'aimerais interroger l'interprétation de la citation située à la toute fin de l'introduction (p. 22):

...(Adorno) insiste encore une fois sur la négativité de la vie bonne (*right life*) comme étant distincte de la conscience correcte, sur la forme de la possibilité comme étant distincte de toute rectitude: « La seule chose que l'on puisse peut-être dire est que la vie bonne (*richtige Leben*) aujourd'hui n'existerait que sous l'aspect d'une résistance (*in der Gestalt des Widerstandes*) contre les formes de la vie fausse (*falsche Leben*) telles que les a percées à jour et analysées de façon critique la conscience la plus avancée⁴. »

« Ce qui serait différent » commence avec cette directive négative: *expérimenter les possibilités bloquées réelles de libération* qui connectent la vie mauvaise à une vie qui serait bonne. (Je souligne.)

concrète » qu'il présente comme rien de moins que la « catégorie où est donnée l'impulsion de la critique immanente » — Adorno (2006 [1964-65]), p. 99.

3. Concernant l'étude du négativisme chez Adorno, voir Freyenhagen (2017).

4. Adorno (2010[1963]), p. 248-249.

L'auteur conclut à juste titre de ses analyses précédentes qu'Adorno s'oppose à l'objectif de rectitude (*correctness*) au nom d'une vie bonne qui n'existe pas encore. Cependant, l'expression « *negativity of right life* » me semble trompeuse. S'agit-il de dire que la bonne vie est néant, au sens où on ne sait pas à quoi elle ressemble, puisqu'elle ne ressemble à rien de connu ? Ou bien de caractériser la vie de résistance comme une vie bonne, voire *accomplie* ? La formule d'Adorno, qui pose la résistance comme une forme (voire la seule forme) sous laquelle une *rupture* vis-à-vis de la vie mauvaise est possible, me semble plus ambiguë. Faut-il voir dans cette citation la formulation des conditions d'une *rupture*, et donc d'un début de vie bonne ? Ou bien Adorno contredit-il sa propre formule et installe-t-il la vie bonne au sein de la vie mauvaise ?

Pour comprendre cette formule, il faudrait commencer à mon sens par distinguer le possible du non-identique — peut-être en fonction de leur rapport avec la conscience qu'Adorno appelle « la plus avancée ». Le non-identique serait l'objet de l'expérience, et se transformerait, dans un second temps, sur le plan de la conscience réflexive, en l'idée de possibilité. Ceci permet de comprendre l'une des difficultés de l'emploi de la catégorie métaphysique de la possibilité chez Adorno, dans la mesure où son abstraction la rend suspecte en même temps qu'elle est porteuse des promesses que la philosophie doit prêter à l'expression (comme dans la citation somme toute peu analysée que l'auteur place en exergue du 5^e chapitre).

La seconde phrase pose problème, notamment en raison de ce que l'auteur pense être l'objet de l'expérience chez Adorno⁵. Que l'attitude de résistance à l'injustice, au monde faux, soit un commencement, pourquoi pas, bien qu'il me semblerait plus juste de parler de condition *sine qua non*, car il ne s'agit pas d'un processus linéaire. Comme l'auteur, je pense que la résistance dont parle Adorno est à la fois cognitive et pratique : Il défend une radicale contextualité de l'imagination théorique d'un individu dans sa forme de vie⁶. La seconde partie de la phrase me paraît encore plus problématique. Car que peut bien signifier chez Adorno que l'objet de l'expérience soit une « possibilité bloquée » ? Fait-on vraiment *l'expérience* de la possibilité ? N'est-ce pas parce qu'elle ne peut l'être (du moins sous la forme d'une expérience immédiate évidente) qu'elle pose justement problème ? Il me semble que, pour Adorno, il n'existe pas à proprement parler d'*expérience* des possibilités bloquées (virtuelles), mais que les êtres humains font d'une part (exceptionnellement) des expériences « non régulées » (*ungegängeten*) de l'objet « au sens emphatique », et de l'autre vivent (très fréquemment) des *expériences négatives* innombrables de la privation, de la souffrance, de l'incompréhension, de l'injustice, etc. L'expérience de l'objet est peut-être

5. Sur le concept d'expérience chez Adorno, voir Foster (2007).

6. Adorno (1966), p. 345.

expérience d'un surcroît, mais toujours sous l'aspect de l'écart, du différent, pas d'une « possibilité » positive, voire hypostasiée⁷.

B. Blocage, potentiel (Verstelltheit, Potential)

L'une des intentions philosophiques centrales sur laquelle repose l'ouvrage consiste, il me semble, à frayer une troisième voie interprétative de la philosophie d'Adorno, entre négativisme strict (le monde juste ne se laisse pas décrire) et recherche d'une positivité (il existe chez Adorno une esquisse du monde juste). Pour étayer cette hypothèse de lecture, l'auteur défend l'idée que l'originalité d'Adorno consiste à élaborer une conception de la transformation sociale par une « possibilité bloquée ». Je suis d'accord avec l'auteur pour dire que l'idée de « blocage » (*Verstelltheit*⁸) a une très grande importance chez Adorno. L'un des objectifs de la critique sociale adornienne consiste très clairement à montrer que « l'être-là » (ce qu'il appelle *das Bestehende*) n'est pas le tout de ce qui *pourrait* (voire *devrait*) exister. Il pourrait y avoir du différent, et même du mieux. Cependant, parce que l'on touche ici à un point névralgique de la pensée d'Adorno, il nous incombe d'être particulièrement fidèles au vocabulaire employé par le philosophe, pour comprendre précisément comment il justifie le fait de penser que le monde pourrait être différent. Quels sont l'objet et les enjeux du « blocage » de cette transformation ? Quel rapport existe-t-il entre la théorisation du « blocage » et celle de la catégorie métaphysique du « possible » ?

L'expression de « possibilité bloquée » se traduirait littéralement en allemand par « *verstellte Möglichkeit* », une formulation qui n'existe pas sous la plume d'Adorno. La seule et unique occurrence qui y ressemble et étayerait l'interprétation proposée du passage précédemment cité p. 22⁹ est

7. Ces expériences ont un aspect absolu chez Adorno qui n'est pas sans poser problème. Quoi qu'il en soit, chercher à *démontrer* le caractère effroyable d'Auschwitz a pour lui un aspect blasphématoire (*Frevel*) ou sacrilège — Adorno (1966), p. 442.

8. L'idée de « blocage » n'épuise pas le sens du terme de *Verstelltheit*, qui peut également se traduire par « inaccessibilité » ou « insaisissabilité ». Sous la plume d'Adorno, l'objet de la *Verstelltheit* est parfois le « meilleur état de chose » — par exemple dans « Critique » : « Le caractère objectivement inaccessible du mieux (*die objektive Verstelltheit des Besseren*) ne vaut pas, d'une façon abstraite, pour la société dans son ensemble. Au sein de chaque phénomène singulier que l'on critique, on ne tarde pas à se heurter à cette même limite. » — Adorno (1997[1969b]), p. 22-23 ; Adorno (2003[1969a]), p. 792-793), mais le plus souvent la pratique (politique) comme dans « Engagement » : « Le blocage de la vraie politique (*die Verstelltheit wahrer Politik*) *hic et nunc*, la solidification des rapports (...), impose à l'esprit [de façon illégitime] de se rendre là où il n'a pas besoin d'aller s'encanailier. » — Adorno (1962), p. 429 (je traduis), ou dans la *Dialectique négative* : « Ce qu'il y a de désespérant dans le blocage de la pratique qui en viendrait au fait (*die Praxis, auf die es ankäme, verstellt ist*) (...). » — Adorno (2003[1966b]), p. 296 ; Adorno (2003[1966b]), p. 243. À propos du rapport entre théorie et pratique (politique et philosophique) chez Adorno, voir Renault (2019).

9. Dans le passage des *Leçons sur la Dialectique négative* cité par l'auteur, Adorno n'emploie pas l'expression de « possibilité bloquée » qu'il y lit, mais celle de « blocage de la pratique » (*Verstelltheit von Praxis*). Le vocabulaire du potentiel me semble plus direct que

un hapax (cité rapidement dans la note 96, p. 181). J'aimerais suggérer ici que cette unique occurrence ne suffit pas à justifier l'usage répété du concept de « possibilité bloquée », et que la notion de potentiel (couplée à celle de la possibilité), que l'auteur ne thématise pas comme telle¹⁰, permettrait plus clairement de cerner la position d'Adorno. Arrêtons-nous tout d'abord sur la citation qui pourrait justifier le néologisme proposé :

Même sans céder au boniment selon lequel il faudrait fournir d'entrée de jeu une vague positivité, on ne se contentera pas de constater toutes ces difficultés pour se retirer avec un hochement de tête désapprobateur sous prétexte que la possibilité objective qu'advienne du meilleur est bloquée¹¹.

Dans ce contexte, l'expression me semble ambiguë. Même si on laisse de côté le scrupule qui ferait s'interroger sur la pertinence d'attribuer cette expression à Adorno plutôt qu'au théoricien qui, lui, renoncerait à la recherche du mieux, le fait est qu'Adorno, contrairement à l'auteur, emploie ici le verbe « *verstellen* », autrement dit, il fait un pas de moins en direction de la substantialisation de la « possibilité bloquée ». Ceci est cohérent avec son négativisme, dans la mesure où il prévient ainsi la tendance à hypostasier la possibilité et, ce faisant, la tentation de lui donner un visage, un contenu positif déterminé.

Encore plus problématique me semble être le fait que le concept ait dans le livre une telle centralité sans que ne soit explicité le contexte de la citation à la suite de laquelle il apparaît pour la première fois, p. 6. L'auteur laisse de côté ce qu'Adorno cherche véritablement à penser dans la constellation du « blocage » ou de l'« inaccessibilité » : l'action pratique (*Praxis*), y compris politique, et son rapport dialectique avec la théorie. Bien plus que la possibilité comme un *quelque chose* que l'on percevrait comme empêché, c'est la *praxis* comme *activité* dont il est question et dont il s'agit de penser le blocage. En l'absence d'une étude fouillée de la façon dont Adorno conceptualise le rapport entre possibilité et pratique, la centralité accordée par l'auteur au concept de possibilité bloquée ne me semble donc pas vraiment justifiée. Quand et comment la praxis a-t-elle affaire à la construction mentale qu'est la possibilité ? À mon sens, c'est moins la catégorie de « possibilité » que celle de « potentiel »¹² qui, chez Adorno, répond à la question

celui de possibilité, mobilisé par Adorno pour penser la transformation sociale. Il faudrait comprendre comment les deux notions sont articulées. Un peu plus haut dans la même leçon, Adorno écrit que dans « chaque activité il doit se trouver une relation à quelque chose de pertinent, à un *potentiel possible* que contient l'activité » (je souligne et traduis).

10. Ce terme apparaît pourtant à de nombreuses reprises sous la plume de l'auteur et dans les citations qu'il donne, par exemple à la page 164, celle de la correspondance entre Benjamin et Adorno, où il est question d'un « potentiel libérateur objectif ».

11. Adorno (1960b) (trad. mod), p. 248 ; Adorno (2003[1960a]), p. 141.

12. L'excellente citation en exergue du dernier chapitre à la page 157 aurait mérité une analyse longue et précise.

de la justification de l'existence possible du différent. Ce n'est pas ici le lieu d'étudier ce motif en détail, je me contenterai donc de quelques remarques.

De façon originale, Adorno distingue entre ce que j'appellerais la « praxis administrée » et la « praxis bloquée », d'une part¹³, mais aussi entre la possibilité (catégorie métaphysique, voire ontologique par excellence) et le potentiel (catégorie critique, négative et dialectique). Cette notion de potentiel permet à Adorno de sortir de l'alternative selon laquelle toute possibilité est soit : 1) faussement modale — pas *vraiment* une possibilité au sens où elle est seulement *illusoirement* virtuelle, et en réalité préexistante (ce que laisse entendre le concept hégélien de *Wirklichkeit*, la « possibilité réelle », mais aussi la « possibilité objective » de Lukács), soit : 2) une construction mentale *abstraite*, pauvre et sans fondement (on peut penser ici à la critique par Bergson de cette notion¹⁴, bien qu'Adorno, à ma connaissance, n'y fasse pas référence). La notion de potentiel vient résoudre le problème d'une nouveauté qui, pour être réellement transformatrice, doit paradoxalement ne rien tirer directement de l'effectivité fausse, tout en s'y inscrivant. Il tient cette gageure d'être à la fois concret, social, historique, et indéterminé, négatif, irréprésentable : son existence est indiquée par la négativité de la vie fausse¹⁵.

Dans la réflexion sur le potentiel, il n'est pas question de se demander si quelque chose aurait pu ou pourrait être : toute la problématique de la potentialité est centrée sur la détermination *de son existence*, non de son contenu. Alors qu'au possible s'oppose l'impossible, au latent, le patent et au virtuel, le réel, le potentiel n'a pas d'autre contraire que le *néant* : il n'implique pas d'autre enjeu que celui de son « être comme surcroît autre » indéterminé. Pour le justifier, il suffit de montrer qu'il n'y a pas « rien que le réel (*Realität*) » : la réflexion sur le potentiel s'accorde parfaitement avec le principe adornien de l'interdit des images (*Bilderverbot*), mais aussi avec la dialectique négative et l'indécidabilité de la forme et du contenu que prend le surcroît, le différent. Le diagnostic des pathologies sociales effectué au moyen de la négation déterminée suffit à en prouver l'existence. Une des difficultés de l'auteur à trouver des exemples des « possibilités bloquées » indique à mon sens une limite de la voie interprétative qu'il choisit, parce qu'il n'est pas question chez Adorno de penser, à un premier niveau de réflexivité, des possibilités, même bloquées, mais de justifier à un second niveau de réflexivité la possibilité de l'existence de potentiels. Cela explique aussi la part faible qui est accordée à la critique en général et à la critique

13. Et il les distingue toutes deux (plus tardivement) de la « pseudo-activité ».

14. Bergson (1938[1930]).

15. « Gehlen : (...) comment savez-vous qu'il existe un potentiel encore irréalisé chez les êtres humains ? Adorno : hé bien, je ne sais certes pas de façon positive ce en quoi consiste ce potentiel, mais je sais de sources multiples — y compris scientifiques — que les processus d'adaptation (...) mènent dans une incroyablement large mesure au rabougrissement de l'humain. » — Adorno/Gehlen (1974[1965]), p. 246 (je traduis).

sociale en particulier (le terme « *social critique* » n'apparaissant qu'une fois dans tout l'ouvrage, p. 92). La justification de la potentialité du différent indéterminé ne serait pourtant pas le résultat médiocre d'un échec méthodologique pour se représenter la possibilité. Elle indiquerait au contraire la réussite de l'éthique, de la dialectique, voire de la politique négatives et inciterait à la résistance. Pour ne pas pervertir le juste en l'entachant de la fausseté de nos pratiques dans le monde faux, Adorno choisit de perdre en détermination pour gagner en intégrité.

Parfois, l'auteur évoque la catégorie du « potentiel historique » (p. 61), ce qui lui fait consacrer une note (19, p. 186) à l'évolution d'Adorno depuis une position méthodologique quasi idéaliste vers un matérialisme plus conséquent. La question du chiffre est, il est vrai, particulièrement présente dans les œuvres de jeunesse d'Adorno (par exemple le *Kierkegaard* de 1933), mais cette position du jeune Adorno est-elle pour autant « hégélienne orthodoxe » ? Elle s'accorde plutôt avec l'optimisme benjaminin de la préface au *Drame baroque allemand* et n'est qu'amendée, non désavouée, par les œuvres de la maturité, par exemple sous la forme d'une insistance, dans les textes sociologiques de l'après-guerre, sur l'incompréhensibilité de la société qui indique qu'elle ne réalise pas son plein potentiel. Il me semble que dans ces textes sociologiques, Adorno explique la dimension sociohistorique *matérielle* du blocage, cette « persistance de l'état de fait actuel (*current state of affairs*) » (p. 186, n. 19), en reconceptualisant (et en « rematérialisant ») un concept d'idéologie dévoyée par la sociologie de la connaissance idéaliste (par exemple à la toute fin de sa « Contribution à la doctrine des idéologies » de 1954¹⁶).

Plus loin, la comparaison avec Heidegger permet de façon très éclairante de caractériser la position adornienne. L'auteur indique qu'une lecture trop rapide de l'essai sur la *Naturgeschichte* de 1930 pourrait mener à voir dans le matérialisme adornien un ennemi du possible. Mais, en réalité, comme le souligne l'auteur dans un lumineux passage : « (...) ce qu'[Adorno] récusé est la priorité des conditions formelles de possibilité sur le contenu effectif (*actual*), historique. (...) En d'autres termes, Heidegger déchiffre l'histoire non pas selon l'insuffisance et la fugacité de ses formes et problèmes concrets, mais dans les termes d'un système bien trop statique de la nécessité de concepts de base ou de possibilités de l'être prédonnées, auxquelles l'existence doit se conformer et au travers desquelles la fugacité est désamorcée et présentée comme nécessité. Ceci vaut à Heidegger d'être accusé d'idéalisme. » (p. 65).

16. Adorno (2003[1954]); Adorno (2011[1954]).

Chapitre 2: Possibilité (*Möglichkeit*)

Aux yeux d'Adorno, la tromperie de Hegel tient à ce qu'il absolutise un tout dont les analyses de détail montrent qu'aucune partie n'est autonome (p. 26-27)¹⁷. Elle tient aussi au sophisme qui lui fait rejeter certaines transformations comme impossibles (des «devoir-être vides», p. 46) sous prétexte de n'être pas immédiatement réalisables. L'auteur rappelle la distinction hégélienne entre la possibilité abstraite et la possibilité effective (la *Wirklichkeit*), et le caractère sporadique des remarques d'Adorno à ce sujet. Pour systématiser la critique adornienne de Hegel, il fait un détour par les reprises d'Adorno à Marx sur le plan de la théorie de la connaissance et de la métaphysique, tout en mettant en évidence leurs enjeux sociopolitiques. Il propose le concept de «*real ought*» (devoir-être «réels» ou «vrais») pour caractériser un impératif de transformation qui ne soit ni exhortation à la réalisation de ce que l'idée absolue, toujours déjà existante, contient de possible, ni vœu pieux illusoire sur le modèle de l'action morale jamais complètement réalisée de la philosophie pratique de Kant.

Aux yeux d'Adorno, Hegel évite le problème conceptuel que poseraient des possibilités dépendantes d'une *Wirklichkeit* contingente (p. 46). L'auteur explique parfaitement que Hegel n'a pas tenu compte des possibilités «secondes» qui dépendent de telles possibilités contingentes (ce que l'on pourrait aussi appeler des possibilités *contextuelles*). Dans la dialectique affirmative de Hegel, l'expérience négative est en fin de compte rachetée, relevée — *aufgehoben* — par le point de vue du tout, de l'esprit absolu. Hegel condamne de façon unilatérale l'insatisfaction subjective face au réel, sous prétexte que ce point de vue subjectif serait de courte vue, partiel. Pour Adorno, il y a au contraire dans cette insatisfaction un phénomène à interpréter. L'incompréhensibilité de la société, loin d'être un défaut de perception subjectif, est une caractéristique objective de celle-ci, qui indique sa fausseté. De Hegel, Adorno conserve précieusement le moment proprement dialectique, c'est-à-dire la valeur épistémique de la *négation déterminée*, comme l'indique la citation en notes 88-89 (p. 185) :

Si la personne qui connaît de façon suffisamment précise ce qui manque à un point de vue, ou bien en quoi il est faux, alors grâce à la force d'une telle détermination elle a déjà une idée de ce qui manque. Mais ce moment de négation déterminée, qui pour sa part est quelque chose de subjectif, ne doit pas être attribué à la logique objective et encore moins à la métaphysique.¹⁸

Peut-être aurait-il fallu ici insister davantage sur le bouleversement des catégories hégéliennes que suppose une telle formulation. Tout en se disant fidèle à l'idée hégélienne de négation déterminée, Adorno la modifie en effet pro-

17. Sur l'usage adornien de la métaphore du système de crédit pour critiquer le caractère affirmatif de la dialectique hégélienne, voir Peyrical (2019a).

18. Adorno (1966), p. 161-162.

fondement en situant la négation déterminée non pas sur le plan de l'être, mais sur celui de la conscience subjective. Il serait ici important de situer la réfutation adornienne de la distinction figée entre possibilité formelle et possibilité réelle dans le cadre de la transformation et de l'accomplissement par Adorno de la dialectique idéaliste en dialectique négative, par une réévaluation de son moment négativement rationnel et un remaniement de la dialectique sujet-objet¹⁹.

Je me demande s'il n'aurait pas été judicieux d'utiliser l'expression de « *real ought* » uniquement au singulier, pour indiquer qu'il « faut que cela change », que « cela soit différent », pour ne pas laisser entendre qu'il y aurait des devoir-être concrets, des directives justifiées concernant l'avenir (des « *real oughts* » au sens honni par Adorno de *Leitbilder*). S'il est vrai qu'on trouve parfois des esquisses de ce « meilleur » dont Adorno souhaite la réalisation²⁰, il me semble qu'on ne peut pas mettre ces exemples sur le même plan que celui de la justification très générale que « cela doit changer ».

Chapitre 3 : Nature, histoire, souffrance

Le troisième chapitre du livre propose de « reconstruire [la théorie adornienne de la possibilité] (...) en suivant un thème récurrent de sa pensée, la dialectique entre nature et histoire » (p. 57). Ce choix est judicieux dans la mesure où, contrairement à la possibilité, la dialectique histoire-nature est longuement thématisée par Adorno. Cependant, il me semble que cette enquête aurait été encore plus fructueuse si elle avait été menée du point de vue de la dynamique entre praxis transformatrice et objectivité (sociale). C'est du moins dans cette voie que me semblent aller les deux citations en exergue (p. 56) qui font référence, pour l'une, à l'activité révolutionnaire, que Marx a commis l'erreur de penser comme possible immédiatement et même imminente, et pour l'autre, à la pratique théorique de la dialectique négative qui expérimente l'objet en cherchant à lui être fidèle, en pénétrant au-delà de sa surface subjective objective sclérosée²¹.

Ce chapitre me semble néanmoins réussi, non seulement en raison du caractère « relativement stable [du cadre conceptuel] » dans lequel il permet de « situer la conception adornienne de la possibilité » (p. 57), mais aussi parce qu'y est abordé plus en détail un des aspects les plus complexes de la pensée matérialiste et dialectique d'Adorno : le fait que la possibilité ne puisse être pensée en dehors de la dialectique entre la nature et l'histoire. Il est clair que l'exposition de la dialectique entre histoire et nature permet, de façon privilégiée, de déjouer les implications « nécessitaristes » indues de la naturalisation de l'histoire. Ce premier aspect de la dialectique est aisé à saisir, et restitué avec justesse par l'auteur. Mais son autre dimension, qui

19. Voir Sommer (2016), Renault (2018, et à paraître).

20. Voir Adorno (2003[1952]), §100 ; Adorno/Becker (1971[1968]).

21. Adorno (1966), p. 62.

devrait être, en toute logique, le caractère indu de l'historicisation de la nature, est plus difficile à envisager (p. 67). Je comprends la réflexion de l'auteur sur ce qui objectivement « ne devrait pas exister » (p. 68) et plus précisément sur les « souffrances (socialement) non nécessaires » (qu'Adorno appelle aussi « souffrances insensées », *sinnlose Leiden*²²) comme une tentative pour élucider si oui ou non l'historicisation et donc la relativisation de la nature (ici, sous l'aspect de la souffrance), second moment de la dialectique, existent bien chez Adorno, et sous quelle forme.

S'il est clair que la naturalisation de l'histoire s'oppose à la transformation sociale, il est plus difficile de comprendre dans quelle mesure ce second aspect, l'historicisation de la nature, ferait obstacle *en droit* à l'émancipation. À première vue, en effet, il semble plutôt que l'historicisation de la nature soit souhaitable, car elle étaye l'argument selon lequel il n'existe pas de nature indépendamment d'un regard socialement et historiquement situé²³. Dans cette mesure, elle participerait à la dénaturalisation de l'histoire, et indirectement, à la libération de potentiels historiques. De façon plus claire que ne le fait l'auteur, je dirai cependant que l'historicisation de la nature manifeste un caractère problématique dès lors qu'elle implique de relativiser, voire de justifier la souffrance, au risque de perdre ce qui semble bien être aux yeux d'Adorno un élément important de la constellation des repères objectifs du mauvais.

L'attitude d'Adorno vis-à-vis de la souffrance (comme je crois comprendre que le défend l'auteur, p. 97) est ambiguë. S'il n'en fait pas un mal absolu à éradiquer, il se met néanmoins à son écoute, contre l'*Aufklärung* intellectualiste. Cette ambiguïté incite à la prudence : il faudrait préciser ce qu'Adorno entend par « souffrance nécessaire » pour ne pas tomber dans le travers de justifier la souffrance à peu de frais — Adorno ne fait jamais une apologie viriliste de la souffrance pour elle-même, mais ne la hisse jamais non plus au rang d'un critère absolu. Il lui accorde toutefois une vertu herméneutique dans la mesure où elle ouvre une brèche dans l'ordinaire sous la forme de « ce qui ne devrait pas être ». De nombreux passages de l'œuvre d'Adorno valorisent des qualités antiviriles comme la douceur, l'attention, la fragilité²⁴. Si certaines souffrances sont inévitables, elles ne peuvent être justifiées à ses yeux qu'à condition d'être rationnelles et d'apparaître distinctement telles aux acteurs, ce qu'elles ne sont pas dans la société actuelle²⁵. La

22. Voir Adorno (1966), p. 203. Le problème de la souffrance chez Adorno, et plus précisément d'une possible typologie des souffrances à partir des exemples qu'il donne, dépasserait de loin le cadre de cette analyse.

23. La position d'Adorno est clairement sociologisante dans la citation à la page 68, note 42 : « Il n'y a absolument rien (...) sur terre qui n'est pas médiatisé par la société ».

24. Voir Ferrarese (2018); Adorno/Becker (1971[1968]), p. 132.

25. Je pense ici à deux exemples que donne Adorno : d'une part la punition, dans le cas où l'enfant aurait fait quelque chose de mal, mais seulement si la raison de cette souffrance apparaît clairement aux éducateurs comme aux enfants (Adorno/Becker (1971[1968]), p. 131).

désignation de l'instance capable de distinguer la souffrance juste de la souffrance injuste reste néanmoins, chez Adorno, hautement problématique.

Chapitre 4 : Histoire et technique (*Geschichte, Technik*)

L'auteur réfute de façon convaincante et salvatrice l'apparence de proximité entre Heidegger et Adorno. L'ontologie de Heidegger (p. 103-115), qui critique la priorité de la réalité sur la possibilité par le recours à des catégories *anhistoriques*, se distingue de la dialectique négative, car celle-ci ne recherche pas de justifications *hors de* l'histoire, mais une altérité *dans* l'histoire. Adorno procède à « un démantèlement et une intégration de la pensée de Heidegger dans le contexte de la dialectique de la nature et de l'histoire » (p. 121) et voit dans Heidegger un « moment négatif à déchiffrer et dépasser ». Bien qu'il connaisse et condamne l'engagement nazi de Heidegger, Adorno s'attaque *aussi* à ses arguments philosophiques, ce qui lui donne une supériorité certaine sur une critique comme celle d'E. Faye. Je pense, comme l'auteur, qu'Adorno « n'aurait pas passé quarante ans de sa vie à formuler des critiques de Heidegger s'il n'y avait pas eu en jeu dans cette critique des dimensions philosophiques — en même temps que politiques et sociales » (p. 139). On attendrait ici une explication, du point de vue de la philosophie adornienne, du rapport entre la dimension historique et la dimension philosophique de l'heideggerianisme. Adorno prend très au sérieux la tâche de critiquer l'influence de Heidegger sur ses disciples dans l'Allemagne d'après-guerre, par exemple dans le champ de la pédagogie²⁶.

J'ai particulièrement apprécié la démonstration de l'auteur sur la non-convergence des positions d'Adorno et de Heidegger sur le problème du progrès et de la technique, malgré certaines ressemblances. Il conclut magnifiquement que, pour « Adorno (...) le véritable progrès consiste à faire un pas en avant, non pas hors de l'histoire dans l'historicité, ou pour s'éloigner de la technique en se plongeant dans son essence, mais vers l'avant vers un futur qui contient des possibilités jamais-vues, qui doit être construit au sein de l'histoire au moyen de l'interprétation » (p. 146). On trouve également à la fin de ce chapitre une très belle interprétation de la signification sociale de certaines formules extrêmement dialectiques et apparemment abstraites d'Adorno (p. 149). Contrairement à la critique ontologique de la modernité proposée par Heidegger, celle d'Adorno consiste à créer des dispositifs *cor-*

D'autre part, un exemple d'insatisfaction pris par Adorno lui-même à son propos, le fait de consacrer deux heures par jour à faire fonctionner un ascenseur dans le contexte d'un « monde qui serait planifié de sorte que ce que chacun fait serve le tout d'une façon transparente et que chacun cesse de mener des activités insensées » (Adorno/Horkheimer (1989[1956]), p. 41 ; Adorno (2021[1956]), p. 45). Dans les deux, cas la justification de la souffrance est limitée par cette condition d'*Aufklärung*.

26. Voir Adorno/Becker (1966).

rectifs qui supposent de ne jamais absolutiser un point de vue, par exemple, ici, la technophobie.

Chapitre 5: Expérience (*Erfahrung*)

L'auteur ouvre son dernier chapitre en présentant « l'image dialectique » du flâneur, que Benjamin interprète comme l'échec du dépassement du travail salarié (le flâneur ne vit qu'en marge de la société capitaliste) et l'appel à son dépassement effectif. Aux yeux d'Adorno, cette image ambiguë est insuffisamment dialectique et objective. Contient-elle vraiment, comme le prétend Benjamin, un « devoir-être réel » (p. 171), ou n'est-il qu'une chimère, un potentiel historique dont le sens et l'objectivité pour la société actuelle sont incertains ?

Il manque, selon Adorno, des qualités théoriques au livre des *Passages*. Benjamin, au contraire, est convaincu que la force de son livre tient à la juxtaposition de fragments, à l'agencement sans synthèse explicite : la vérité du XIX^e siècle s'y trouve objectivement. S'il souscrit à l'idée de « contenu de vérité » et à l'étude micrologique de l'objet, Adorno « maintient [contre Benjamin] qu'il est essentiel de rendre explicite sa couche "métaphysique" au lieu de lui permettre de prendre une forme "poétique imperméable" »²⁷. Même s'il nuancera ce jugement sévère par la suite, Adorno continuera de penser que la théorie critique doit expliciter les possibilités réelles contenues dans les images dialectiques.

Ma réserve vis-à-vis de ce chapitre porte sur l'usage que fait l'auteur du concept d'expérience. Il ne me semble pas juste de parler, comme le fait l'auteur, de l'expérience « primaire comme de la seule vraie philosophie "première" (...) » (p. 169). Il n'existe pas, à mon sens, chez Adorno de philosophie « première ». Une telle formulation retombe en deçà des analyses de l'opposition entre l'ontologie heideggérienne et la dialectique négative adornienne. L'idée que la philosophie d'Adorno est « organisée autour de l'expérience expressive "non-réglée" de la "différence par rapport à ce qui simplement existe" » (p. 170) me semble plus exacte, mais seulement à condition de bien comprendre quel est l'objet de cette expérience : non la possibilité bloquée, mais d'abord, à coup sûr, *le blocage d'un potentiel* (qui fait espérer du différent en étant négative) et ensuite, mais pas toujours, un possible contenu de celui-ci. Ces expériences sont au cœur d'une philosophie qui doit permettre de déjouer des habitudes de pensée pour s'ouvrir à l'expérience « emphatique » de la chose²⁸.

L'ouvrage fait preuve d'originalité dans l'envergure et la précision des rapprochements et des confrontations rendus possibles par le thème général de la possibilité et de la transformation sociale. Cependant, un certain nombre de confusions ou d'impensés me semble s'être glissé dans les ana-

27. Adorno (1966), p. 29-30.

28. Adorno (1966), p. 55 ; Peyrical (2019b).

lyses d'Iain Macdonald, qui évoque de façon érudite des problèmes, cite les bons passages, formule des commentaires éclairants, mais déçoit aussi par le caractère confus de certaines analyses. L'extrême difficulté de la langue et de la pensée d'Adorno me semble requérir de la part de l'interprète un effort supplémentaire de clarté — tout en restant sensible au fait qu'Adorno, comme on le sait, refusait de poser le « clair et distinct » comme un critère absolu du vrai.

Bibliographie

- Adorno, Theodor W. (2003[1952]). *Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1952), dans *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*, Bd. 4, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2003[1966a]). *Negative Dialektik* (1966a), dans *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2003[1966b]). *Dialectique négative* (1966b), Paris, Payot.
- Adorno, Theodor W. (2003[1960a]). « Kultur und Verwaltung », dans *Soziologische Schriften I*, dans *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, p. 122-146.
- Adorno, Theodor W. (1960b). « Culture et administration », dans *Société: intégration. Désintégration*, Paris, Payot, p. 227-258.
- Adorno, Theodor W. (2003[1954]). « Beitrag zur Ideologienlehre » in *Soziologische Schriften I*, dans *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, p. 122-146.
- Adorno, Theodor W. (2011[1954]). « Contribution à la doctrine des idéologies », dans *Société: intégration. Désintégration*, Paris, Payot, p. 131-158.
- Adorno, Theodor W. (2003[1969a]). « Kritik » (1969a), dans *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, p. 785-794.
- Adorno, Theodor W. (1997[1969b]). « Critique » trad. P. Rush, dans Jean-René Ladmiral (dir.), *Critique et théorie*, Paris, L'Harmattan, p. 15-23.
- Adorno, Theodor W. (1962). « Engagement », dans *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, p. 409-431.
- Adorno, Theodor W. (2010[1963]) *Probleme der Moralphilosophie* (1963), dans *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV: *Vorlesungen*, Bd. 10, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2006 [1964-65]). *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964-65), dans *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV: *Vorlesungen*. Bd. 13, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max (1989[1956]). « Diskussion über Theorie und Praxis » (1956), in Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, Bd.13, Francfort-sur-le-Main, S. 32-72.
- Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max (2021[1956]). *Vers un nouveau manifeste* (1956), trad. K. Genel et A. Grivaux, Bordeaux, La Tempête.
- Adorno, Theodor W., Becker, Hellmut (1971[1968]). « Erziehung zur Entbarbarisierung » (1968), in *Erziehung zur Mündigkeit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2020[1966]). « Zur Ideologie der Unbildung » (1966) enregistré inédit, Ta_096-Ta_097 (Consulté à Berlin le 15 novembre).

- Adorno, Theodor W., Gehlen, Arnold (1974[1965]). « Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen ? Ein Streitgespräch. » dans Friedemann Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, Francfort-sur-le Main, Suhrkamp, p. 224-251.
- Bergson, Henri (1938[1930]). « Le possible et le réel » (1930) dans *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, p. 99-116.
- Ferrarese, Estelle (2018). *La fragilité du souci des autres. Adorno et le care*, Lyon, Presses de l'ENS Lyon.
- Foster, Roger (2007). *Adorno. The Recovery of Experience*, New York, SUNY.
- Freyenhagen, Fabian (2017). « “Aber was das Unmenschliche ist, das wissen wir sehr genau” Zu Normativitätsproblematik bei Adorno » dans Ellmers, S., Hogg, P. (dir.), *Warum Kritik ? Begründungsformen kritischer Theorien*, Weilerswist, Velbrück, p. 229-257.
- Peyrical, Aurélia (2019a). « La dialectique contre les théories de la connaissance ? Portrait d'Adorno en baron de Münchhausen », dans Desplat-Roger, J. et coll. (dir.), *Adorno contre son temps*, Nanterre, PUN, p. 85-106.
- Peyrical, Aurélia (2019b). « Suggestion et réserve mentale. La pratique de la philosophie chez T. W. Adorno », dans *Recherches germaniques*, 49, p. 163-174.
- Renault, Emmanuel (2018). « Adorno et ses modèles de critique immanente », intervention au colloque « Critique immanente », organisé à l'université Paris-Nanterre les 15 et 16 novembre.
- Renault, Emmanuel (2019). « Théorie et pratique. Adorno présentiste et intempestif » dans Desplat-Roger, J. et coll. (dir.), *Adorno contre son temps*, Nanterre, PUN.
- Renault, Emmanuel (à paraître). « Adorno hégélien ou anti-hégélien ? », dans Aubert, I., Genel, K. (dir.), *Dialectique et négativité*.
- Sommer, Marc Nicolas (2016). *Das Konzept einer negativen Dialektik. Adorno und Hegel*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Theunissen, Michael (1983). « Negativität bei Adorno », dans L. v. Friedeburg et J. Habermas (dir.), *AdornoKonferenz 1983*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, p. 41-65.
- Truskolaski, Sebastian (2021). *Adorno and the Ban on Images*, Londres, Bloomsbury.

La représentation de la possibilité utopique chez Adorno

Agnès Grivaux

Volume 48, numéro 2, automne 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1085676ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1085676ar>

[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

Grivaux, A. (2021). La représentation de la possibilité utopique chez Adorno. *Philosophiques*, 48(2), 361–371. <https://doi.org/10.7202/1085676ar>

La représentation de la possibilité utopique chez Adorno

AGNÈS GRIVAUX

Département de philosophie, UFR Lettres et Langues, Université de Nantes.
Centre Atlantique de Philosophie

Si les questions de l'utopie et du changement social sont bien représentées dans le champ des études adorniennes, l'analyse systématique des conditions de possibilité logiques et ontologiques de ces questions l'est beaucoup moins. L'ouvrage d'Iain Macdonald, *What would be different*, traite de ce sujet avec brio, par une étude originale et approfondie de la modalité du possible dans la pensée adornienne. Sa visée première est de montrer qu'on ne peut prendre au sérieux la question de l'utopie et de l'émancipation chez Adorno sans déployer une réflexion sur le régime modal que déploie sa pensée, dans un débat avec Hegel, Weber, Lukács, Bloch, et d'autres (p. 3). Comme il l'affirme nettement en introduction, à la page 3, « la question de la vie juste ne peut bien évidemment pas être réduite à de simples réflexions métaphysiques sur des concepts modaux, mais nous ne pouvons pas non plus nous dispenser d'une typologie métaphysique des possibilités dans nos tentatives de compréhension du processus par lequel elles croissent ou décroissent comme possibilités réelles ou objectives »¹.

Ce parti-pris interprétatif confère à l'ouvrage un double objectif, à la fois analytique et comparatif : celui, d'une part, d'élucider le régime modal à l'œuvre dans la réflexion sur l'utopie et le changement social émancipateur chez Adorno ; celui, d'autre part, d'indiquer la pertinence et la puissance de cette conception de la possibilité en regard d'autres études philosophiques ou sociologiques sur la question, par exemple celles de Hegel, de Bloch, de Lukács, de Heidegger ou de Benjamin, qui ont d'ailleurs inspiré l'approche d'Adorno. L'enjeu est alors aussi de remédier, par cette perspective modale, à une indétermination relative, chez les commentateurs, du concept de possibilité mobilisé dans les réflexions d'Adorno sur l'émancipation et l'utopie.

La force de l'ouvrage réside ainsi dans sa capacité à proposer une détermination de la notion adornienne de possibilité impliquée dans les réflexions sur l'émancipation et l'utopie. Pour ce faire, l'auteur part d'une relecture de la différence hégélienne entre possibilité formelle, possibilité réelle et effectivité (chapitre 1, p. 3), puis entre fondement et existence (chapitre 2). Il propose alors de défendre l'hypothèse selon laquelle Adorno est parvenu, en complexifiant la notion hégélienne de possibilité réelle, sans doute par le moyen de la critique que Marx adresse à Hegel autour de 1843-

1. Nous traduisons.

1844, à thématiser l'existence d'une possibilité concrète, susceptible de s'effectuer, dont l'advenue était pourtant empêchée par un blocage actif: «La vie juste inaccomplie n'est pas une possibilité simplement formelle. Selon Adorno, elle est une possibilité *réelle* quoique *socialement supprimée*. La catégorie modale centrale est donc non pas l'effectivité, comprise comme la totalité des conditions-circonstances, comme c'est le cas pour Hegel, mais plutôt la *possibilité bloquée*.»² (p. 6) C'est cette possibilité réelle bloquée qui, selon Iain Macdonald, est au cœur de la pensée adornienne de l'émancipation et de l'utopie.

Cette ambition générale, qui consiste à déterminer avec précision le régime modal sous-tendant la pensée adornienne, est selon nous particulièrement susceptible d'ouvrir la discussion et de mener à un certain nombre d'interrogations. C'est donc elle que nous discuterons, en envisageant trois angles de débat: le premier, qui concerne la question de savoir si la possibilité émancipatrice chez Adorno peut être réduite à la possibilité bloquée; le second, qui discute le rôle que joue la dialectique entre la nature et l'histoire pour la résolution de cette question; le troisième, qui traite de la question de savoir quelle place il convient d'attribuer à la subjectivité dans la notion adornienne de possibilité bloquée.

* * *

Avant de la discuter, reconstituons tout d'abord la façon dont Iain Macdonald démontre la centralité de la notion de possibilité bloquée chez Adorno.

L'auteur commence par dépasser l'indétermination de la notion de possibilité sous-jacente à la pensée adornienne à partir d'une hypothèse initiale: Adorno a réussi à constituer une troisième voie entre l'utopisme naïf, valorisant un possible purement abstrait, souvent opposé au monde existant, et le redoublement du monde faux par la pensée, avalisant l'idée qu'aucune possibilité différente n'a de chance d'advenir (p. 2-3). Il y est parvenu en complexifiant la différence hégélienne entre possibilité formelle et réelle.

Cette complexification passe selon l'auteur par la subdivision de la notion de possibilité réelle: si on suit Adorno, on peut envisager une possibilité réelle qui aurait dû se réaliser effectivement, mais qui n'a pas pu le faire parce qu'elle a été *activement* bloquée, entravée, supprimée. Cette refondation critique de la notion hégélienne de possibilité réelle, qui conduit à la thématisation de la possibilité bloquée, est, selon Iain Macdonald, absolument cruciale pour comprendre la discussion d'Adorno avec Hegel, mais aussi avec Bloch et Lukács (p. 3).

Iain Macdonald reconstitue les échanges théoriques d'Adorno avec ces auteurs, ce qui lui permet de détailler les diverses déterminations associées à cette notion de possibilité bloquée.

2. Nous traduisons.

D'après son interprétation, Adorno critique Bloch et Lukács parce qu'il entend rejeter l'idée que la possibilité réelle soit forcément univoque et indicatrice d'une forme d'effectivité supérieure. Le problème du concept de possibilité objective chez Lukács est qu'il renvoie à une tendance effective émergente, qui nécessite d'être recueillie par une subjectivité révolutionnaire non réifiée, susceptible de réaliser effectivement ce qui doit l'être. Pour Adorno, dans cette conception, on n'envisage pas qu'il puisse y avoir plusieurs possibilités réelles divergentes et que la possibilité bloquée puisse apparaître sur le mode de la dissonance. On ne conçoit pas non plus qu'une conscience correcte de la totalité ne soit pas forcément le gage d'une conscience rédemptrice (p. 13). Enfin, on n'envisage pas que ces possibilités ne soient éventuellement jamais effectuées. Chez Bloch, c'est plutôt l'articulation entre possibilité réelle et blocage qui est critiquée: d'une certaine façon, même si Bloch a une conception moins univoque et rigide du possible que celle de Lukács, il n'applique pas vraiment le concept de blocage à cette possibilité, de sorte qu'une forme d'optimisme militant exagéré en découle.

Cette discussion avec Bloch et Lukács permet en retour de mieux comprendre la critique qu'Adorno adresse à Hegel. Cette critique, développée par I. Macdonald dans le chapitre 2, complexifie l'approche de la possibilité réelle, en remontant de la troisième section sur l'effectivité à la première section de la doctrine hégélienne de l'essence, et plus précisément à son premier chapitre consacré au fondement. La possibilité réelle, envisagée non seulement du point de vue de son rapport à l'effectivité, mais aussi envisagée comme le cercle complet des conditions et des circonstances qui fonde les faits (p. 34), conduit Hegel à résorber indûment, selon Adorno, la différence entre essence ou fondement et existence au terme du processus dialectique (p. 27 et suiv.). Cela a pour conséquence de reléguer forcément les possibilités non réalisées effectivement au rang d'impossibilités dénuées de toute vérité (p. 35).

Si l'on suit la reconstruction d'Iain Macdonald, on voit en premier lieu que la possibilité bloquée adornienne ne relève ni d'un utopisme naïf, aveugle au caractère formel, abstrait et donc impossible à rendre effectif de certaines possibilités, ni d'une possibilité si réelle qu'elle serait pour ainsi dire déjà déterminée et presque effectuée (Lukács), ou immunisée contre tout blocage (Bloch).

Le mérite d'une telle reconstruction réside dans la mise en perspective des difficultés auxquelles la notion de possibilité bloquée se confronte alors: comme le montrent bien les deux premiers chapitres, la réflexion hégélienne sur la possibilité réelle se situe dans un double espace. D'une part, celui de la réalité effective, d'autre part, celui de la morale. La possibilité réelle ne fait pas abstraction de la question de sa réalisation effective (p. 19); en ce sens, elle exclut le devoir-être kantien, qui, par souci de conformité à la loi morale, reporte sans cesse le moment de la réalisation effective, qui risque de dénaturer la loi morale (p. 4). Mais c'est l'articulation de ces deux espaces qui rend difficilement saisissable la notion de possibilité bloquée émancipa-

trice : cette notion qui renvoie à un certain « devoir-être autrement » n'évite l'utopisme que si elle se confronte à ses conditions d'effectuation. Mais ce sont les conditions d'effectuation et leur pouvoir nécessitant qui remettent justement en cause le caractère effectivement possible du « devoir-être autrement ». La possibilité bloquée doit être à la fois réelle et émancipatrice, et c'est cela qui soulève un certain nombre de difficultés.

Iain Macdonald montre comment cette aporie ordinairement associée au régime modal des théories émancipatrices est indirectement surmontée par Adorno à l'aide d'une reconfiguration du concept de possibilité réelle par l'intermédiaire de Marx (p. 36-41). La possibilité à réaliser effectivement n'est pas univoque et prédéterminée. Elle ne dépend pas non plus d'une perspective subjectiviste et d'une volonté révolutionnaire capable de la faire advenir dans n'importe quelle structure et en toutes circonstances. C'est plutôt l'effectivité du blocage de la possibilité qui révèle pour ainsi dire en creux l'effectivité de cette possibilité même : si la possibilité en question était dépourvue de toute consistance ontologique, le blocage de cette possibilité dans l'effectivité ne pourrait que l'être aussi.

* * *

Si cette notion de possibilité bloquée est, d'après I. Macdonald, cruciale pour Adorno — et il y a de bonnes raisons d'acquiescer à une telle thèse, largement étayée dans l'ouvrage, grâce à de nombreuses références directes au texte adornien —, elle est aussi cruciale pour l'argument d'Iain Macdonald, ainsi que pour la perspective modale qu'il adopte sur cet auteur. En effet, seule une réflexion modale nettement différenciée est susceptible de mettre au jour cette notion de possibilité bloquée. Mais cette réflexion permet-elle de saisir cet autre aspect décisif de la pensée adornienne de l'émancipation et de l'utopie, qui est celui d'une possibilité unimaginable, irréprésentable et pourtant réelle ? Toute possibilité porteuse d'une nouveauté ou d'une transformation utopique ne conquiert-elle sa réalité qu'à être effectivement bloquée ? La question est donc tout d'abord celle du statut ontologique de la possibilité bloquée et elle renvoie à la situation de la possibilité bloquée dans la pensée adornienne de l'utopie et de la transformation sociale. Si Iain Macdonald affirme à de nombreuses reprises que la possibilité bloquée se situe au début du processus de libération, qui conduit de la vie fautive à une vie possiblement plus juste (par exemple, p. 22), il n'en demeure pas moins que la question de l'hétérogénéité entre cette possibilité bloquée et la possibilité irréprésentable nous semble devoir être posée.

Adorno développe en effet apparemment, tout au long de son œuvre, un autre concept de possibilité. Il l'expose de façon particulièrement claire à l'occasion d'un entretien datant de 1964, avec Ernst Bloch, modéré par H. Krüger, publié sous le titre « Quelque chose manque... Des contradic-

tions de la nostalgie utopique »³. Au moment où Bloch évoque le rapport de l'utopie à la mort, Adorno acquiesce et signale le lien étroit entre l'utopie et la question de l'abolition de la mort. Il fait remarquer une contradiction à l'œuvre dans ce rapport : l'utopie par excellence est celle qui entend abolir la mort. Mais le fait même qu'elle s'assigne un tel but réintroduit la mort au cœur même de l'utopie : viser l'abolition de la mort dans l'utopie implique de se tourner vers elle, de lui accorder une place centrale. Faire de la mort une impossibilité nécessite de revenir constamment à sa possibilité. Il tire de cette contradiction une conséquence pour l'épistémologie de l'utopie :

On n'a pas le droit de peindre une image positive de l'utopie. Toute tentative de description et de peinture de l'utopie (« Ce serait ainsi ») serait alors une tentative d'ignorer cette antinomie de la mort. Parler de la sorte de l'abolition de la mort consisterait à faire comme si la mort n'existait pas. C'est peut-être la raison la plus profonde, la raison métaphysique pour laquelle on ne peut parler de l'utopie que *négativement*, comme la grande philosophie l'a déjà fait, chez Hegel, et puis d'une manière encore plus explicite, chez Marx.⁴

Le problème semble donc le suivant : pour supprimer ou bloquer activement une possibilité, il faut que cette possibilité puisse être déterminée, identifiée comme telle. En outre, la possibilité bloquée n'apparaît dans toute sa réalité qu'au moment où elle se trouve effectivement bloquée. Or la possibilité utopique adornienne est soumise, sous certains aspects, à l'interdit des images, notamment parce qu'il n'est pas question que ce qu'elle engendre au moment de sa réalisation effective ne soit qu'une répétition, même sur le mode négatif, de ce qui existe déjà. Quel rapport établir alors entre cette possibilité utopique et les autres possibilités bloquées ? Si cette question est indirectement posée par Iain Macdonald au moment de présenter la discussion entre Lukács et Adorno au sujet de la possibilité objective (p. 13), et si elle est parfois évoquée quand il s'agit de traiter de l'utopie en général et de l'interdit des images⁵, elle n'est pas particulièrement abordée quand il s'agit de la notion de possibilité au sein de l'ouvrage. De ce fait, une question peut être posée : dans cette lecture modale de la pensée adornienne, y a-t-il une place pour cette description de l'utopie ? Faut-il plutôt donner à cette pensée de l'utopie un autre statut modal, et si oui, lequel ? C'est désormais le sens et la possibilité d'une centralité de ce que Iain Macdonald nomme des « possibilités bloquées *lourdes de transformations* » qu'il s'agit de discuter.

* * *

3. Bloch, Ernst, *Du rêve à l'utopie. Entretiens philosophiques*, textes choisis et préfacés par A. Münster, Paris, Hermann, 2016.

4. Bloch, *Du rêve à l'utopie. Entretiens philosophiques*, p. 40.

5. On peut trouver des évocations de ce motif tout au long de l'ouvrage, par exemple p. 2-3, ou p. 20. On rencontre notamment de nombreuses analyses de ce que Iain Macdonald nomme des images statiques de la rédemption.

Exposons les tenants et les aboutissants de cette difficulté à travers un exemple récurrent développé par I. Macdonald, celui de la satisfaction matérielle des besoins de toutes et tous. Cette satisfaction s'intègre à la dialectique entre la nature et l'histoire, dont Iain Macdonald rappelle à juste titre à quel point elle est décisive (notamment au début du chapitre 3). Cette dialectique, sous l'angle de la satisfaction sociale des besoins, mobilise en effet les deux possibilités évoquées, à savoir la possibilité bloquée et la possibilité utopique. À un premier niveau, elle implique en effet un aspect de la vie du corps étroitement lié à sa condition naturelle et à la possibilité de la mort, de même qu'un aspect historique et social, puisque cette condition naturelle est toujours médiée par un certain nombre de dispositifs économiques et sociaux. À un second niveau, la satisfaction sociale des besoins pourrait être d'ores et déjà mise en œuvre historiquement, produisant par là un changement radical, mais elle ne l'est pas du fait d'une naturalisation idéologique de la situation de domination sociale et de rareté. Peut-on éclairer par cet exemple la façon dont ces deux possibilités s'articulent ou non d'un point de vue modal ?

Adorno affirme souvent que la satisfaction sociale des besoins est devenue une possibilité réelle saillante au moment de l'essor des forces productives⁶, à tel point que sa non-effectuation peut désormais apparaître comme blocage : elle n'est en effet désormais plus entravée par l'incapacité technologique ou le manque de ressources, mais par une organisation sociale et politique qui bloque son advenue pour un ensemble de raisons sociales et politiques (p. 70 et suiv.). Cette possible satisfaction des besoins est en outre parfaitement représentable, et elle pourrait même donner lieu à une modélisation permettant d'organiser sa mise en œuvre au sein du mode de production existant. Il est donc vrai que cette satisfaction des besoins constitue, dans la pensée adornienne, une possibilité bloquée par excellence, qui va même jusqu'à constituer, pour Adorno, le signe décisif du caractère contradictoire du mode de production capitaliste. Mais il est intéressant de constater, dans les écrits détaillant ce qui caractérise cette possibilité bloquée, qu'Adorno refuse pourtant de dire dans quel monde possible cette possibilité bloquée cesse de l'être et peut être réalisée effectivement. C'est-à-dire qu'il semble que cette possibilité bloquée doive être articulée à une possibilité utopique irréprésentable (celle du monde au sein duquel cette possibilité est réalisée effectivement) pour que l'on puisse concevoir jusqu'au bout sa réalisation effective.

Ce silence adornien au sujet du monde nouveau susceptible d'accueillir la possibilité libérée semble lié à une difficulté significative, qui se pose lorsque l'on veut saisir ce qui pourrait être, du point de vue de l'émancipa-

6. Comme le rappelle à juste titre Iain Macdonald (p. 43-44), Adorno soutient que cette possibilité réelle existe déjà à des époques où les forces productives ne sont pas aussi développées, et où cette possibilité réelle est beaucoup moins saillante et concrète.

tion, différent: il faut non seulement saisir ce qui est possible, quoique bloqué, mais aussi le cadre effectif au sein duquel le blocage devient impossible. Si on ne distingue pas ces deux niveaux, on risque de se confronter à diverses apories. Comme l'a bien montré le chapitre 1, la possibilité réelle, que Hegel oppose à la possibilité formelle, est indissociable de son lien à l'effectivité. Si Adorno critique cette compréhension hégélienne de la possibilité réelle, quelle reconfiguration du rapport entre effectivité et possibilité propose-t-il? Reprenons l'exemple de la satisfaction matérielle des besoins de toutes et tous. Le blocage de cette possibilité réelle est-il inséparable de l'effectivité du mode de production capitaliste? Si tel n'est pas le cas, pourquoi désirer subjectivement, en même temps que la réalisation effective de cette possibilité réelle, le passage à un ordre social différent? ⁷ Si, à l'inverse, le blocage de cette possibilité est inséparable du mode de production capitaliste effectif, au sein de quelle autre totalité sociale ce blocage deviendra-t-il impossible? Il semble que si le blocage de la possibilité peut être effectivement levé, alors la possibilité bloquée qui se réalise effectivement n'est, d'un point de vue politique, pas révolutionnaire, et la différence qu'elle charrie n'est pas particulièrement significative. Mais si le blocage est impossible à lever dans la société capitaliste, quel sera le statut ontologique de la possibilité qui permettra de le débloquent? Ce déblocage possible n'appartient-il pas déjà à une tout autre société, qui doit être effective pour que la possibilité soit réelle, mais qui n'est pourtant pas encore advenue? La question qui se pose concerne donc la situation ontologique du possible déblocage, et la question de savoir où ce possible s'enracine: est-ce la subjectivité individuelle ou collective, ou bien les contradictions objectives de la structure dominante, qui annoncent une société émancipée qui réalise effectivement le possible?

Les discussions des années quarante autour de la théorie des besoins, qu'étudie en détail Iain Macdonald dans le chapitre 3, traitent précisément de ces questions. Dans la discussion du 28 juillet 1942, Pollock formule explicitement le problème, à la suite d'un exposé sur le rapport entre besoin et culture chez Huxley. Il dit ainsi: «Ce qui m'a impressionné chez Huxley, c'est qu'il a posé le problème qui consiste en ce que le capitalisme serait en mesure de satisfaire tous les besoins élémentaires. Si le capitalisme peut abolir la misère, qu'est-ce qui doit alors séparer le socialisme du capitalisme? Comment les critiques se représentent-ils alors le socialisme?»⁸ Le problème est bien celui de savoir si la possibilité bloquée de la satisfaction des besoins est articulée ou non à une possibilité irréprésentable, celle du monde susceptible de la réaliser effectivement. En termes concrets, il s'agit

7. C'est un des enjeux principaux des protocoles de discussion de 1942, qu'Iain Macdonald analyse à partir de la page 69 en détaillant la position d'Henry A. Wallace.

8. Nous traduisons. Voir Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften*, Band 12, *Nachgelassene Schriften 1931-1949*, Francfort-sur-le-Main, p. 574.

de savoir si le capitalisme peut satisfaire tous les besoins élémentaires, ou si cette satisfaction même présuppose une société totalement différente, la société socialiste.

Après des échanges entre Brecht et Eisler, Horkheimer affirme :

Le capitalisme est loin d'avoir toujours affirmé qu'il voulait satisfaire les besoins. On nous disait encore récemment à l'université que l'austérité ne pourrait jamais être surmontée. Il serait ridicule d'instaurer des utopies d'après lesquelles chaque enfant pourrait avoir une *pint [of] milk*. (...) Il n'est naturellement pas question pour l'instant d'une satisfaction des besoins matériels, mais le capitalisme ne peut-il pas justement rencontrer le socialisme à ce niveau ? Le capitalisme peut donner à la majorité une *pint [of] milk*, et il reste alors une minorité qui n'en a pas. Si les capitalistes trouvent un terrain d'entente avec le CIO et l'AF of L**, l'injustice va se perpétuer, même si beaucoup d'hommes voient leurs besoins satisfaits.⁹

Ces idées sont reprises dans les *Thèses sur le besoin* d'Adorno, notamment dans la thèse 8. En effet, Adorno affirme que « l'exigence d'une production qui se ferait uniquement en vue de la satisfaction des besoins appartient elle-même à la préhistoire, à un monde où l'on ne produit pas en vue des besoins, mais pour engranger du profit et instaurer la domination ; à un monde où, pour cette raison même, règne le manque. Une fois le manque disparu, la relation entre besoins et satisfaction va se transformer. »¹⁰ Adorno pense le passage d'un monde où la possibilité de la satisfaction des besoins est bloquée à un monde où elle ne l'est plus, comme le passage de la préhistoire à l'histoire. En même temps, il signale que le monde où la possibilité réelle de la satisfaction de toutes et tous apparaît comme une exigence, un devoir-être à réaliser effectivement, est précisément le monde qui bloque l'advenue d'une telle possibilité. Ce passage théorise ainsi, à partir de la contradiction entre la possibilité réelle et la structure effective qui le rend possible en bloquant sa réalisation effective, une forme d'hétérogénéité et de transformation radicales.

À ce niveau, il semble donc nécessaire de mobiliser le concept de contradiction, susceptible de rendre compte de la possibilité que la société capitaliste laisse place à une autre forme d'organisation sociale, tout comme le concept de possibilité irréprésentable. La possibilité utopique annonçant quelque chose de différent, une autre société, émerge par la contradiction à l'œuvre dans la société capitaliste, mais elle est, comme on l'a vu, partiellement irréprésentable, précisément parce qu'elle implique l'idée d'un changement si radical du Tout qu'elle ne peut être imaginée. Toutefois, Adorno signale un accès à cette possibilité utopique irréprésentable dans son échange de 1964 avec Bloch. Après avoir évoqué abstraitement ce que la satisfaction

9. Horkheimer M., *Gesammelte Schriften*, p. 574.

10. Adorno Theodor W., « Thèses sur le besoin », dans *Société : intégration, désintégration*, trad. P. Arnoux, J. Christ, et coll., Paris, Payot, 2011, p. 128-129.

des besoins de tous exemplifie concrètement, à savoir « la contradiction des performances techniques et des innovations techniques singulières avec le Tout, à savoir le Tout social »¹¹, il affirme : « Ce qui est utopie, ce qui peut être représenté comme utopie, c'est la modification du Tout. »¹² La contradiction à l'échelle du Tout signale une représentation, celle de la modification du Tout, telle que quelque chose « pourrait être complètement différent »¹³.

D'une certaine façon, on peut se demander si le concept de blocage de la possibilité réelle permet de résoudre à lui seul le problème de l'utopie adornienne, et s'il ne faut pas envisager qu'Adorno mobilise l'idée d'une possibilité irréprésentable à partir des contradictions du Tout social, pour répondre aux difficultés soulevées par le blocage de la possibilité réelle. En effet, avec l'idée de possibilité bloquée, n'assiste-t-on pas à un déplacement du problème, substituant à la modalité à l'œuvre dans la possibilité utopique la modalité à l'œuvre dans son blocage par une totalité sociale déterminée ? Mais, dans ce cas, il faut aller jusqu'à dire que la possibilité utopique bloquée est déjà présente, d'une certaine manière, dans l'effectivité, puisqu'elle est susceptible d'être bloquée. Or cette compatibilité de l'utopie et de l'effectivité revient à détruire la radicale nouveauté portée par l'utopie. En ce sens, la possibilité réelle héritée de Hegel, et liée à la problématique de l'effectivité, entre en conflit avec la nature irréprésentable de la possibilité émancipatrice.

Autrement dit, quelle modalité au juste permet de penser la possibilité de l'abolition du blocage ? Une manière de répondre à cette question pourrait être de développer un modèle parallèle de la possibilité, susceptible de dialoguer avec le modèle de la possibilité bloquée sans y être réduit. La possibilité irréprésentable pourrait à ce titre constituer le premier jalon d'un tel modèle. Cette mise en regard de deux modèles de la possibilité chez Adorno présenterait aussi l'avantage d'expliquer le fait qu'Adorno, comme le souligne Iain Macdonald, charge parfois ses réflexions d'un fardeau théorique assez sinueux pour expliquer le rapport du nouveau à l'archaïque, notamment dans l'exposé de 1932 sur l'idée d'une histoire-nature (p. 67). Le nouveau n'est-il pas justement pris dans cette problématique de la possibilité irréprésentable ?

* * *

Un dernier aspect de ce problème du blocage des possibilités est celui de la conscience associée à un tel blocage. On vient de le voir, cette conscience est indirectement mobilisée aussi bien pour déterminer la possibilité à bloquer que pour construire les conditions de sa libération. Demeure une question : quand bien même le blocage de la possibilité serait rendu possible par une représentation au palier de la totalité sociale et non au palier individuel,

11. Bloch, *Du rêve à l'utopie. Entretiens philosophiques*, p. 26.

12. *Ibid.*, p. 26-27.

13. *Ibid.*, p. 27.

reste à savoir comment, à partir de cette représentation, la possibilité est concrètement bloquée. C'est à partir de là qu'il serait possible de clarifier les modalités du passage à une autre société réalisant effectivement la possibilité bloquée. Dans le troisième chapitre de l'ouvrage, Iain Macdonald revient sur cette question par la dialectique entre nature et histoire. En revenant sur l'exemple paradigmatique de la possibilité bloquée qu'est la non-satisfaction historique du besoin, il peut aborder le problème de savoir ce qui bloque, pour ensuite esquisser les conditions du déblocage.

D'où vient le blocage de la possibilité réelle? S'agit-il d'un effet de structure radicalement impersonnel, semblable à la nécessité naturelle aveugle, et dérivable de la totalité sociale? Ou doit-on y voir l'intrication d'effets de structure et de fausse conscience, associés à des politiques concrètes supprimant activement et délibérément la possibilité en question? La question avait déjà été évoquée dans l'ouvrage par l'étude de Lukács. En effet, Lukács permettait d'aborder le problème de la réification de la conscience et de son aveuglement par rapport aux possibilités réelles et à la nature des blocages existants (p. 7-14), tout en traitant du problème du retour du même et des nécessités immuables, indépendantes des sujets, devant la possibilité (p. 65-66). L'examen de cette question dans le chapitre 3 est désormais approfondi par une discussion de la notion adornienne de voile technologique (p. 80 et suiv.) qui rend compte de l'apparente impossibilité du possible utopique.

Iain Macdonald aborde la réponse à cette question par l'étude de l'apparente satisfaction impossible des besoins. Quelles mesures ou transformations seraient susceptibles de lever cette impossibilité? En se concentrant sur l'exemple de Wallace, I. Macdonald souligne à juste titre qu'Adorno refuse que certaines mesures politiques isolées soient capables de compenser des entraves structurelles. Par analogie, on est alors conduit à supposer que le blocage des possibilités réelles émancipatrices, tout comme la levée de ces blocages, ne dépend pas de mesures locales. Pourtant, comme le précise I. Macdonald dans la suite du chapitre 3, consacré à ces questions, cette supposition est loin d'être toujours évidente. L'art est par exemple une pratique sociale déterminée marquée par l'esquisse d'une levée des blocages: en présentant un nouveau discontinu relativement à l'état de fait, l'art réalise dans son médium propre des possibilités réelles émancipatrices bloquées.

Le débat entre Adorno et Dahrendorf fournit également des ressources précieuses pour penser cette question. Lorsque Dahrendorf reproche à la sociologie d'Adorno de mépriser les améliorations locales concrètes, il se fonde sur certains présupposés significatifs. Parce qu'il suppose la nécessité indépassable du conflit social, Dahrendorf ne peut proposer d'autre issue, pour l'émancipation, que celle d'une régulation pragmatique du conflit. Ce qui révèle, *a contrario*, que la position d'Adorno, aussi structurelle et impersonnelle soit-elle, ménage plus de place à la possibilité réelle émancipatrice et à la transformation effective de la société, par-delà les antagonismes (p. 65).

Il semble que cette hésitation adornienne, oscillant entre la valorisation d'expériences de subjectivation libérant certaines possibilités réelles bloquées d'une part et la mise en relief d'effets de structure du tout social dans la question du blocage et de la libération des possibilités d'autre part, recoupe la duplicité de la possibilité utopique évoquée jusqu'à présent. La subjectivation, du côté du dépassement des blocages, ne peut devenir active et concrète que lorsque les effets de structure ont été précisément déterminés par le sociologue critique qui a identifié le rôle du voile technologique sur l'apparente impossibilité des possibles utopiques (p. 78-84). Toutefois, Adorno ne prétend pas que le sociologue critique soit à même de présenter une société radicalement autre, susceptible d'être l'horizon effectif de ces pratiques utopiques accomplies par le sujet qui a pu lever le voile technologique. L'enjeu serait donc d'élucider le rapport entre les subjectivations locales levant certains blocages des possibilités réelles et le passage à une société qui ne serait pas simplement, mais tout autrement différente.

Il semble qu'Adorno ne réponde qu'indirectement à ce problème. Si le lien entre subjectivation utopique locale et changement radical de la structure globale, donnant lieu à l'émergence d'une possibilité jusqu'à présent impensable, n'est jamais totalement éclairci, c'est peut-être aussi parce qu'un troisième terme est requis : la possibilité réelle bloquée en tant qu'elle est déterminée et représentable. Adorno affirme en effet, dans son échange avec Bloch de 1964, « De plus — et cela est probablement encore plus angoissant —, cette interdiction d'un énoncé concret sur l'utopie a une tendance nette à diffamer la conscience utopique et à engloutir ce qui compte réellement, à savoir la volonté que ce soit autrement. »¹⁴

* * *

Constituer cette triangulation entre possibilité réelle bloquée, possibilité irréprésentable et conscience utopique serait ainsi décisif pour comprendre la dimension utopique de la pensée émancipatrice d'Adorno, et c'est notamment à ce titre que l'ouvrage d'Iain Macdonald fournit une contribution majeure dans le champ des études adorniennes.

14. Bloch, *Du rêve à l'utopie. Entretiens philosophiques*, p. 44.

Comment penser le possible ? À propos de *What Would Be Different*

Pierre-François Noppen

Volume 48, numéro 2, automne 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1085677ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1085677ar>

[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

Noppen, P.-F. (2021). Comment penser le possible ? À propos de *What Would Be Different*. *Philosophiques*, 48(2), 373–385. <https://doi.org/10.7202/1085677ar>

Comment penser le possible?

À propos de *What Would Be Different*

PIERRE-FRANÇOIS NOPPEN

University of Saskatchewan

Qui s'est frotté aux travaux d'Adorno sait combien l'expérience peut relever du défi, tant sa pensée, formulée dans une prose à la fois dense et elliptique, fourmillant de références souvent implicites à la tradition philosophique allemande en particulier, apparaît au premier abord inaccessible. *What would be different: figures of possibility in Adorno*¹ nous propose une lecture d'une limpidité hors norme qui réussit à nous ménager un rare accès au cœur du projet adornien, lequel s'offre désormais sous un nouvel éclairage tant au lecteur novice qu'au lecteur initié. L'ouvrage rassemble les résultats des longues années de recherche qu'Iain Macdonald a consacrées à la pensée d'Adorno ainsi qu'à son examen critique soutenu de la tradition philosophique moderne, allemande en particulier. Il propose toute une série de lectures tout à fait novatrices de la critique adornienne des incontournables de la philosophie allemande postkantienne que sont Hegel, Marx et Heidegger, mais aussi de figures plus directement ancrées dans le projet critique d'inspiration marxienne et qui se sont imposées dans le paysage philosophique du 20^e siècle — je pense bien sûr à Lukács, Bloch et Benjamin. Mais ce qui fait tout le mérite du livre, selon moi, c'est la manière dont l'auteur parvient à tisser une trame conceptuelle qui articule l'ensemble de ces confrontations à la lumière de ce qu'il présente de façon convaincante comme l'une des pré-occupations principales d'Adorno, à savoir la question du possible. C'est ce qu'il caractérise comme la pensée modale d'Adorno. Sous le regard attentif d'Iain Macdonald, l'enjeu d'une conception cohérente du possible devient ainsi l'un des points d'accès privilégiés à la pensée d'Adorno autant qu'un motif qui en oriente le développement dans sa totalité. Cette même trame lui permet aussi d'articuler les principaux points d'inflexion de l'œuvre adornienne — de l'examen de l'idéalisme philosophique jusqu'à la théorie esthétique, en passant par la théorie de la société —, nous fournissant des repères inestimables pour la parcourir.

I

Pour commencer, il me semble important d'essayer de situer l'ouvrage dans le champ des études adorniennes. Je procède à partir de deux questions, intimement liées l'une à l'autre, qui ont hanté les interprètes dans les cin-

1. Les références à cet ouvrage seront ci-après directement insérées dans le texte entre parenthèses.

quante dernières années : la question de la signification du motif utopique dans la pensée d'Adorno et celle du statut de *Dialectique négative* dans le projet d'une théorie critique de la société, tel qu'il a pris forme dès le début des années 1930 dans les travaux des collaborateurs de l'Institut de recherches sociales à Francfort. Parmi les lignes interprétatives adoptées afin de répondre à ces questions, deux ont exercé une influence considérable.

D'un côté, la lecture de Jürgen Habermas, si unilatérale fût-elle, a suscité beaucoup de réactions. Dans son fameux essai sur *La dialectique de la raison*, paru dans *Le discours philosophique de la modernité*², Habermas diagnostiquait un « déficit normatif » dans le modèle de critique sociale qu'Adorno et Horkheimer mettent en œuvre dans cet ouvrage³. Dans l'optique habermasienne, leur critique du développement de la rationalité occidentale est si radicale qu'ils ne parviennent en fin de compte qu'à rendre manifeste l'épuisement de la critique. La lecture de Habermas repose lourdement sur une prémisse : il soutient que Horkheimer et Adorno lient irrémédiablement le sort de la rationalité à une histoire de l'espèce qui prétend que, dès ses premières articulations, la raison était viciée en son principe — parce motivée par l'instinct de conservation — et vouée inexorablement à une dérive instrumentale, n'offrant ultimement aucune réelle perspective d'émancipation. Par conséquent, leur critique commet, de son point de vue, une sorte de pétition de principe dans la mesure où elle sape les fondements de la rationalité et, par là même, de tout effort critique. Dans cette perspective, le motif utopique chez Adorno serait le vestige des espoirs qui avaient été fondés dans la raison, mais qui se sont depuis avérés illusoires. Confrontée à son échec, la critique fuit dans l'abstraction de la théorie et cherche désespérément, mais en vain, des ouvertures, des percées vers un monde qui ne serait plus dominé par la raison instrumentale. Or, selon Habermas, le blocage dont Adorno voit partout la manifestation dans les sociétés modernes avancées est plutôt imposé par un modèle théorique défectueux, qui se voit incapable de s'appropriier ses propres fondements normatifs et d'en déployer le potentiel en vue de l'émancipation.

En réponse à Habermas, plusieurs interprètes ont entrepris de dégager les fondements normatifs du modèle critique adornien. Dans *Adorno : Disenchantment and Ethics*, J. M. Bernstein a proposé par exemple qu'il serait possible de recomposer les ressorts normatifs de la théorie critique adornienne sur la base de l'expérience physique de la douleur et de la souffrance, qui fournit à son avis le modèle de toute évaluation normative⁴.

2. Jürgen Habermas, « La complicité entre mythe et lumière : Horkheimer et Adorno », dans *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, trad. par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 128-156.

3. Voir aussi Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel, tome 1 : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, trad. par Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987, chapitre 4, C-E.

4. Jay M. Bernstein, *Adorno : Disenchantment and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, chapitre 8 (en particulier).

Fabian Freyenhagen a récemment formulé une nouvelle réponse au défi lancé par Habermas. Dans *Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly*, il soutient que «le véritable enjeu est de savoir si Adorno peut faire sans un recours à un critère normatif positif...»⁵ La thèse de son livre est qu'Adorno le peut. Pour le démontrer, il développe une justification très sophistiquée de ce qu'il nomme le «négalisme adornien». Il entend par là la manière dont Adorno formule des perspectives normatives non pas à partir d'une conception positive du bien, mais à partir de ce qu'il appelle la «force normative du mal»⁶, c'est-à-dire à partir des raisons que fournit l'épreuve du mal au sens large du terme — ce qui inclut l'expérience de la douleur physique, de la souffrance morale et des obstacles systémiques à la satisfaction de certains besoins.

D'un autre côté, *Dialectique négative* continue de donner aux interprètes du fil à retordre. La question du rôle de l'ouvrage au sein du projet critique apparaît particulièrement redoutable : pourquoi donc une théorie critique de la société devrait-elle s'outiller de, s'articuler à partir de, ou encore prendre la forme de ce type de réflexion (ou d'autoréflexion) sur certains des concepts les plus abscons de l'épistémologie et de la métaphysique modernes ? Cette question est apparue si difficile qu'une stratégie d'évitement a fini par s'imposer. Elle consiste à isoler *Dialectique négative* du reste du projet critique pour en considérer le propos dans une perspective strictement théorique. Ainsi voit-on toujours beaucoup d'efforts investis pour lire *Dialectique négative* comme une charge anti-systémique contre l'épistémologie critique de Kant ou la logique de Hegel (pour ne nommer qu'eux)⁷. Sous cet angle, Adorno reprendrait des questions formulées d'abord par Kant et Hegel afin de proposer un correctif matérialiste aux réponses qu'ils ont pu fournir, correctif qu'on peine à présenter autrement que par l'idée selon laquelle Adorno insiste sur le particulier, le corporel, le matériel, le non-conceptuel ou encore le non-identique. Le résultat est souvent mitigé⁸.

5. Fabian Freyenhagen, *Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 210 n. 1.

6. Voir *ibid.*, chapitre 8 (en particulier).

7. Voir récemment encore Jean-François Kervégan, «Rendre Adorno à Hegel», à paraître dans Katia Genel et Isabelle Aubert, dir., *Dialectique et négativité*, Paris, Vrin ; ou Terry Pinkard, «What is Negative Dialectics? : Adorno's Reevaluation of Hegel», dans Peter Gordon, Espen Hammer et Max Pensky, dir., *A Blackwell Companion to Adorno*, Hoboken, Wiley Blackwell, 2020, p. 459-472.

8. Dans cette veine, Brian O'Connor a exploré une option originale en soutenant qu'on pouvait lire *Dialectique négative* comme un projet d'épistémologie critique qui, faisant écho à la philosophie transcendantale kantienne, cherche à dégager les conditions de possibilité non pas de toute connaissance possible, mais plus spécifiquement du type de connaissance que doit mobiliser une théorie critique de la société pour parvenir à ses fins. Le prix qu'O'Connor doit payer pour ménager un espace pour *Dialectique négative* dans le projet critique tout en l'inscrivant dans le sillon de la philosophie théorique postkantienne est qu'il en fait une sorte

What Would Be Different rompt avec ces deux lignes interprétatives. C'est peut-être d'ailleurs l'une des forces de l'ouvrage de ne pas se laisser prendre au jeu de Habermas, de tourner résolument la page et de s'efforcer plutôt de recentrer le propos d'Adorno sur les enjeux qui l'animent réellement. Loin d'être le signe d'un blocage théorique, tributaire d'une méconnaissance des ressorts normatifs de la critique, le motif utopique dans la pensée d'Adorno serait plutôt directement l'expression du potentiel réflexif et critique de la rationalité, qu'Adorno cherche à déployer devant ce qu'on éprouve dans les sociétés modernes avancées comme la suprématie des forces du marché, comme l'absence d'alternative, et comme un horizon social qui apparaît bouché, ou bloqué, selon la terminologie que privilégie Iain Macdonald. En l'essence, l'argument d'Iain Macdonald consiste à défendre l'idée selon laquelle l'une des clés d'interprétation de l'œuvre entière d'Adorno est sa critique de conceptions dominantes du possible — en tout premier lieu celle de Hegel — et le développement d'une conception du possible qui lui permet de concevoir des solutions bien réelles au blocage actuel. Dans les chapitres 1 et 5, en particulier, il s'efforce de rendre à *Dialectique négative* sa place au centre du projet adornien. Il soutient ainsi que « l'expérience contemporaine *en général* est structurée selon le principe d'échange et le principe du détournement des forces de production dans l'extraction de la survalueur. La formulation théorique et l'interprétation de tels "principes" de l'expérience, qui prévalent socialement, fournissent un excellent exemple du type de métaphysique négative qu'Adorno avait à l'esprit » (p. 170).

II

On peut distinguer trois moments décisifs dans le développement de la trame interprétative d'Iain Macdonald :

1. L'élaboration d'une conception du possible au-delà de la distinction hégélienne entre possibilité réelle et possibilité formelle, qu'il saisit en une formule très spécifique, celle de la « possibilité bloquée [*blocked possibility*] », et quelques variantes.
2. L'articulation de ce possible bloqué comme un « devoir-être réel [*real ought*] », ne relevant donc pas de ce que Hegel désigne comme la possibilité seulement formelle, contrairement au devoir-être kantien.
3. La consolidation de cette conception du possible à travers l'idée adornienne d'une histoire naturelle — ou d'une « histoire-nature [*nature-history*] », pour parler avec Iain Macdonald qui traduit ainsi le terme de *Naturgeschichte*. Il s'agit dans ce troisième moment d'expliquer

d'épistémologie politique, faite sur mesure pour une critique de la société (voir Brian O'Connor, *Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2005, p. 16-21, en particulier).

pourquoi le possible visé, le devoir-être réel, est systématiquement bloqué et comment ce blocage est historiquement constitué.

Par souci de concision, mes questions porteront sur le premier de ces trois moments. J'ai en tête deux types de questions, que je présente en suivant une analogie que me suggère le sous-titre de l'ouvrage : *figures of possibility in Adorno*. Ce sous-titre évoque directement à mon esprit les constructions dialectiques auxquelles Hegel nous a habitués, en particulier celle des figures de la conscience dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Via l'examen de ces figures, Hegel développe, d'une part, une conception radicalement nouvelle de la conscience, dont l'activité s'avère définie par les exigences de l'esprit ; d'autre part, cet examen lui permet d'exposer sa conception de l'esprit (et constitue par là une introduction à son système philosophique). Par analogie, on peut se demander quel est l'enjeu de l'examen des figures du possible chez Adorno : premièrement, quel est précisément l'objet de ses réflexions sur le possible ? Quelle ambition peut-on lui prêter ? Selon Iain Macdonald, la critique qu'Adorno propose de Hegel, de sa théorie de la possibilité réelle, nous mène à une « réorganisation de la typologie hégélienne des possibles. En particulier, la pensée d'Adorno nous force à créer un espace pour les possibilités bloquées non formelles » (p. 56). Cela soulève une question : s'agit-il d'élaborer une nouvelle typologie du possible, ou de faire une place à certaines possibilités concrètes dans une typologie existante — parce que de prime abord ces possibilités ne semblent pas y trouver de place ? S'agit-il donc de développer une nouvelle conception du possible à part entière — que « la notion de possibilité bloquée » ou « la pensée de “ce qui serait différent” » (p. 45) viendrait nommer — ou de modifier, d'apporter un correctif à une conception existante ? Autrement dit, Adorno demeure-t-il attaché à la théorie hégélienne du possible, ou bien développe-t-il une conception du possible qui soit suffisamment distincte de celle de Hegel pour mériter qu'on la désigne autrement ? Deuxièmement, on peut se demander quelle est la fonction de ces réflexions sur le possible dans le projet philosophique d'Adorno. Dans ce qui suit, je formule des remarques qui touchent aux deux types de questions.

III

C'est au chapitre 2 que Iain Macdonald procède de manière plus systématique à une reconstruction de la critique adornienne de la conception hégélienne du possible. Il prend pour amorce la remarque qu'Adorno fait dans son cours du semestre d'hiver 1960-1961 (publié sous le titre de *Ontologie und Dialektik*) au sujet d'un ensemble de gestes théoriques qui ont en commun, à son avis, certaines caractéristiques structurelles et qui sont au cœur de l'élaboration de l'idéalisme philosophique en général et de celui de Hegel en particulier. C'est ce qu'il désigne dans la transcription de ce cours, comme dans bien d'autres textes d'ailleurs, comme des réductions : de l'existence à la pensée, de l'étant à l'être, du non-identique à l'identique, ou du

non-conceptuel au conceptuel. Ici, il caractérise ces gestes comme des « inférences trompeuses [*Trugschlüsse*] », des « sophismes [*Sophismen*] » ou encore, de façon plus colorée, comme des « cabrioles sophistiques [*sophistische Bocksprünge*] »⁹. Par exemple, il reproche à l'idéalisme de « tout dissoudre dans la conscience »¹⁰ et à Heidegger de « tout dissoudre dans l'être »¹¹. La particularité du texte de ce cours est qu'Adorno y cible explicitement le deuxième livre de la *Science de la logique* et, plus spécifiquement, la transition du fondement à l'existence où, selon lui, « l'existence elle-même est dissoute dans la pensée pure »¹². L'essentiel de la critique consiste à dire que le fait que l'existant, ou l'étant, soit médiatisé par la pensée n'autorise en rien Hegel à inférer que la pensée soit au fondement de ce qui existe.

Fidèle à son habitude, Adorno s'exprime en termes elliptiques, et l'évocation d'une section précise du texte hégélien est invitante. Iain Macdonald entreprend de donner corps au propos d'Adorno en parcourant avec minutie le texte de Hegel à la recherche de ce qui pourrait motiver le trait adornien. La stratégie d'interprétation d'Iain Macdonald consiste ici à traduire tout l'enjeu de la réduction de l'existence à la pensée en termes modaux. Il trouve dans l'idée selon laquelle toutes les conditions d'une chose (*Sache*) — ou d'un fait — doivent être réunies pour que cette chose — ou ce fait — se réalise de quoi motiver la critique adornienne. Ce qui ennuie Adorno, défend Iain Macdonald, c'est « la notion entièrement formelle d'une totalité de conditions » (p. 32) pour la réalisation d'un état de choses. Cette notion est complètement futile quand il s'agit de formuler des perspectives sur un état de choses meilleur et ne fait donc que fournir une sorte de justification métaphysique à l'ordre existant. Plus précisément, ce que cette notion stipule sur le plan métaphysique, c'est que le cours réel des choses est sa propre justification : les choses se passent telles qu'elles se passent parce qu'elles doivent *nécessairement* se passer ainsi. Pourquoi ? Simplement parce que le cours réel des choses exprime toujours et invariablement le fait que la totalité des conditions qui président à la réalisation de cet état de choses prévaut. Iain Macdonald fait un pas de plus, important pour son projet interprétatif. À son avis, plus compromettant encore est le fait que cette notion d'une totalité des conditions existantes « ne fait aucune place pour des faits autres que ceux produits par ces conditions » (p. 32). Ainsi qu'il l'affirme, quelques pages plus loin : « Le problème n'est pas que toutes les conditions sont requises pour que quelque chose se produise — cela va de soi. Le problème est plutôt que la conception de l'actualité [*actuality*] comme totalité expédie toutes les possibilités non actualisées dans la catégorie de possibilité for-

9. Theodor W. Adorno, *Ontologie und Dialektik* (1960-61), édité par Rolf Tiedemann, Frankfurt-sur-le-Main, Suhrkamp, 2002, p. 126-127 (je traduis les passages tirés de ce cours).

10. *Ibid.*, p. 125.

11. *Ibid.*, p. 126.

12. *Ibid.*, p. 125.

melle. Voilà ce qui constitue la base de l'accusation adorniennne d'inférence trompeuse [*fallacy*] » (p. 36). Il insiste sur cette conclusion: pas d'excès de possible chez Hegel, pas de possibilité réelle qui ne « s'attarde » (p. 34) dans le réel sans s'y actualiser. Si l'on s'en tient à Hegel, affirme-t-il, « toutes les possibilités réelles sont épuisées dans l'actualisation du fait [*actualization of the fact*] » (p. 35).

IV

Partant de cette interprétation, je proposerai quatre éléments de critique. Le premier vise la stratégie interprétative que l'auteur met ici en œuvre. J'aimerais poser une question, au fond, fort simple: pourquoi ne se satisfait-il pas des termes dans lesquels Adorno formule le problème — ici: dissolution de l'existence dans la pensée? Pourquoi lui faut-il encore articuler le problème en termes de possible? Iain Macdonald justifie son geste d'une part en proposant que le texte auquel Adorno lui-même renvoie ne semble pas fournir de quoi traiter de la question dans les termes d'Adorno — encore une fois: dissolution de l'existence dans la pensée; en revanche, si l'on voit dans le trait qu'Adorno lance à Hegel une référence à la question du possible, alors peut-être a-t-on une chance de comprendre de quoi il en retourne. Il justifie son geste, d'autre part, en insistant sur le fait que les réflexions de Hegel auxquelles Adorno renvoie — le passage du fondement à l'existence — sont elles-mêmes de nature modale. Le texte visé par Adorno semble pourtant très justement cadrer avec la critique qu'il n'a de cesse de réitérer. Dans la transition du fondement à l'existence, Hegel soutient que les conditions qui président à la réalisation d'un état de choses (et dont cet état de choses découle nécessairement) sont elles-mêmes, par principe, intelligibles, ce contre quoi Adorno défend que le réel est irréductible, et que rien ne permet donc de statuer a priori sur son intelligibilité. L'interprétation d'Iain Macdonald nous laisse en outre sur une interrogation: comment la conclusion qu'il tire — pour mémoire: la manière dont Hegel conçoit le possible a pour conséquence de faire de certaines possibilités qu'Adorno juge pourtant bien réelles des possibilités simplement formelles — permet-elle de répondre à la question de savoir pourquoi Adorno prétend que l'idéalisme hégélien dissout l'existence dans la pensée?

V

Le deuxième élément de critique vise tout l'enjeu d'une détermination de ce qui fait d'une possibilité une possibilité réelle. Iain Macdonald propose que l'on comprenne le sens de la typologie hégélienne du possible à partir d'une question: comment distinguer entre les possibilités qui sont réelles et celles qui n'ont du possible que la forme? Quel critère permet de faire la distinction? À son avis, Hegel voit dans l'actualité (*actuality*, toujours pour traduire *Wirklichkeit*) ce critère (voir p. 46): réelles sont les possibilités qui sont cohérentes avec l'actualité, les possibilités que l'actualité sanctionne.

Réponse que, selon lui, Adorno rejette. Si je comprends bien son raisonnement, Iain Macdonald commence par concéder que les possibilités qui sont actualisées (*actualized*) sont, sans conteste, réelles. Pour que ces possibilités s'actualisent, il a fallu que les conditions de leur réalisation prévalent (voir texte cité plus haut, p. 36). Mais il ajoute : le fait qu'une possibilité n'ait pas (encore) été actualisée n'en fait pas ipso facto une possibilité seulement formelle. Il s'appuie sur l'affirmation d'Adorno selon laquelle il arrive que les conditions de réalisation de certaines possibilités soient réunies sans pour autant que ces possibilités voient le jour. Et il reprend un exemple d'Adorno : les conditions matérielles permettant de nourrir la planète sont réunies et pourtant, nombreux sont les êtres humains qui souffrent encore de la faim.

Dans une perspective hégélienne, on pourrait dire que le fait qu'une possibilité ne soit pas actualisée ne suffit pas pour déterminer qu'elle ne peut l'être, pour déterminer donc qu'elle n'est pas actualisable. Si la totalité des conditions de réalisation d'une telle possibilité venait à prévaloir, alors, par nécessité, cette possibilité s'actualiserait. En concevant les possibilités non actualisées qu'Adorno présente comme des possibilités néanmoins réelles — et qui dans cette logique s'actualiseraient si les conditions de leur réalisation étaient réunies —, on pourrait prétendre que les réflexions d'Adorno sont compatibles avec la typologie hégélienne, à la différence que, contrairement à Hegel, Adorno ne prendrait pas l'actualité pour mesure de la réalité d'une possibilité. Par là, il semblerait possible de ménager une place pour les possibilités bloquées dans la typologie hégélienne du possible.

Ce faisant, on demeure attaché à l'idée selon laquelle une possibilité ne peut être réelle que si elle est actualisable, à défaut d'être actualisée, ce qui, de mon point de vue, comporte une difficulté. Toujours suivant l'exemple d'Adorno, on peut se demander en quel sens on peut prétendre que les conditions pour nourrir la planète sont réunies. Dans un cadre hégélien, il faudrait invariablement dire que *certaines* des conditions pour nourrir la planète sont réunies, sans qu'elles le soient *toutes*. Libre à nous d'imaginer ensuite qu'un jour, elles le seront toutes. Pour l'heure, cependant, force est de reconnaître ce n'est pas le cas. Par conséquent, l'idée selon laquelle cette possibilité est actualisable, quoique non actualisée, ne nous avance pas réellement. Car comment déterminer qu'elle est bien actualisable (et donc réelle)? Il semble donc que l'actualisabilité d'une possibilité ne saurait pas davantage que l'actualité elle-même nous fournir le critère pour établir la réalité de cette possibilité.

De plus, la question de savoir déterminer si une possibilité est actualisable serait elle-même susceptible de nous faire passer à côté du problème. Dans l'ensemble, on peut se demander si le problème ne vient pas, au départ, de ce qu'on cherche une sorte de critère conceptuel nous permettant d'établir ce qui fait d'une possibilité une possibilité réelle. En termes clairs, plutôt que de chercher d'autres possibilités bien concrètes, on s'investit dans la recherche d'un critère nous permettant par avance de déterminer quel type de possibilité il faudrait reconnaître comme une possibilité légitime.

VI

Je développe un troisième élément de critique en m'appuyant sur un passage que Iain Macdonald cite aux pages 42-43. Le passage est tiré du cours du semestre d'hiver 1964-1965, portant sur l'histoire et la liberté. Je traduis le texte original :

L'étalon de mesure critique qui permet à la raison et qui astreint [*nötigt*] la raison et l'oblige à s'opposer à la suprématie du cours du monde, *c'est constamment et dans chaque situation l'indication de [Hinweis auf] la possibilité concrète de faire les choses autrement*, possibilité qui se développe et est présente dans une société et qu'on n'a absolument pas besoin d'exagérer dans le sens d'une utopie abstraite, de telle manière que l'objection qui fonctionne comme par enclenchement automatique — « ça ne va vraiment pas », « ça ne marchera jamais » — doive être actionnée. Vous pouvez ici voir l'une des conséquences les plus désastreuses de la construction idéaliste de l'histoire. C'est qu'en assimilant le réel [*das Wirkliche*] à l'esprit, la possibilité et la réalité [*Wirklichkeit*] sont, du coup, identifiées l'une à l'autre. Non seulement le réel est-il assimilé à l'esprit, mais l'esprit est assimilé à la réalité ; l'esprit est finalement dépouillé de sa tension à l'égard de la réalité et il se voit ainsi, en tant qu'instance critique, mis en pièces¹³.

Ce passage apporte beaucoup d'eau au moulin d'Iain Macdonald pour autant qu'Adorno y présente directement sa critique de l'idéalisme en termes de possible, ou plus précisément, par l'entremise de l'idée d'une assimilation du possible au réel. Certes, l'étalon de mesure — ou critère — critique proposé ici ne permet pas directement de distinguer entre possibilité réelle et possibilité formelle. Mais il permet peut-être indirectement de comprendre ce qui convainc Adorno que les possibilités qu'il envisage sont bien concrètes (et donc bien entendues réelles, en un sens très prosaïque).

Je prends pour point de départ un désaccord sur la traduction. Iain Macdonald traduit le passage surligné par « c'est toujours le fait que dans chaque situation il y a une possibilité concrète de faire les choses autrement [*the fact that in every situation there is a concrete possibility of doing things differently*] » (p. 42). De mon point de vue, cette traduction a l'inconvénient d'obscurcir une tournure qui nous permet d'accéder à un aspect central du propos d'Adorno. Voici pourquoi. L'étalon de mesure qui impose à la raison de résister au cours des choses, c'est justement l'*indication* (*Hinweis*) de possibilités concrètes dans chaque situation, et non le fait que de telles possibilités existent. L'enjeu est de comprendre en quoi consiste pareille indication. À coup sûr, ces possibilités ne sont pas données. L'indication de telles possibilités concrètes ne saurait ni résulter d'un simple survol de la réalité sociale ni même d'une étude empirique en bonne et due forme. Elle ne peut résulter que d'un examen critique approfondi de la réalité, lequel se dis-

13. Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964-65), édité par Rolf Tiedemann, Francfort-sur-le-Main, Surhkamp, 2001, p. 100 (je souligne).

tingue par son caractère réflexif. Pour Adorno, un examen rigoureux de la réalité sociale doit s'articuler à partir d'une réflexion sur les cadres d'intelligibilité dominants, qui définissent nos attentes, structurent nos repères et donnent sens à notre agir, de façon à mettre en évidence le fossé qu'il voit se creuser entre ces cadres d'intelligibilité et le cours réel des choses. La critique prend ainsi pour objet certains des concepts qui déclinent pour nous ces cadres et nous permettent de nous y orienter. La réalité, au sens de la *Wirklichkeit* hégélienne — ce qu'Iain Macdonald rend, encore une fois, en anglais par *actuality* —, ce serait précisément le réel au sens où il est l'expression des principes qui structurent nos cadres d'intelligibilité dominants. Mais pour Adorno, le réel est irréductible à des principes, voire à des cadres d'intelligibilité, même très complexes et sophistiqués. Ce qui convainc Adorno qu'on peut, dans chaque situation concrète, trouver des solutions de rechange, d'autres façons de penser et d'agir, c'est précisément que la critique permet à son avis d'ouvrir des perspectives qui excèdent l'horizon de ce que prescrivent les cadres d'intelligibilité dominants et permet bel et bien de dégager — ou d'indiquer, pour reprendre le terme qu'il emploie dans le passage cité — d'autres avenues, d'autres possibilités. En même temps, ces autres possibilités ne sont pas actualisables en un sens bien précis, car elles sont en conflit avec la réalité telle que les cadres d'intelligibilité dominants la définissent pour nous.

Pour illustrer mon propos, je reprends une dernière fois l'exemple d'Adorno. Suivant les principes qui structurent l'économie de marché, rien ne permet de penser qu'il est possible de parvenir à ce que plus personne ne souffre de la faim. Comme le jeune Max l'envisage très tôt¹⁴, la liberté d'échanger équitablement des biens, principe au fondement des sociétés de droit modernes, délimite un espace qui contraint tous ceux qui l'occupent à user de tous les avantages à leur disposition afin de tirer le meilleur parti de la compétition qui les oppose par principe à tous les autres individus pour leur propre survie. Par conséquent, l'égalité de droit ne fait qu'exacerber toute forme d'inégalité de fait qui, dans cet espace, donne aux individus quelque avantage que ce soit dans la compétition universelle pour la survie (talent, éducation, rang social, fortune, relations, etc.). Le principe de l'échange équitable, dans son effectivité, prescrit la compétition universelle, l'exploitation du travail d'autrui, de même que, comme Marx le montre plus tard dans *Capital*, la tendance à l'accumulation du capital dans les mains d'un groupe toujours plus restreint d'individus. De ce point de vue, l'idée selon laquelle nourrir la planète n'est pas une possibilité viable exprime sans plus le principe qui gouverne l'économie de marché, laquelle forme le centre névralgique des sociétés modernes avancées. Et pourtant, il s'agit bien d'une possibilité réelle si l'on conçoit que, dans chaque situation, le réel excède ce

14. Voir en particulier le texte de 1843 intitulé *Sur la question juive* (présentation et commentaires de Daniel Bensaid), trad. par Jean-François Poirier, Paris, La Fabrique, 2006.

que prescrivent les cadres d'intelligibilité dominants. L'économie de marché dicte effectivement le cours des choses et définit l'horizon de notre compréhension de ce qui, dans nos sociétés, est possible — on ne saurait d'ailleurs sous-estimer à quel point. Malgré cela, l'entrelacs complexe de nos codes, pratiques et institutions ne s'épuise pas dans les principes qui structurent l'économie de marché. Au demeurant, on continue de chercher — et de trouver — dans nos sociétés, par des moyens qui ne relèvent pas eux non plus directement du marché, des solutions aux besoins humains de même qu'à la souffrance qui vient de ne pouvoir les satisfaire. Sous ce jour, le point de vue d'Adorno sur le possible semble assez loin de la conception hégélienne du possible.

VII

Cela me mène à parler plus directement, pour finir, de la question de la fonction des réflexions d'Adorno sur le possible dans son projet. Pour ce faire, je retourne brièvement au texte du cours sur l'ontologie et la dialectique qui motive l'interprétation d'Iain Macdonald. À mon sens, Adorno propose déjà dans ce texte au moins deux pistes pour comprendre ce qui se joue dans la fausse inférence qu'il évoque — dont je rappelle la nature encore une fois : Adorno vise la manière dont, dans la transition du fondement à l'existence de la *Logique*, Hegel s'autorise à dissoudre l'existence dans la pensée pure parce que l'existence est déjà médiatisée par la pensée.

La première piste est la suivante : le fait qu'Adorno ne fasse pas de cette fausse inférence un cas d'exception me semble déjà passablement révélateur. Il soutient en effet que les « conceptions philosophiques les plus significatives sont, dans le détail de leur exécution, traversées de sophismes, de fausses inférences. Dans le cas de Hegel, je crois que le problème vient souvent du fait que les conceptions sont plus programmatiques ; du fait qu'il a en tête davantage ce qu'il a aperçu et ce qu'il veut prouver que de mener réellement à bien les opérations de penser qui viennent étayer tout cela »¹⁵. Il arrive donc que Hegel soit victime de son programme et que les idées qu'il jette par écrit demeurent à l'état d'ébauche, trahissant la manière dont le programme impose ses exigences aux étapes de la démonstration. Voilà qui alimente la critique, réitérée par Adorno, selon laquelle on peut comprendre certains excès de l'idéalisme hégélien par un déficit de réflexivité, ou de pensée dialectique. Comme le note Iain Macdonald, Adorno insiste pour dire que Hegel ne pousse pas la différenciation assez loin (voir p. 48). Certes, travailler le détail des opérations de penser requises en vue d'une exposition plus rigoureuse du problème, et pousser la réflexion plus loin, aurait peut-être conduit Hegel à corriger ses vues. Mais cela n'explique pas encore ce qui motive Hegel à concevoir un tel programme, celui de l'idéalisme absolu.

15. Theodor W. Adorno, *Ontologie und Dialektik* (1960-61), p. 126.

On pourrait défendre alors que, si le fait de repérer les fausses inférences de Hegel permet de mettre en évidence comment le programme surdétermine le détail de l'argumentation, le fait de révéler leur fausseté ne permet pas de rejeter le programme. Par conséquent, le vrai problème tiendrait moins de cette fausse inférence-ci, ou d'une autre, que du programme lui-même ainsi que de la manière dont son déploiement systématique structure le détail de l'exposition des concepts et limite par là leur différenciation.

Cela me mène à la deuxième piste qu'Adorno esquisse dans la remarque suivante: « La compréhension de la non-vérité objective, du caractère aporétique de formations spirituelles [*geistiger Gebilde*] est quelque chose qu'on ne peut absolument pas réduire au hasard et à la faillibilité de la subjectivité »¹⁶. La perspective est très complexe et pour le moins inhabituelle. Pour simplifier, Adorno ne reproche pas aux penseurs de l'idéalisme, dont fait partie Hegel, d'avoir erré dans leurs tentatives individuelles, mais il voit dans l'idéalisme quelque chose comme l'expression d'une configuration objective des choses ou, plus précisément, de la manière dont l'espace social dans lequel il nous est donné d'évoluer délimite le champ de notre expérience. Selon lui, ce n'est donc pas un hasard si l'on trouve toute une série de penseurs modernes logés, d'une manière ou d'une autre, à l'enseigne de l'idéalisme. Ils ont en commun l'expérience d'un espace social défini, de différentes manières et dans des degrés différents, par l'économie de marché.

Dans son cours consacré à la *Critique de la raison pure* de Kant, Adorno affirme dans le même sens que ce qu'il nomme « le bloc kantien [*den Kantischen Block*] »¹⁷ — l'insistance avec laquelle Kant cherche par des moyens conceptuels à établir les limites de la connaissance — est l'expression de l'aliénation qui prévaut dans les sociétés bourgeoises. Les êtres humains, défend-il, y sont aliénés les uns des autres comme ils y sont aliénés du monde des choses. Il affirme encore que cette aliénation est « socialement causée », qu'elle est « créée par la relation universelle d'échange »¹⁸. Le point de vue qu'Adorno esquisse ici à grands traits n'a décidément rien de simple, ne serait-ce que parce l'idée selon laquelle les concepts kantien expriment, ou enregistrent, des aspects décisifs de l'aliénation universelle dont les individus font à son avis constamment l'expérience dans les sociétés bourgeoises est à des années-lumière des prétentions explicites de Kant. Pour mon propos, j'aimerais en tirer au moins ce qui suit: Adorno prétend donc que les concepts de l'idéalisme kantien et, plus généralement, de l'idéalisme en philosophie moderne saisissent quelque chose de l'expérience que les individus ont d'eux-mêmes, de leurs semblables et des objets qui peuplent leur univers, et que cette expérience est façonnée de manière décisive par l'espace

16. Theodor W. Adorno, *Ontologie und Dialektik* (1960-61), p. 127.

17. Theodor W. Adorno, *Kant's Kritik der reinen Vernunft* (1959), édité par Rolf Tiedemann, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1995, p. 263 (je traduis).

18. *Ibid.*, p. 264 (je traduis).

social dans lequel ils évoluent. Par conséquent, il me semble que la réflexion d'Adorno sur les concepts de l'idéalisme aurait moins pour but de développer une théorie au sens usuel du terme (ici: une pensée modale ou une théorie du possible) que de rendre explicite ce qu'il appelle le contenu d'expérience — ou la teneur en expérience [*Erfahrungsgehalt*] — de ces concepts (ici: le contenu d'expérience des conceptions du possible qu'il soumet à un examen critique).

Réponses à mes critiques

Iain Macdonald

Volume 48, numéro 2, automne 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1085678ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1085678ar>

[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

Macdonald, I. (2021). Réponses à mes critiques. *Philosophiques*, 48(2), 387–411.
<https://doi.org/10.7202/1085678ar>

Réponses à mes critiques

IAIN MACDONALD

Université de Montréal

Du potentiel à l'interdit des images : réponse à Aurélia Peyrical

La contribution d'Aurélia Peyrical à ce dossier annonce « une limite de la voie interprétative » de *What Would Be Different*, qui, selon elle, serait trop axée sur la question des possibilités bloquées — ce qui impliquerait « un certain nombre de confusions et d'impensés ». La théorie critique adornienne s'intéresse-t-elle vraiment à la possibilité ? Ne serait-ce pas plutôt la catégorie de « "potentiel" » qui, chez Adorno, répond à la question de la justification de l'existence possible du différent ? La notion de possibilité que je présente dans le livre ne serait-elle pas trop « positive, voire hypostasiée » ? Je me trouve d'emblée au cœur d'une véritable *disputatio*, semble-t-il, et je remercie Aurélia Peyrical de participer avec vigueur à cet échange. Je la remercie certes aussi pour ses commentaires plus favorables, mais je me réjouis tout particulièrement de l'occasion qu'elle m'offre de répondre à ses critiques. Celles-ci concernent, pour la plupart, le sens de tel ou tel concept adornien. Dans la réponse qui suit, je tenterai de dissiper la confusion qui, à mon avis, les anime.

Je tiens avant tout à clarifier un enjeu terminologique. À la défense d'un certain concept de potentiel, Aurélia Peyrical écrit :

Dans la réflexion sur le potentiel, il n'est pas question de se demander si quelque chose aurait pu ou pourrait être : toute la problématique de la potentialité est centrée sur la détermination *de son existence*, non de son contenu. Alors qu'au possible s'oppose l'impossible, au latent le patent, et au virtuel le réel, le potentiel n'a pas d'autre contraire que le *néant* : il n'implique pas d'autre enjeu que celui de son « être comme surcroît autre » indéterminé.

Or, si je ne suis pas du tout contre l'emploi du concept de potentiel — je l'utilise même à l'occasion dans le livre —, je ne crois pas, toutefois, que ce terme veuille dire ce qu'Aurélia Peyrical pense qu'il signifie.

Rappelons, d'une part, que les termes « potentiel », « potentialité », « possible » et « possibilité » sont tous des traductions plausibles du concept aristotélicien de *δύναμις* et, d'autre part, qu'Adorno hérite de façon critique de l'interprétation hégélienne de celui-ci. Hegel, quant à lui, dit que la *δύναμις* désigne « la possibilité [*Möglichkeit*] (toutefois la possibilité réelle [*reale Möglichkeit*], non une possibilité en général, une possibilité superficielle), ou, comme on l'appelle, l'en-soi [*Ansich*] »¹. En revanche, les concepts

1. Hegel, G. W. F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, traduit par Jean Gibelin, Paris, Gallimard, 1954, t. 1, p. 123.

de potentiel et de potentialité sont étrangers à la pensée hégélienne. Cela peut nous sembler curieux, mais c'est parce que la véritable *potentia* conduit toujours, chez Hegel, à la possibilité dite réelle qui correspond aux conditions de réalisation que composent les circonstances effectives.

Le fait qu'Adorno emploie parfois le concept de potentiel (*Potential*), cet apparent intrus dans la pensée dialectique, pourrait être vu comme un élément de sa critique de Hegel et, à ce titre, un reflet terminologique de ce que je défends dans le livre. Non seulement Adorno pense-t-il que le « potentiel d'un meilleur aménagement de la société »² rivalise avec le « potentiel de l'horreur absolue »³, mais il est aussi persuadé que la « meilleure part du potentiel »⁴ (*besseres Potential*) pourrait ne jamais se réaliser en raison de cette rivalité, voire en raison d'une victoire ultime de l'horreur absolue. Cela va presque sans dire que la philosophie hégélienne de l'histoire ne saurait admettre une telle situation⁵. Adorno remet en cause cette position philosophique : autant le potentiel d'un meilleur aménagement de la société est une possibilité réelle, autant « la possibilité objective d'accéder à ce qui serait meilleur est obstruée »⁶. Le concept de potentiel est donc synonyme de la « possibilité réelle » qui, malgré ce qu'affirme Hegel, peut rester coincée au palier d'un possible, et je l'emploie comme tel dans le livre.

Aurélia Peyrical, pour sa part, tente une autre interprétation du concept de potentiel. Selon elle, le potentiel adornien ne serait qu'un simple « “être comme surcroît autre” indéterminé ». Elle ajoute la précision sui-

2. Adorno, Theodor W., « Intervention lors de la discussion à propos de “Capitalisme tardif ou société industrielle?” », dans *Société : intégration, désintégration*, traduit par Pierre Arnoux et coll., Paris, Payot, 2011, p. 117-118.

3. *Ibid.*, p. 117.

4. Adorno, Theodor W., « Théorie de la demi-culture », dans *Société : intégration, désintégration*, traduit par Pierre Arnoux et coll., Paris, Payot, 2011, p. 195.

5. Hegel peut certes concevoir « l'effondrement des règnes les plus florissants qu'ait produit l'être humain, [voire les cas où] cet effondrement-là n'est pas seulement l'œuvre de la nature, mais de la volonté de l'être humain. » Cependant, ces situations sont transitoires, dans la mesure où l'Idée « n'est pas assez impuissante pour devoir-être seulement et ne pas être effective ». Voir Hegel, G. W. F., *La philosophie de l'histoire*, traduit par Myriam Bienenstock et coll., Paris, Librairie Générale Française, 2009, p. 66; Hegel, *Encyclopédie*, t. 1, § 6 (éditions de 1827 et 1830), p. 170.

6. Adorno, Theodor W., « Culture et administration », dans *Société : intégration, désintégration*, traduit par Pierre Arnoux et coll., Paris, Payot, 2011, p. 248. Concernant cette citation, Aurélia Peyrical soulève « le scrupule qui ferait s'interroger sur la pertinence d'attribuer cette expression à Adorno plutôt qu'au théoricien qui, lui, renoncerait à la recherche du mieux ». Je conteste cette lecture : le passage cité parle en fait de la personne qui refuse les produits suspects de la culture en prônant un radicalisme aveugle à la situation objective, c'est-à-dire au blocage de « la possibilité objective d'accéder à ce qui serait meilleur ». Adorno dit des choses très similaires dans d'autres contextes, parfois de façon passablement plus claire ; par exemple : « Un désespoir qui, trouvant toutes issues bloquées, se jette aveuglément dans la praxis s'allie au malheur quelle que soit la pureté de ses intentions. » Voir Adorno, Theodor W., « Notes sur la théorie et la pratique », dans *Modèles critiques*, traduit par Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Paris, Payot, 2003, p. 327.

vante : « Il suffit de montrer qu'il n'y a pas "rien que le réel" : la réflexion sur le potentiel s'accorde parfaitement avec le principe adornien de l'interdit des images [*Bilderverbot*], mais aussi avec l'indécidabilité de la forme et du contenu que prend le surcroît, le différent. »

Il y a ici, à mon avis, une incompréhension du rôle de l'interdit des images chez Adorno, qui devient d'autant plus clair quand on constate que le concept de potentiel, tel que je viens de l'esquisser, exige un point d'ancrage dans la réalité concrète, niée de façon déterminée au nom de ce qui pourrait être différent. Si tel est le cas, le potentiel dont parle Adorno ne doit surtout pas être réduit à un « "être comme surcroît autre" indéterminé », quand bien même l'indéterminité jouerait aussi un rôle dans la conception adornienne de la possibilité (j'y reviendrai un peu plus loin, ainsi que dans ma réponse à Agnès Grivaux). En fait, Adorno n'hésite pas à donner, le moment venu, un contenu précis au « potentiel de ce qui pourrait être différent »⁷, comme on peut le voir dans les exemples suivants :

« Le déploiement immanent des forces productives, qui rend le travail humain superfétatoire jusqu'à une certaine valeur-limite, cache en son sein le potentiel de transformation ; la baisse de la quantité de travail — une quantité qui déjà aujourd'hui pourrait, sur un plan technique, être à son minimum — inaugure une nouvelle qualité sociale »⁸.

« Dès les Années Vingt, à la suite des événements de 1919, les jeux étaient faits contre le potentiel politique qui, en d'autres circonstances, aurait très vraisemblablement influé sur l'évolution de la Russie et empêché le stalinisme »⁹.

« Ce n'est qu'au moment de l'histoire où l'organisation [sociale], en tant que pouvoir omniprésent de la vie, n'agit plus seulement en cachette, mais bel et bien ouvertement, contre le potentiel visible de [la liberté promise par la pensée bourgeoise], que les gens organisés sont capables de réfléchir sur le principe même qui a fait que les choses en arrivent là »¹⁰.

« Les privations physiques, qui défèrent si longtemps [le progrès], sont potentiellement éliminées : si on s'en tient à l'état des forces productives techniques, nul n'est plus condamné à vivre dans l'indigence sur terre »¹¹.

7. Adorno, Theodor W., « À quoi sert encore la philosophie ? », dans *Modèles critiques*, traduit par Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Paris, Payot, 2003, p. 24-25.

8. Adorno, Theodor W., « Sur la statique et la dynamique comme catégories sociologiques », dans *Le conflit des sociologies : Théorie critique et sciences sociales*, traduit par Pierre Arnoux et coll., Paris, Payot, 2016, p. 335.

9. Adorno, Theodor W., « Les fameuses Années Vingt », dans *Modèles critiques*, traduit par Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Paris, Payot, 2003, p. 53.

10. Adorno, Theodor W., « Individu et organisation », dans *Société : intégration, désintégration*, traduit par Pierre Arnoux et coll., Paris, Payot, 2011, p. 162-163.

11. Adorno, Theodor W., « Le progrès », dans *Modèles critiques*, traduit par Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Paris, Payot, 2003, p. 178.

Outre le fait qu'il n'est pas très difficile de trouver des exemples de possibilités bloquées chez Adorno, c'est le caractère historiquement déterminé de ces potentiels qui ressort nettement de telles citations, et alors l'impossibilité de dire qu'« il n'est pas question de se demander si quelque chose aurait pu ou pourrait être ». À chaque fois, il s'agit d'époques déterminées (celle du libéralisme du 18^e et du 19^e siècle, celle de la république de Weimar, celle du capitalisme tardif) et d'éléments sociaux tout aussi déterminés (la longueur de la journée de travail, l'histoire du communisme soviétique et de son échec, l'assassinat de Rosa Luxemburg et Karl Liebknecht, la liberté bourgeoise et son rabougrissement social, les besoins matériels médiatisés historiquement, l'état actuel des forces productives et les rapports de production qui les entravent, la violence individuelle, sociale, politique ou génocidaire). Ce sont de tels éléments qui configurent et défigurent les potentiels sociaux. Dans les exemples cités ci-dessus, je ne vois aucune tentative de la part d'Adorno de respecter la négativité abstraite d'un « «être comme surcroît autre» indéterminé ». Au contraire, on voit bien qu'un potentiel n'est rien d'autre que ce que j'appelle une possibilité réelle bloquée.

Précisons davantage la confusion qui mène à une défense outrancière du négativisme et à un rigorisme douteux dans l'application de l'interdit des images¹². Adorno, prônant un tel « interdit », semble proscrire de ce fait toute représentation de ce qui pourrait être différent. Seulement, contrairement à ce que l'on pourrait croire et à la lumière des exemples mentionnés précédemment, l'interdit ne vise aucunement la détermination de la conscience théorique ou pratique des potentiels bloqués. Que vise-t-il alors ? Avant tout, la transformation en veau d'or de quelque concept, théorie, pratique, politique, coutume, possibilité, etc. que ce soit qui nous empêcherait de procéder à sa modification si cela s'avérait nécessaire.

De telles idoles incluent, par exemple, la soi-disant praxis radicale socialement neutralisée (voir le concept de « pseudo-activité »), ainsi que le progrès technique, si celui-ci est pris comme une fin en soi plutôt que comme un moyen pour éliminer la souffrance socialement non nécessaire (voir le concept de « voile technologique »). De manière générale, nous devrions éviter d'ériger en idole quelque concept, théorie, pratique, politique, coutume, potentiel, etc. que ce soit en prétendant qu'il s'agit d'une fin ultime, d'une essence ou d'une « photographie de l'objectivité »¹³. Que l'on ne s'y méprenne pas : lorsque nous arrivons à discerner dans l'histoire les contours d'un potentiel bloqué à même la réalité qui le renie, l'interdit des images ne

12. Concernant le soi-disant négativisme d'Adorno, Aurélia Peyrical se réfère à Freyenhagen, Fabian, *Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013. Dans le présent contexte, je me limiterai à la remarque suivante : même si Adorno refuse toute conception positive du bien, on ne peut pas pour autant en conclure, comme Aurélia Peyrical semble le faire, à un rigorisme qui évacuerait des potentiels toute détermination.

13. Adorno, *Dialectique négative*, p. 199.

nous enlève pas le droit de le penser ou de le formuler ; au contraire, il nous enjoint de renoncer à nos préconceptions fourvoyantes *afin* d'exprimer ce qu'elles nous empêchent de voir. La dictature du prolétariat à l'époque du marxisme totalitaire reste, pour Adorno, un des meilleurs exemples de ce genre d'idoles, et c'est précisément celui qu'il évoque dans le passage central sur le *Bilderverbot* dans *Dialectique négative*¹⁴. Critiquer l'image politique de la dictature du prolétariat consiste à dire qu'elle a fini par constituer une entrave au potentiel de liberté qu'elle était censée réaliser dans l'histoire. Interdire de telles images revient à une tentative de sauver les potentiels déterminés que celles-ci finissent par bloquer, ou à les reformuler, mais non à leur imposer une indéterminité abstraite.

En termes plus généraux, mais aussi plus dialectiques, on pourrait dire que c'est la transformation en idole de ce « qui est encore pour soi, mais qui n'est plus en soi »¹⁵ qui est visée par l'interdit ; et inversement, n'est pas visée la détermination du nouvel en-soi qui corrigerait cette situation, si nous arrivons à le discerner (ce qui ne se produit pas automatiquement), et si l'horreur absolue ne prend pas le dessus. Dans tous les cas, refuser de parler des potentiels salutaires par peur de contrevenir à l'interdit des images conduit directement au paradoxe insoutenable d'ériger en veau d'or l'interdit des images lui-même. L'indignation mosaïque que ressent le soi-disant négativiste, qui nous enjoint sans cesse de respecter l'interdit des images, deviendrait alors indifférenciable de l'idolâtrie complaisante qu'il condamne.

Le moment de détermination de tels potentiels ne faisant aucun doute, il reste que leur variabilité historique introduit aussi un moment d'indétermination à la réflexion philosophique. Toutefois, cette indétermination n'est pas celle, abstraite, qu'Aurélia Peyrical semble défendre (« il suffit de montrer qu'il n'y a pas "rien que le réel" »).

Certes, d'une part, on peut parler des possibilités réelles bloquées, au pluriel, afin de conserver le lien avec les diverses circonstances historiques spécifiques qui ont configuré ces blocages (pensons aux différences entre 1793, 1848, 1871, 1919 et 1933, par exemple). À ce palier, c'est la détermination qui est en jeu. Mais, d'autre part, ces potentiels variables participent tous à la *catégorie* de la possibilité bloquée, au singulier, expression qui sert à nommer la situation générale d'une médiation ratée entre l'effectivité et les possibilités qu'elle contient. Puisque les exemples déterminés du passé n'épuisent pas ce que la catégorie pourrait encore inclure, il reste en surplus une part d'indétermination, appartenant à l'éventuelle perpétuation de cette médiation ratée, que cette catégorie sert précisément à marquer. (Notons en passant qu'il y a un autre aspect de cette indétermination à prendre en considération, mais je conserverai ces remarques pour ma réponse à Agnès Grivaux.)

14. *Ibid.*, p. 198-201.

15. Adorno, *Minima moralia*, p. 10.

Précisons tout de suite que ce n'est pas la pureté ou l'éternité catégoriales qui comptent ici — toute catégorie reste liée à son origine historique¹⁶. Mais cette origine ne nous autorise nullement à esquiver la tâche générale de comprendre comment une catégorie comme celle de la possibilité bloquée marque de son empreinte la continuité fatale, catastrophique de l'histoire, notamment le fait que la « possibilité de faire les choses autrement (...) est continuellement manquée »¹⁷. Inversement, ne pas laisser les choses continuer comme avant¹⁸ n'est possible que si nous arrivons à bien comprendre cette continuité fatale, à décortiquer sa structure et à reconnaître ses ravages. Par conséquent, à présent, je vois mal comment éviter la catégorie de la possibilité bloquée : nous nous priverions, ce faisant, du « critère critique qui permet à la raison de s'opposer à la supériorité du cours du monde » ou « qui l'astreint et l'oblige à le faire » — critère qui « est toujours, dans toutes les situations, ce qui indique la possibilité concrète de faire les choses autrement »¹⁹.

De ce point de vue, il importe peu, à mon avis, que la formule précise « *verstellte Möglichkeit* » (possibilité bloquée) ne paraisse pas sous la plume d'Adorno. Cette expression est bel et bien « *meine Zuthat*²⁰ ». Il existe toutefois des équivalents proches chez Adorno : il parle, par exemple, de l'« inaccessible conscience de la possibilité »²¹ (*abgesperrtes Bewußtsein der Möglichkeit*) et de l'importance d'affronter consciemment le « degré auquel la possibilité est aujourd'hui bloquée »²² (*dem Bewußtsein sich zu stellen, wie versperrt die Möglichkeit heute ist*), etc. Mais l'intérêt de l'expression « possibilité bloquée » réside surtout dans le fait qu'elle résume la situation objective dans laquelle la réalisation d'un « potentiel de ce qui pourrait être différent » est inhibée, bloquée, entravée, empêchée, obstruée, barricadée, étouffée, réprimée, etc. (*hemmen, verstellen, fesseln, verhindern, versperren, absperren, abwürgen, unterdrücken*, etc.) par la même société qui nous met ce potentiel à portée de la main. Pour décrire cette situation, il ne manque pas de mots

16. Adorno, Theodor W., *Kants »Kritik der reinen Vernunft«* (1959), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1995, p. 254.

17. Adorno, Theodor W., *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, 4. Auflage, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2016, p. 99-100.

18. « Que “les choses continuent comme avant” : voilà la catastrophe. » Voir Benjamin, Walter, *Paris, capitale du XIX^e siècle : le Livre des passages*, traduit par Jean Lacoste, 3^e édition, Paris, Les Éditions du cerf, 2009, p. 491.

19. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, p. 100.

20. Kierkegaard, Søren, *Miettes philosophiques*, dans *Œuvres complètes*, tome 7, traduit par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 1973, p. 41. Voir aussi G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 129.

21. Bloch, Ernst et Theodor W. Adorno, « Quelque chose manque : des contradictions de la nostalgie utopique », dans Bloch, Ernst, *Du rêve à l'utopie : entretiens philosophiques*, traduit par Arno Münster, Paris, Hermann Éditeurs, 2016, p. 27.

22. Adorno, Theodor W., « Temps libre », dans *Modèles critiques*, traduit par Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Paris, Payot, 2003, p. 212.

chez Adorno. Il ne faudrait donc pas faire de l'expression ni du caractère inusité de celle-ci, une pierre d'achoppement. Ce genre d'objection reste positiviste dans son intention de rejeter le positivisme.

D'ailleurs, cela ne change absolument rien à l'importance du concept de possibilité bloquée si l'on essaie de se replier sur l'idée selon laquelle ce qui est bloqué n'est pas la possibilité, mais la praxis. Aurélia Peyrical fait référence, à ce titre, à « ce qu'Adorno cherche véritablement à penser dans la constellation du "blocage" ou de l'"inaccessibilité" : l'action pratique [*Praxis*] ». Certes, la praxis transformatrice est bloquée, entre autres parce que l'efficacité de ce qui s'appelait autrefois « la praxis » a été étouffée par le cours de l'histoire. Dans cette situation, si nous ne nous abandonnons ni à la résignation ni à la pseudo-activité, nous nous devons de nous demander en quoi la praxis pourrait encore consister, sinon en une mise en œuvre des potentiels déterminés et concrets que la théorie nous aide, séance tenante, à discerner et à formuler ? La praxis transformatrice ne travaille-t-elle pas à réaliser quelque chose qui n'existe pas actuellement, qui reste à réaliser, c'est-à-dire une possibilité d'action réalisable ? Par ailleurs, comment pourrions-nous éviter un « défaitisme de la raison »²³ lorsqu'une praxis qui semble s'imposer échoue, si ce n'est en laissant la pensée se nourrir de nouveau d'une théorisation du blocage historique des possibles ? En réponse à ces questions, non seulement Adorno n'hésite pas à dire que la théorie bien balisée est déjà pratique, mais il souligne par ailleurs que, sans l'apport de la théorie — qui fournit une réponse à la question de « comment une praxis non répressive serait (...) possible »²⁴ — la pratique « est condamnée à l'échec »²⁵.

La conclusion à tirer de tout cela me semble inévitable : nous ne pouvons nous passer d'une compréhension de la structure modale des blocages sociaux. Adorno le confirme par moments dans des passages où le vocabulaire employé exige de nous cette compréhension :

C'est uniquement si nous avons pu faire les choses autrement, si la totalité (illusion socialement nécessaire en tant qu'hypostase de l'universel extrait des êtres humains individuels) est brisée dans sa prétention à l'absoluité, que la conscience sociale critique se préserve la liberté de penser qu'un jour il pourrait en être autrement. La théorie ne peut soulever le poids démesuré de la nécessité historique que lorsque celle-ci est reconnue comme l'illusion devenue effectivité et la détermination historique comme métaphysiquement contingente.²⁶

Comment comprendre le caractère contrefactuel de la première partie de la citation ? Que veut dire « métaphysiquement contingente » ? Que veulent dire « illusion socialement nécessaire », « nécessité historique » et « illusion devenue effectivité » ? Dans ce passage et bien d'autres que je cite dans *What*

23. Adorno, *Dialectique négative*, p. 13.

24. Adorno, « Notes sur la théorie et la pratique », p. 337.

25. *Ibid.*, p. 326.

26. Adorno, *Dialectique négative*, p. 310-311.

Would Be Different, on peut voir s'imposer la nécessité d'une réflexion sur la catégorie de la possibilité bloquée. Certes, cette réflexion doit rester ancrée dans l'histoire, d'où les exemples concrets que mentionne Adorno. En dehors de tels exemples, la possibilité bloquée n'est qu'une entité théorique qui pourrait un jour (espérons-le) tomber en désuétude. Cela dit, lorsque nous arrivons à lire dans le jeu de l'histoire et à y voir la possibilité bloquée à l'œuvre, nous nous donnons un outil conceptuel précieux pour comprendre les frustrations du passé, celles que nous vivons aujourd'hui, ainsi que celles que nous n'avons pas encore connues.

De l'interdit des images à l'expérience: réponse à Agnès Grivaux

J'aimerais en tout premier lieu remercier Agnès Grivaux pour sa lecture attentive et ses questions hautement pertinentes. Il s'agira dans ce qui suit d'explicitier davantage comment le concept de possibilité bloquée s'articule à la possibilité « irréprésentable » qu'évoque l'interdit des images — et comment certaines réflexions adorniennes sur la mort et la souffrance nous indiquent la direction à prendre à cet égard. Ensuite, je dirai un mot sur l'importance de l'expérience (en grande partie à comprendre sur les bases de la compréhension hégélienne de ce terme) pour la perception et la conception de ce qui pourrait être différent.

Commençons par certains problèmes d'interprétation posés par l'interdit des images. Agnès Grivaux admet l'existence de possibles bloqués représentables (comme la satisfaction réalisable, mais systématiquement non réalisée de tel ou tel besoin), mais elle soulève « la question de l'hétérogénéité entre [la] possibilité bloquée [déterminable, représentable] et la possibilité irréprésentable ». Par-delà tout ce que l'on pourrait *se représenter* comme possibilités bloquées à réaliser, n'y a-t-il pas chez Adorno, par ailleurs, l'idée d'une *irreprésentabilité* de l'utopie, accompagnée d'un refus de « dire dans quel monde possible cette possibilité bloquée cesse de l'être et peut être réalisée effectivement » ? La question se pose: est-ce le concept de possibilité bloquée, tel que je le présente dans *What Would Be Different*, tient compte adéquatement du possible irréprésentable? Pour y répondre, il faudrait d'abord préciser la nature de ce qui se refuse au juste à la représentation.

Afin d'étayer l'idée d'un possible irréprésentable, Agnès Grivaux cite un entretien entre Ernst Bloch et Adorno où celui-ci affirme que la possibilité d'abolir la mort fait partie intégrante de la pensée de l'utopie. Il est intéressant de noter de façon préliminaire que ce n'est pas l'abolition de la mort en tant que telle qui est irréprésentable. Ailleurs, Adorno dit clairement que l'abolition biomédicale de la mort, aussi « improbable » soit-elle, « se laisse penser »²⁷. Néanmoins, ce n'est pas cette éventualité qui retient

27. Adorno, Theodor W., *Jargon de l'authenticité: de l'idéologie allemande*, traduit par Éliane Escoubas, Paris, Payot, 2003, p. 150. Notons que l'entretien avec Bloch et *Jargon de l'authenticité* date de la même année: 1964.

son intérêt. Effectivement, dans l'entretien avec Bloch, il ajoute que le but de la réflexion n'est pas de « se représenter l'abolition de la mort simplement en termes d'un procédé scientifique »²⁸. Dans ces conditions, de quoi s'agit-il ?

Pour répondre à cette question, une rapide esquisse devrait ici suffire. La mort qu'il s'agit d'abolir est en premier lieu celle, littérale, qui serait liée à la « souffrance insensée »²⁹ : la mort de celle ou de celui qui, d'un point de vue social, n'aurait pas dû mourir (la victime de persécutions, par exemple, ou d'un accès inadéquat à des traitements médicaux existants, etc.). Mais, plus généralement, la mort à laquelle renvoie Adorno est aussi celle, métaphorique, mais pourtant vécue, qui correspond à tout ce qui justifie l'idée que « la vie ne vit pas »³⁰, par exemple, ou encore à tout ce qui explique le mort-vivant qu'Adorno appelle le « bourgeois revenant »³¹. Ce qui est en cause dans ce cas, c'est « une humanité devenue indifférente à la mort comme elle l'est à ses membres — une humanité déjà morte en elle-même »³². Dans les deux cas, littéral et métaphorique, « mourir n'est plus que la confirmation de l'absolue insignifiance d'un organisme naturel face à l'absolu social »³³.

En guise de réponse à cette situation, l'expression « abolition de la mort » (*Abschaffung des Todes*) désigne la fin de ces médiations sociales de la mort — et « plus jamais d'Auschwitz »³⁴ est un de ses synonymes les plus évidents. Ou encore, comme Adorno le précisera dans la suite de l'entretien avec Bloch : la mort qu'il faudrait abolir est celle qui correspond à « la violence de ce qui *est*, sans plus »³⁵, c'est-à-dire la dure réalité de l'ordre existant. Cette violence, pourrait-on dire, nous montre qu'« il y a bien pire à craindre que la mort [littérale] »³⁶, notamment l'inaccessibilité socialement manigancée et maintenue d'un avenir meilleur. De façon plus générale, l'abolition de la mort correspond à ce qu'Adorno appelle « l'abolition de la souffrance »³⁷ (*Abschaffung des Leidens*) dans *Dialectique négative*.

Cela dit, réaliser cette abolition ne va pas de soi. Aussi souhaitable soit-elle, elle doit être autre chose qu'un vœu pieux, qu'une utopie abstraite

28. Bloch et Adorno, « Quelque chose manque », p. 39-40.

29. Adorno, *Dialectique négative*, p. 197.

30. Adorno, *Minima moralia*, p. 13. Adorno cite Kürnberger, Ferdinand, *Der Amerikanische Müde* : *Amerikanisches Kulturbild*, Frankfurt am Main, Meidinger Sohn & Cie, 1855, p. 372.

31. Adorno, *Minima moralia*, p. 14.

32. *Ibid.*, p. 217.

33. *Ibid.*, p. 216.

34. Adorno, Theodor W., « Éduquer après Auschwitz », dans *Modèles critiques*, traduit par Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Paris, Payot, 2003, p. 235.

35. Bloch et Adorno, « Quelque chose manque », p. 40.

36. Adorno, *Minima moralia*, § 17, p. 35. Dans *Hedda Gabler* d'Henrik Ibsen, auquel Adorno se réfère tacitement vers la fin de l'aphorisme cité, Ejler Løvborg dit qu'il y a pire que la mort d'un enfant tué par son père, en comparant la perte de son manuscrit (une « histoire » de l'avenir de la culture) à un enfant tombé, à cause de la négligence de son père, entre les mains de personnes qui pourraient lui vouloir du mal.

37. Adorno, *Dialectique négative*, p. 197.

et irréalisable. Il nous faut un indice de la réalisabilité de l'abolition qui tient compte de la « pesanteur » de la mort, c'est-à-dire de sa réalité sociale écrasante qui nous interdit de « faire comme si la mort n'existait pas »³⁸. La réalité sociale semble être sans issue à cet égard : on peut bien sûr imaginer une abolition de la mort sur le mode d'une possibilité purement formelle, mais ne reste-t-elle pas hors de notre portée dans les conditions existantes ?

Nous nous trouvons dès lors au cœur de l'antinomie que mentionne Adorno dans l'entretien avec Bloch : *renoncer à la possibilité d'abolir la mort équivaudrait à se résigner à la violence de la réalité sociale* ; mais, inversement, *la revendiquer équivaudrait à consacrer ses forces à une utopie impuissante*.

Si je me permets d'insister sur cette formulation de l'antinomie (réalité *versus* possibilité formelle), c'est parce que sa résolution modale nous éclairera sur la question de la négativité et de l'irreprésentabilité de l'utopie. Commençons par l'impossibilité d'ignorer cette antinomie, c'est-à-dire par l'inadmissibilité de faire fi de la réalité sociale de la mort en dépeignant la possibilité purement formelle de son abolition. En conséquence, Adorno dit que cette impossibilité constitue

peut-être la raison la plus profonde, la raison métaphysique pour laquelle on ne peut parler de l'utopie que *négativement*, à l'instar de la grande philosophie, comme chez Hegel, et puis d'une manière encore plus explicite, chez Marx. ... [Plus précisément, il s'agit d'une] négation déterminée [*bestimmte Negation*] de ce qui *est*, parce que c'est là la seule figure [c'est-à-dire la figure du réel dans sa négation déterminée] qui comprend à la fois la mort, qui n'est rien d'autre que la violence de ce qui *est*, sans plus, et, par ailleurs, la tentative de la dépasser³⁹.

Or, si nous ne pouvons contourner l'antinomie, nous pouvons peut-être la résoudre : la négation déterminée ne signifie rien d'autre que la possibilité d'un dépassement, à même ce qui *est*, de sa violence, de son faux-semblant d'incontestabilité, etc. Rappelons que, selon Hegel, la contradiction vécue entre objet et concept fait s'effondrer l'être ou l'immédiateté que la conscience tenait jusque-là pour vrai. La conscience n'en sort pas inévitablement désemparée dans la mesure où cette contradiction porte en elle un contenu déterminé : les raisons de l'échec de l'identité de l'objet et du concept. L'apparent néant de l'échec peut donc être « appréhendé tel qu'il est en vérité, comme négation *déterminée* » qui provoque le surgissement d'une « forme nouvelle »⁴⁰ pour autant que les raisons déterminables de l'échec constituent aussi les raisons de la correction qu'il faut opérer sur ce qui nous semblait si évident autrefois. Selon Hegel, ce mouvement, appelé « expérience »

38. Bloch et Adorno, « Quelque chose manque », p. 40.

39. *Ibid.*, p. 40-41.

40. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 123.

(*Erfahrung*), esquisse aussi la nécessité d'un plus vaste progrès de la conscience et de l'esprit à travers ses figures essentielles.

Adorno, contre Hegel, n'ira pas jusqu'à dire que la négation déterminée suit un chemin balisé par des « stations (...) fixées d'avance »⁴¹ par la science, mais il retient l'importance du caractère vicié de ce que la conscience tenait pour vrai, ainsi que l'importance de la détermination de la contradiction expérimentée ou subie (*erfahren*) entre concept et objet qui l'a conduite jusque-là et qui lui indique le chemin à suivre. Par exemple, la pensée bourgeoise nous fait la promesse d'une liberté universelle en nous renvoyant à l'effectivité de cette idée qui agit, nous dit-on, comme une essence se réalisant dans l'histoire, tandis que la réalité vécue nous fait vivre le caractère creux de ce discours. Le résultat est un exemple flagrant d'un concept (la liberté) qui ne correspond pas à l'objet (la société bourgeoise) qu'il est censé animer :

Le 19^e siècle se heurta aux limites de la société bourgeoise ; celle-ci ne sut réaliser effectivement sa propre raison, ses propres idéaux de liberté, de justice et d'une immédiateté humaine, sans que l'ordre qui était le sien soit supprimé. Elle fut contrainte de mettre faussement au compte de ses réussites ce qu'elle avait manqué⁴².

La fausseté de ce que nous tenions pour vrai, découlant de la contradiction repérable entre promesse réalisable et réalisation gâchée et camouflée, fournit le point de départ de la négation déterminée : la non-identité qui surgit entre concept et objet, une fois repérée et nommée adéquatement, devient un dépassement en puissance, dans la mesure où les raisons de la non-identité fournissent aussi les raisons du dépassement⁴³. Selon la formulation marxienne, la « possibilité *positive* »⁴⁴ (positive *Möglichkeit*) de l'émancipation n'émerge que de l'analyse des contradictions de la société existante. Adorno exprime la même idée dans un passage remarquable (qui devrait suffire, d'ailleurs, pour contrecarrer un négativisme trop radical) :

Il se peut que nous ne sachions pas ce qu'est l'être humain et ce qu'est la juste configuration des affaires humaines. Mais ce que l'être humain ne doit pas être et quelle configuration des affaires humaines est fausse, cela, nous le savons ; et c'est uniquement à l'intérieur de ce savoir déterminé et concret que l'autre,

41. *Ibid.*, p. 122.

42. Adorno, « Le progrès », p. 190.

43. Soit dit en passant, c'est dans la mesure où la non-identité signifie un dépassement en puissance que j'associe le non-identique au possible, sans pour autant les confondre. Ceci pour répondre à une autre des questions posées par Aurélia Peyrical, soulevée également par Deborah Cook dans sa recension de mon livre : « Review of Iain Macdonald, *What Would Be Different: Figures of Possibility in Adorno* », *Symposium* (2020), <<https://www.c-scp.org/2020/01/14/iain-macdonald-what-would-be-different>>.

44. Marx, Karl, *Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel*, traduit par Jules Molitor, Paris, Allia, 1998, p. 36.

le positif, s'ouvre à nous [*einzig in diesem bestimmten und konkreten Wissen ist uns das Andere, Positive, offen*]⁴⁵.

La référence à la négation déterminée n'a sans doute pas de quoi surprendre le lecteur averti, mais ce qui saute aux yeux dans l'entretien avec Bloch, c'est le lien que fait Adorno entre la négation déterminée et l'interdit des images (« on ne peut parler de l'utopie que *négativement* »). L'image interdite n'est pas celle qui décrit la possibilité réelle de ce qui pourrait être différent, mais celle, par exemple, d'une liberté et d'une justice proclamées mais contredites par les faits. Plus généralement, l'image interdite est avant tout celle « qui est encore pour soi mais qui n'est plus en soi », le veau d'or de l'idolâtrie complaisante.

En fait, cela n'a rien de nouveau. Adorno et Horkheimer avaient déjà décrit l'interdit des images de cette façon dans *Dialectique de la raison*:

Le droit de l'image est sauvé [*gerettet*] dans la fidèle exécution [*Durchführung*] de son interdiction. Une telle exécution [prenant la forme d'une] « négation déterminée » (...) ne rejette pas les représentations imparfaites de l'absolu, les idoles, en leur opposant, comme le fait le rigorisme, l'idée avec laquelle elles ne peuvent rivaliser. La dialectique révèle bien plutôt que chaque image est écriture. Elle enseigne à lire dans chacun de ses traits l'aveu de sa fausseté — aveu qui prive l'image de son pouvoir en consacrant celui-ci à la vérité⁴⁶.

On voit mieux, grâce à ce passage, ce que vise Adorno quand il parle de l'interdit des images : la critique sociale doit faire dévier le pouvoir illégitime de l'image (la promesse vide d'une liberté universelle, par exemple) vers la vérité (d'une société en mesure de tenir la promesse). De cette façon, le « droit » de l'image, celui d'indiquer l'utopie, peut être « sauvé ». Bref, l'image interdite ne fait pas l'objet d'une négation *abstraite* (ce qui relèverait du rigorisme), mais d'une négation *déterminée* qui produit une possibilité réelle (bloquée, peut-être) de rebondir après l'échec de ce que nous tenions jusqu'à présent pour vrai. L'interdit des images prend pour cible la fausse immédiateté, les photographies délavées de l'objectivité, et non la tentative de formuler des correctifs.

Après ce long détour par la négation déterminée, il m'est enfin possible d'affronter l'énigme de l'irreprésentabilité de l'utopie. Ce détour était nécessaire, à mon avis, dans la mesure où la solution à l'énigme ne surgit que si l'on saisit le sens de l'antinomie de la mort, tout en écartant, une fois pour toutes, l'idée selon laquelle l'irreprésentabilité toucherait les potentiels bloqués auxquels la négation déterminée et l'expérience nous donnent un accès théorique.

45. Adorno, « Individu et organisation », p. 176.

46. Horkheimer, Max et Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison: fragments philosophiques*, traduit par Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 51.

Rappelons qu'Adorno pense l'irreprésentabilité de l'utopie en correspondance avec l'antinomie formulée précédemment : « Toute tentative de description et de peinture de l'utopie ("ce serait ainsi") serait alors une tentative d'ignorer cette antinomie de la mort »⁴⁷. Telle que formulée, l'antinomie (ou bien la résignation face à la réalité sociale de la mort, ou bien la possibilité purement formelle de l'abolition de la mort) nous défie de naviguer entre ses deux pôles, ce qui reviendrait à constater une possibilité *réelle* d'éliminer une souffrance socialement non nécessaire et, de ce fait, faire un pas vers l'utopie. Dans l'exemple selon lequel personne ne devrait plus avoir faim,⁴⁸ on voit bien qu'il s'agit d'une négation déterminée : ce que nous tenions pour vrai, ou ce qui était vrai jusqu'à un certain point dans l'histoire (« abolir la faim est impossible »), est devenu entretemps faux en raison du développement des forces productives. L'objet et le concept ne coïncident plus, dans la mesure où ce qui était impossible ou seulement formellement possible a basculé vers la possibilité réelle dans l'histoire. Comme Adorno le dit (notons au passage que personne n'est à l'abri de la négation déterminée) : « ce que Marx et Engels, qui voulaient une société aménagée en accord avec la dignité humaine, dénonçaient encore comme une utopie qui ne faisait que saboter un tel aménagement est devenu une possibilité évidente [*handgreiflichen Möglichkeit*] »⁴⁹. Constater la possibilité *réelle*, quoique bloquée, de mettre fin à la faim signifie aussi l'arrêt de mort de l'utopie abstraite et illusoire, en plus de dévoiler l'insuffisance des solutions partielles du capitalisme (la « pinte de lait » de H. A. Wallace, par exemple⁵⁰). De tels potentiels nous proposent un chemin hors de l'antinomie : une telle possibilité réelle, bloquée peut-être, évite le double piège de la possibilité purement formelle d'abolir la mort et de la réalité sociale d'une souffrance apparemment inévitable.

Cela dit, Adorno ajoute cette précision cruciale : les possibilités saluables (bloquées ou pas) qui résolvent l'antinomie *ne sont pas déterminables d'avance* (contrairement aux figures de l'esprit hégélien) parce que l'abolition de la souffrance ou de la mort n'a pas de limite déterminable. Tout dépend de l'analyse de l'effectivité et de ce que celle-ci rend possible et réel,

47. Bloch et Adorno, « Quelque chose manque », p. 40.

48. Voir, par exemple, Adorno, « Le progrès », p. 178 ; Adorno, « Capitalisme tardif ou société industrielle ? », p. 94 ; Bloch et Adorno, « Quelque chose manque », p. 27 ; Adorno, *Minima moralia*, § 100, p. 147.

49. Adorno, « Capitalisme tardif ou société industrielle ? », p. 94.

50. Voir, en particulier, Horkheimer, Max, « À propos du problème des besoins : à l'occasion d'une discussion du livre d'A. Huxley, *Brave New World* », dans Horkheimer, Max et Theodor W. Adorno, *Le laboratoire de la Dialectique de la raison : discussions, notes et fragments inédits*, traduit par Julia Christ et Katia Genel, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal/Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014, p. 157-158 ; Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften*, 19 tomes, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1985-1996, t. 12, p. 252-256, 559-586.

concrètement impossible ou seulement abstraitement impossible. La solution à l'antinomie se dessine à partir de ce troisième cas de figure : l'« impossibilité abstraite »⁵¹, synonyme de la possibilité bloquée.

Les conséquences du caractère à la fois historiquement déterminé et ouvert de la négation sont considérables, allant jusqu'à nous imposer une certaine humilité dans nos tentatives de parler de l'utopie. Même l'idée salutaire qui vaut aujourd'hui pourrait ne plus être d'actualité demain : l'opposition dialectique entre les forces productives et les rapports de production, par exemple, ainsi que le potentiel entravé qu'elle nomme, ne tiennent la route qu'aussi longtemps que l'histoire les valide. On pourrait très bien imaginer un avenir meilleur dans lequel cette opposition ne serait plus pertinente : « une société libérée de ses entraves pourrait bien en venir à l'idée que même les forces productives ne sont pas le dernier substrat de l'être humain, mais représentent sa forme historique adaptée à la production de marchandises »⁵².

À partir de ces dernières réflexions, on peut mieux cerner ce qui est *irreprésentable* dans la pensée de l'utopie : le « degré d'atténuation » de la souffrance que la société peut atteindre, ou les émancipations que nous pourrions connaître, « ne se laisse pas anticiper théoriquement et n'est soumis à aucune limite »⁵³. Autrement dit, aucune représentation spécifique de l'abolition de la mort ne devrait venir limiter sa réalisation parce qu'aucune n'est *a priori* à l'abri de la négation déterminée (ce qui ne veut absolument pas dire que les choses vont bien aller). Toute tentative de nier la contingence — et les ressources — de l'avenir, en s'accrochant aux idoles du présent ou du passé, doit céder le pas à l'irreprésentabilité de l'utopie. Cette idée peut aussi se dire en termes plus positifs : le possible irreprésentable n'est rien d'autre que le potentiel salutaire inimaginable qui pourrait appartenir à l'avenir.

Cependant, comme Agnès Grivaux le suggère, il importe « d'élucider le rapport entre les subjectivations locales levant certains blocages des possibilités réelles et le passage à une société qui ne serait pas simplement, mais tout autrement différente ». Dire que le possible irreprésentable n'est rien d'autre que le potentiel qui pourrait appartenir à l'avenir, n'est-ce pas sous-estimer l'irreprésentable ? La société « tout autrement différente » ne serait-elle pas celle qui arrive, par exemple, à surmonter *la possibilité même* d'un blocage des possibles, ainsi que *toute* souffrance socialement non nécessaire ? Peut-être. Mais je vois mal comment de telles possibilités abstraites pourraient être plus que des idées régulatrices — dans le meilleur des cas — et, partant, infiniment moins concrètes que le refus des limites artificiellement imposées à l'abolition de la souffrance, voire de la mort. Par ailleurs, et c'est cela qui me semble décisif, plus on insiste sur le « tout autrement

51. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, p. 251.

52. Adorno, *Minima moralia*, § 100, p. 148.

53. Adorno, *Dialectique négative*, p. 197.

différent », plus on s'éloigne de la détermination que la négation déterminée nous impose comme critère d'un progrès digne de ce nom, et plus l'utopie recommence à mériter, comme à l'habitude, d'être accusée d'abstraction. Comme Adorno le dit, « le choix d'un point de vue extérieur à l'emprise [de la société réelle] est aussi fictif que l'est toujours la construction d'utopies abstraites »⁵⁴.

Il est toutefois vrai que les traits exacts de l'utopie nous restent profondément étrangers, irréprésentables — non pas en soi, ou parce que l'utopie serait sujette à un interdit rigoriste, mais parce que nous sommes encore « trop mutilés »⁵⁵ pour l'imaginer correctement. Néanmoins, tant et aussi longtemps que les raisons sociales de cette mutilation peuvent être exprimées, l'utopie restera minimalement à l'œuvre dans l'expérience⁵⁶. Comme Adorno le souligne, en citant C. D. Grabbe : « Car seul le désespoir [*Verzweiflung*] peut nous sauver »⁵⁷. Ce désespoir, sur lequel Hegel insiste aussi, est précisément ce qui, aujourd'hui, peut encore nous engager sur le chemin de la négation déterminée⁵⁸. « *Je ne suis rien et je devrais être tout* »⁵⁹ est à la fois une expression d'un désespoir ressenti et l'éclosion d'un devoir-être réel qui ne se laisse pas réduire au cri désespéré qui en constitue néanmoins le véhicule.

En tenant compte de tout ce qui précède, je suis bien d'accord avec Agnès Grivaux pour dire « qu'il semble que [la] possibilité bloquée doive être articulée à une possibilité utopique irréprésentable ». Seulement, je dirais que le possible bloqué *déterminé et réprésentable* et le possible utopique *indéterminé et irréprésentable* sont les deux faces d'une même médaille qui se nomme, selon le contexte, « expérience spirituelle »⁶⁰, « expérience métaphysique »⁶¹ ou encore « expérience primaire »⁶² chez Adorno. Celle-ci

54. Adorno, Theodor W., « Critique de la culture et société », dans *Prismes : critique de la culture et société*, traduit par Geneviève Rochlitz et Rainer Rochlitz, Paris, Payot, 2003, p. 22.

55. Adorno, *Dialectique négative*, p. 338.

56. Rappelons, à ce sujet, le sous-titre de *Minima moralia* : « Réflexions issues de la vie mutilée » (*Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, et non pas « Réflexions sur la vie mutilée », comme le veut la traduction française).

57. Adorno, Theodor W., « La tour d'ivoire ne nous fait pas peur : un entretien avec T. W. Adorno, paru dans le Spiegel le 5 mai 1969 », traduit par Aurélia Peyrical, *Les temps modernes*, n° 699 (2018), p. 47. Voir aussi Adorno, Theodor W. et Arnold Gehlen, « Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitgespräch », dans Grenz, Friedemann, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1974, p. 251.

58. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 122.

59. Marx, *Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel*, p. 33.

60. Voir Adorno, Theodor W., « Le contenu de l'expérience », dans *Trois études sur Hegel*, traduit par Éric Blondel et coll., Paris, Payot, 2003, p. 82.

61. Voir Adorno, *Dialectique négative*, p. 359.

62. Il est vrai que l'expression « expérience primaire » (*primäre Erfahrung*) comporte une ambiguïté : Adorno l'emploie parfois pour désigner l'expérience naïve, immédiate, positive,

n'est pas simplement l'expérience immédiate, elle est aussi, selon son ouverture à l'histoire et son déploiement dialectique, la possible conscience de l'insuffisance de l'immédiateté et, ce faisant, le ferment de la négation déterminée. *A contrario*, la personne qui « n'est plus capable d'expérience primaire » est celle qui « s'entoure de toutes sortes de catégories extérieures à la chose [*Sache*], afin de s'en détourner »⁶³, c'est-à-dire celle qui se contente d'une « image » au lieu de penser « l'objet dans son intégrité »⁶⁴. L'expérience primaire comporte alors une scission et un élan vers un horizon auparavant inenvisageable : « pour la dialectique, l'immédiateté ne reste pas ce pour quoi immédiatement elle se donne »⁶⁵; et c'est précisément cette scission qui permet à la conscience de rendre justice à la fois au représentable et à l'irreprésentable.

La référence au concept d'expérience me permet d'ajouter une autre précision concernant les questions qu'Agnès Grivaux rassemble sous la rubrique de la « conscience » ou la « subjectivité », surtout concernant ce qu'elle appelle l'« hésitation adornienne, oscillant entre la valorisation d'expériences de subjectivation libérant certains possibles bloqués (...) et la mise en relief d'effets de structure du tout social dans la question du blocage et de la levée des possibles ». Est-ce que le déblocage des possibles relève de la conscience, ou bien d'une transformation du tout social qu'aucune conscience individuelle ne saurait imaginer, encore moins réaliser ?

En insistant sur le désespoir et la négation déterminée opérée par la conscience dans l'expérience de l'objet, je réponds déjà en partie à ces questions : le problème des possibles bloqués n'existe que pour une conscience qui, selon son expérience historique, est en principe capable d'en extraire un devoir-être réel. L'expérience de la possibilité bloquée est en ce sens une pulsion utopique concrète, même si elle ne mène à rien. D'ailleurs, il n'y a rien de controversé dans l'expérience du possible (pour répondre, en passant, à une autre des critiques énoncées par Aurélia Peyrical). Au contraire, je dirais qu'elle se laisse facilement vérifier « empiriquement » (à comprendre

etc. Mais le sens insigne de l'expression est dialectique, dans la mesure où la soi-disant expérience immédiate contient inévitablement des médiations qui peuvent être tirées au clair. Adorno écrit : « subjectivement et anthropologiquement, [les gens] sont de moins en moins capables d'expérience [au sens hégélien du terme, *Erfahrung*], [c'est-à-dire] la capacité de faire l'expérience de quelque chose de façon primaire [*primär*] est en train de s'éteindre chez eux, et [ils] sont donc prêts à se contenter de substituts d'expérience qui rendent impossibles la confrontation de ce qu'ils prennent pour l'expérience avec ce qui est actuellement le cas. » Voir Adorno, Theodor W., *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2008, p. 123-124. L'expérience primaire, c'est-à-dire l'expérience insigne de la pensée dialectique, est donc celle de la chose [*Sache*] débarrassée d'images — comme je le précise dans ce qui suit.

63. Adorno, Theodor W., *Gesammelte Schriften*, 20 tomes, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970-1986, t. 19, p. 584.

64. Adorno, *Dialectique négative*, p. 201.

65. *Ibid.*, p. 47.

en un sens non naïf), non seulement dans les figures historiques de l'esprit chez Hegel, mais aussi chez Marx, dans ce qui a, pour lui, le statut d'un « fait *actuel* » (*gegenwärtiges Faktum*): « Le travailleur devient d'autant plus pauvre qu'il produit plus de richesse, que sa production s'accroît en puissance et en extension »⁶⁶. Dès qu'on renonce à l'empirisme et au positivisme naïfs, on discerne facilement le potentiel historique que renferme un tel fait actuel.

Pour résumer le rôle de la conscience individuelle devant le tout social chez Adorno, je répéterai seulement que, tant et aussi longtemps que l'individu peut reconnaître le potentiel d'abolir une souffrance insensée, quelle qu'elle soit, nous possédons en germe la possibilité de transformer le tout — à condition que nous respections le caractère entièrement ouvert, irréprésentable, de ce qui pourrait un jour devenir possible, et, simultanément, à condition que nous déterminions de façon aussi exacte que possible les raisons de l'impuissance socialement médiatisée qui nous afflige. Adorno formule l'idée comme suit :

La seule exigence qui puisse être formulée sans impudence serait sans doute celle-ci : que l'individu singulier impuissant demeure malgré tout maître de lui-même à travers la conscience de sa propre impuissance. Encore aujourd'hui, la conscience individuelle qui reconnaît le tout dans lequel les individus sont embrigadés n'est pas seulement individuelle, mais, dans la conséquence de la pensée, elle maintient fermement l'universel [en ce sens qu'il représente la liberté universelle réprimée, par exemple]. Face aux puissances collectives qui, dans le monde actuel, usurpent l'esprit du monde, l'universel et le rationnel peuvent mieux hiverner chez l'individu singulier isolé que chez ces bataillons plus forts [les partis politiques, par exemple] qui ont docilement délaissé l'universalité de la raison⁶⁷.

Il semble alors que l'expérience individuelle — pour autant que celle-ci appartienne à la fois à la réalité du tout répressif et aux possibilités confisquées que l'individu détecte dans l'évitabilité sociale des souffrances vécues — soit, pour le moment, l'unique source des pulsions utopiques. Est-ce que cela veut dire qu'Adorno pense que toutes les conditions pour réaliser l'utopie sont virtuellement disponibles pour nous dans la société actuelle ou que cette expérience « suffit » ? Non. Entre autres, le maillon qui relierait le sujet de telles pulsions et la réalisation sociale de celles-ci fait défaut : il n'existe pas encore un sujet compréhensif (*Gesamtsubjekt*, le sujet de l'histoire qui n'exclut personne et qui ne prétend à aucune dictature) qui pourrait instaurer l'humanité qui n'a pas encore vu le jour⁶⁸. Cependant, travailler, sur le plan de la pratique et de la théorie, en évitant toute idolâ-

66. Marx, Karl, *Manuscrits économique-politiques de 1844*, traduit par Franck Fischbach, Paris, Vrin, 2014, p. 117.

67. Adorno, « Individu et organisation », p. 175.

68. Adorno, « Le progrès », p. 178-179.

trie et en vue de réaliser le « potentiel d'un meilleur aménagement de la société », jettera les bases de possibilités inouïes, irréprésentables, de demain, à moins que le « potentiel de l'horreur absolue » ne se réalise en nous privant de tout lendemain.

Encore une fois Hegel : réponse à Pierre-François Noppen

La contribution de Pierre-François Noppen à ce dossier m'offre surtout l'occasion de préciser quelques points relatifs à la critique adornienne de Hegel. Au préalable, j'aimerais le remercier pour sa lecture et particulièrement pour avoir compris qu'un des enjeux importants de *What Would Be Different* consiste à tenter d'éviter certains des fausses pistes et écueils qui ont pu surgir dans l'histoire de la réception de la pensée d'Adorno. Mon but était en effet de proposer une nouvelle lecture étayée, d'une part, par des références à une variété de textes appartenant à différentes époques du parcours philosophique d'Adorno, et, d'autre part, par des comparaisons avec certains de ses interlocuteurs privilégiés, afin de mettre en relief plusieurs particularités de sa pensée, notamment celles qui sont en rapport avec le concept de possibilité.

Certaines des critiques énoncées par Pierre-François Noppen rappellent celles formulées par Aurélia Peyrical, notamment au sujet de l'importance, prétendument exagérée, que j'accorde à la possibilité et à sa théorisation. Plus particulièrement, selon Pierre-François Noppen, « l'essentiel de la critique [adornienne de Hegel] consiste à dire que le fait que l'existant ou l'étant soit médiatisé par la pensée n'autorise en rien Hegel à inférer que la pensée soit au fondement de ce qui existe. » Pourquoi devrait-on donc voir autre chose à l'œuvre dans la critique adornienne qu'une simple discussion du « contenu d'expérience » des concepts hégéliens ? Selon cette approche, le but de la critique serait surtout de remettre en cause le caractère systématisant et totalisant de la pensée hégélienne, pas d'entamer une réflexion sur le possible.

Pour ce qui est de la critique ciblant l'importance que j'accorde à la possibilité dans ma lecture d'Adorno, plusieurs des points que je fais valoir dans ma réponse à Aurélia Peyrical redoublent de pertinence ici. Inutile de les répéter. Cela dit, je m'étonne de ce que les partisans de ce genre de critiques puissent remettre en cause le rôle joué par le concept de possibilité sans proposer une explication claire et convaincante du fait qu'Adorno recoure régulièrement et fréquemment à celui-ci dans la construction de sa pensée.

Plus particulièrement, en ce qui concerne la critique adornienne de Hegel, ce n'est pas moi, mais Adorno lui-même qui met l'accent sur la possibilité, ce dont Pierre-François Noppen ne semble pas tenir compte quand il se demande pourquoi j'insiste sur ce point dans le contexte de la transition de l'essence (*Wesen*), ou du fondement (*Grund*), à l'existence (*Existenz*), tel que Hegel la conçoit dans la *Science de la logique*. Et lorsque Adorno

affirme, contre Hegel, que « l'existence est [ainsi] dissoute dans la pensée pure, du fait que l'existence elle-même est censée être quelque chose de conceptuellement médiatisé »⁶⁹, où se trouve la référence au possible ? L'identification conceptuelle de l'existence dans le contexte d'une pensée idéaliste et systématisante — c'est-à-dire le penser identifiant — n'est-ce pas ça qu'Adorno cherche partout à critiquer ? Je ne dis pas le contraire ; je dis seulement que ce n'est pas le fin mot de l'histoire ni la meilleure approche interprétative de cette position.

Précisons d'emblée que le problème concernant la dissolution de l'existence dans la pensée pure n'est pas que la pensée dissolve l'existence par un acte identifiant. Après tout, « on ne peut penser sans identification, toute détermination est identification »⁷⁰. L'existence n'a donc pas à être préservée de la pensée comme d'un malheur. Dans le cas de l'essence et de l'existence, toutefois, un problème survient quand l'identité résultante ne réussit pas tout à fait à supprimer (*aufheben*) la première dans la transition à la deuxième : un reste non identique persiste, de sorte que l'existence conçue en sort privée de ce qui devrait lui revenir. Or, comme je l'explique dans mon livre, ce non-identique revêt une forme plus claire dans le développement logique de cette transition à l'étape de la dialectique de la possibilité et de l'effectivité, entre autres, parce que le lien entre l'essence et la possibilité y est plus explicite, et aussi parce que l'effectivité est parmi les catégories les plus importantes de la pensée pure⁷¹. La structure du problème reste toutefois la même. Hegel tire deux conclusions complémentaires de sa présentation des concepts : (1) toute possibilité (en tant que déclinaison de l'essence) qui n'est pas réelle est formelle, au mieux un devoir-être (*Sollen*) impuissant qui ne se distingue pas d'une impossibilité ; et (2) la possibilité réelle se fond dans l'identité dialectique avec la catégorie de l'effectivité réelle, dans la mesure où les circonstances existantes (l'effectivité réelle) constituent la totalité des conditions réelles (les possibilités réelles) pour l'effectivité prochaine. Adorno, pour sa part, refuse l'identité officielle entre la possibilité et l'effectivité réelles, en prenant la défense du non-identique : ici, la possibilité salutaire laissée en jachère, ni purement formelle (le devoir-être impuissant, par exemple), ni purement réelle (au sens hégélien, impliquant une participation nécessaire et totale au déploiement de l'effectivité, en vertu de l'identité du possible et de l'effectif réels).

Poursuivons par des constats textuels. En tout premier lieu, il est indéniable qu'Adorno dénonce de façon récurrente le fait que la pensée de Hegel nous conduit à « diffamer la possibilité »⁷², que « la possibilité a (...) été

69. Adorno, Theodor W., *Ontologie und Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2002, p. 125.

70. Adorno, *Dialectique négative*, p. 148.

71. Hegel, *Encyclopédie*, t. 1, § 6 (éditions de 1827 et 1830), p. 168-169.

72. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, p. 100-101.

déconsidérée par Hegel »⁷³ et que celui-ci donne « un “coup de massue” à cette catégorie »⁷⁴. Il s'explique dans les *Trois études sur Hegel*, où il résume la pensée de Hegel sur ce point :

Ne serait vraiment possible, suivant la distinction entre possibilité abstraite [ou formelle] et possibilité réelle, que ce qui est devenu effectif. Une telle philosophie se range du côté des gros bataillons. Elle fait sien le verdict d'une réalité qui sans cesse ensevelit sous soi ce qui pourrait être différent [*was anders sein könnte*]⁷⁵.

Ce passage vient déjà raisonnablement justifier l'existence d'une réflexion sur le possible dans le contexte de la critique adornienne de Hegel, mais dans l'hypothèse où il resterait encore une incertitude à ce sujet, Adorno précise les termes de sa critique un peu plus loin dans le même texte :

La pensée (...) qui maintient la possibilité sans cesse défaite [*die stets wieder besiegte Möglichkeit*] contre l'effectivité ne peut y arriver que dans la mesure où elle comprend la possibilité comme appartenant à l'effectivité, envisagée sous l'aspect de sa réalisation effective — comme ce vers quoi l'effectivité elle-même, bien que timidement, essaie de se porter et non comme un « ça aurait été si beau... », dont la tonalité s'est à l'avance accommodée de l'échec. Voilà le contenu de vérité des courants de la philosophie de Hegel où celui-ci (...) se résigne à la réalité ou semble sournoisement lui donner raison en se moquant des gens qui veulent refaire le monde⁷⁶.

Confronté à de tels passages, tout doute concernant l'importance du concept de possibilité pour la critique adornienne de Hegel devrait idéalement se dissiper, afin que nous puissions nous concentrer sur son explicitation et ses conséquences.

Pierre-François Noppen reste néanmoins sceptique. Quel critère ou étalon de mesure critique pourrait-on déployer pour distinguer une possibi-

73. Bloch et Adorno, « Quelque chose manque », p. 32.

74. *Ibid.*, p. 33.

75. Adorno, « Le contenu de l'expérience », p. 84.

76. *Ibid.*, p. 85-86. Notons en passant qu'Adorno emploie ici le mot « effectivité » (*Wirklichkeit*) à côté de « réalité » (*Realität*). La distinction est d'inspiration hégélienne, comme je le mentionne dans le précis du livre : la réalité est factuelle, positive, etc., tandis que l'effectivité s'oppose à la possibilité formelle tout en formant une identité dialectique avec la possibilité réelle. Cependant, la distinction hégélienne est modifiée par Adorno de la façon suivante : d'une part, l'effectivité comprend non seulement les possibilités qui sont sur le point de se réaliser effectivement, mais aussi les possibilités réelles qu'elle défait, et d'autre part, la plate réalité positive est ce à quoi on a tendance à se résigner quand on n'arrive pas à apercevoir les traces des possibilités défaites. Cette distinction est effacée par Pierre-François Noppen dans la mesure où il traduit *Wirklichkeit* par « réalité », ce qui substitue un concept non modal à un concept à teneur modale. Si l'on n'arrive pas à saisir la différence entre la réalité et l'effectivité, on éprouvera inévitablement des difficultés à comprendre les possibilités bloquées adorniennes : elles n'appartiennent justement pas à la réalité, qui les désavoue, mais à l'effectivité, dont le concept philosophique est bonifié par la critique adornienne de Hegel.

lité réelle bloquée d'une possibilité formelle ? Formulé dans les termes de la citation précédente : qu'est-ce qui nous permettrait de « maintenir une possibilité sans cesse défaite contre l'effectivité » ? Selon Pierre-François Noppen, une telle réflexion « ne nous avance pas réellement » : « plutôt que de chercher d'autres possibilités bien concrètes, on s'investit dans la recherche d'un critère nous permettant par avance de déterminer quel type de possibilité il faudrait reconnaître comme une possibilité légitime ». Toutefois, mettre la main à la pâte, au lieu de se perdre dans des considérations métaphysiques, ne semble pas nous avancer davantage puisque, selon Pierre-François Noppen, l'économie de marché constitue un contexte de blocage quasi définitif : « Suivant les principes qui structurent l'économie de marché, rien ne permet de penser qu'il est possible de parvenir à ce que plus personne ne souffre de la faim. »

Certes, Pierre-François Noppen prône une notion de pensée critique qui permet d'envisager ce qu'il appelle d'« autres possibilités bien concrètes » : « La critique permet [selon Adorno] d'ouvrir des perspectives qui excèdent l'horizon de ce que prescrivent les cadres d'intelligibilité dominants et permet bel et bien de dégager — ou d'indiquer (...) — d'autres avenues, d'autres possibilités concrètes au cours des choses. » Jusqu'ici tout va bien. La prochaine phrase nous rappelle toutefois à l'ordre : « En même temps, ces autres possibilités ne sont pas actualisables en un sens bien précis, car elles sont en conflit avec la réalité telle que les cadres d'intelligibilité dominants la définissent pour nous. » Il nous reste néanmoins l'espoir qui vient du fait que « le réel excède ce que prescrivent les cadres d'intelligibilité dominants »⁷⁷.

Les concepts d'« autres avenues », d'« autres possibilités », de réalité, de réel et d'excès (« excéder ») en question ici ne sont jamais explicités par Pierre-François Noppen, bien qu'il semble les relier, malgré tout, à une éventualité qui renvoie au-delà des « cadres d'intelligibilité dominants ». Mais dans ce cas, parler d'« autres possibilités concrètes » et des « cadres d'intelligibilité dominants » qui rendent ces possibilités irréalisables, au lieu de parler de possibilités réelles bloquées, cela fait beaucoup de détours pour éviter la terminologie que j'emploie dans *What Would Be Different*, surtout quand Adorno lui-même se sert sans gêne aucune de concepts modaux.

77. Dans cette citation et la précédente, Pierre-François Noppen parle de la « réalité » et du « réel », termes que je suppose qu'il emploie pour traduire *Wirklichkeit* et *Wirkliches*, en parallèle avec l'adjectif « actualisable » qui semble évoquer la réalisation effective (*Verwirklichung*). C'est difficile à dire, mais, si tel est le cas, alors la parenté des termes originaux et les nuances de l'allemand d'Adorno sont brouillées dans ces passages. Pierre-François Noppen affirme, par exemple, que « pour Adorno, le réel est irréductible à des principes ». Si c'est de ce qui est *wirklich*, donc en fin de compte de l'effectivité (*Wirklichkeit*), qu'il s'agit, alors cela aurait un sens ; mais on ne voit pas dans ce cas pourquoi l'adjectif substantivé « le réel » est utilisé : il ne peut que masquer le vocabulaire modal employé par Adorno pour décrire ce genre de situation. Voir aussi la note en bas de page précédente.

Même si on fait abstraction, pour le moment, de ce dernier problème, il me semble que pour donner du sens à la critique de Pierre-François Noppen, il faudrait à tout le moins préciser ce que l'irréalisation veut dire (« ces autres possibilités ne sont pas actualisables »), car il y a une différence importante, à mon avis, entre une impossibilité concrète (ce qui impliquerait que ladite possibilité serait purement formelle) et une « impossibilité abstraite »⁷⁸ (ce qui signifierait que l'on considère comme impossible quelque chose qui est éminemment possible et réalisable). Dans le premier cas, nous resterions chez Hegel qui affirme que la possibilité qui ne se laisse pas réaliser, ou qui n'est qu'un devoir-être impuissant, est indifférenciable d'une simple impossibilité⁷⁹; mais dans le second cas, nous nous trouverions au cœur de la pensée d'Adorno, qui cherche à défendre « la possibilité sans cesse défaite contre l'effectivité », c'est-à-dire la possibilité bloquée. Cette différence entre impossibilité concrète et impossibilité abstraite n'est pas négligeable : elle laisse des traces dans l'expérience, entre autres dans « ce qui indique la possibilité concrète de faire les choses autrement [*der Hinweis auf die konkrete Möglichkeit, es anders zu machen*] »⁸⁰.

Pierre-François Noppen essaie encore d'éviter tout recours à des concepts modaux en insistant sur ce qu'Adorno appelle ici une « indication », ou ce que je traduis par « ce qui indique ». Certes, une « indication » n'est pas la même chose qu'un fait purement empirique (j'y reviendrai), mais Pierre-François Noppen s'empresse de conclure de l'emploi du mot « indication » à l'inexistence des possibilités « concrètes » qui font l'objet de l'indication : « À coup sûr, écrit-il, ces possibilités ne sont pas données ». Mais que veut dire « concret » alors ?

À ce titre, il est particulièrement révélateur que Pierre-François Noppen ne commente pas la suite du passage qu'il cite pourtant lui-même, où Adorno insiste sur le caractère concret de la « possibilité qui se développe et est présente dans une société et qu'on n'a absolument pas besoin d'exagérer dans le sens d'une utopie abstraite, de telle manière que l'objection qui fonctionne comme par enclenchement automatique — “ça ne va vraiment pas”, “ça ne marchera jamais” — doive être actionnée »⁸¹. Si « ces possibilités ne sont pas données », selon la lecture de Pierre-François Noppen, alors pourquoi Adorno préciserait-il qu'il s'agit d'une possibilité non abstraite, non farfelue, qui « se développe et est présente » au sein d'une société qui empêche toutefois sa réalisation ? Il me semble qu'à la lumière de la suite de la citation, on ne peut affirmer tout bonnement que « ces possibilités ne sont pas données » sans sombrer dans la contradiction.

78. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, p. 251.

79. Hegel, *Science de la logique*, t. 2, p. 192.

80. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, p. 100.

81. *Ibid.* Je cite ici la traduction que Pierre-François Noppen propose de ce passage.

Bien entendu, on pourrait encore se demander quel critère nous permettrait de « maintenir une possibilité sans cesse défaite contre l'effectivité ». Mais il n'est pas très difficile de voir en quoi la possibilité d'abolir la faim, par exemple, est ancrée concrètement dans les circonstances existantes, et en quoi elle serait donc plus que l'objet d'une simple « indication » (selon l'interprétation trop faible de ce terme). On pourrait ainsi rappeler le concept et la réalité de la surproduction de nourriture ou se référer à une étude récente — politiquement conservatrice et financée, entre autres, par le ministère fédéral de la Coopération économique et du Développement de l'Allemagne — qui chiffre une abolition réaliste de la faim d'ici 2030⁸², en la comparant à une liste des individus les plus fortunés du monde⁸³ et en agrémentant le tout, pourquoi pas, d'un plan législatif pour éliminer les paradis fiscaux.

Dans un autre ordre d'idées, et pour répondre à partir d'une autre perspective au réalisme de Pierre-François Noppen, si l'on se concentre sur « l'économie de marché » comme explication de l'inaccessibilité d'« autres possibilités bien concrètes » en espérant contourner le caractère modal de la pensée adornienne, il faudrait à tout le moins expliquer pourquoi on n'effacerait pas du même coup la tension dialectique entre les forces productives et les rapports de production qu'Adorno déploie à de nombreuses reprises dans ses écrits, tout en se gardant de la tourner en idole. Par exemple, Adorno écrit que la signature de notre époque est que « la possibilité réelle [*reale Möglichkeit*] de l'utopie — le fait que d'après le stade des forces productives, la terre pourrait être ici, maintenant et immédiatement [*jetzt, hier, unmittelbar*] le paradis — se conjugue au paroxysme avec la possibilité de la catastrophe totale »⁸⁴.

On voit bien dans cette citation le lien que fait Adorno entre les forces productives et la possibilité. La question que j'aimerais poser en retour est la suivante : où sont passées les forces productives dans la lecture de Pierre-François Noppen, c'est-à-dire l'« indication » sociale par excellence d'un vaste potentiel de transformation sociale ? De mon point de vue, la tension dialectique entre ce que les forces productives rendent possible et les rapports de production qui les entravent fournit un exemple insigne de la non-identité qui conduit Adorno, ainsi que Marx, à refuser la transition de l'essence à l'existence telle que Hegel la conçoit.

82. Voir Acevedo, Maricelis et coll., « Ceres2030: Sustainable Solutions to End Hunger — Summary Report », <<https://ceres2030.org/wp-content/uploads/2021/07/ceres2030-nature-portfolio-.pdf>>.

83. Voir « Forbes World's Billionaires List: The Richest in 2021 », <<https://www.forbes.com/billionaires/>>.

84. Adorno, Theodor W., *Théorie esthétique — Paralipomena, Théories sur l'origine de l'art, Introduction première*, traduit par Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, nouvelle édition, Paris, Klincksieck, 1995, p. 58.

De façon plus générale, se concentrer sur les rapports de production existants (« l'économie de marché ») aux dépens des forces productives risque tout simplement de réduire à néant la non-identité cruciale qui peut survenir entre les faits empiriques (c'est-à-dire l'existence) et leur essence (ou la possibilité réelle) réprimée. Comme Marx le dit :

La forme achevée que revêtent les rapports économiques telle qu'elle se manifeste en surface, dans son existence réelle [*reale Existenz*], donc aussi telle que se la représentent les agents de ces rapports et ceux qui les incarnent quand ils essaient de les comprendre, est très différente de leur structure interne essentielle, mais voilée, du concept qui lui correspond. En fait, elle en est même l'inverse, l'opposé⁸⁵.

Et comme Lukács le dit à son tour, en résumant Marx :

Si (...) les faits doivent être saisis avec justesse, il convient d'abord de saisir clairement et exactement [la] différence entre leur existence réelle [*reale Existenz*] et leur noyau intérieur, entre les représentations que l'on se forme d'eux et leurs concepts. (...) Il s'agit donc (...) de détacher les phénomènes de leur forme donnée immédiate, de trouver les médiations par lesquelles ils peuvent être rapportés à leur noyau et à leur essence et saisis en leur essence même⁸⁶(...)

Sur ce point, la seule différence entre Lukács et Adorno est que ce dernier refuse de diriger l'essence voilée par les faits vers ce que Lukács appelle l'« effectivité supérieure et authentique »⁸⁷ — ce qui, selon Adorno, nous reconduit trop près des philosophies idéalistes de l'histoire⁸⁸. Mais il retient l'idée, héritée de Marx, d'une essence, dialectiquement configurée sous la forme d'une « possibilité positive »⁸⁹ cachée dans l'existence réelle, tout en ajoutant qu'une telle possibilité (ici : l'abolition de la faim et en fin de compte

85. Marx, Karl, *Le Capital: critique de l'économie politique — Livre III: le procès d'ensemble de la production capitaliste*, traduit par Catherine Cohen-Solal et Gilbert Badia, Paris, Éditions Sociales, 1976, p. 206. Passage cité en partie dans Lukács, Georg, « Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe ? », dans *Histoire et conscience de classe*, traduit par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Les Éditions de Minuit, 1960, p. 25.

86. Lukács, « Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe ? », p. 25-26. Si je me permets d'inclure la citation de Lukács ici, c'est parce qu'elle sert non seulement à souligner la portée du passage précédent pour le marxisme qu'Adorno a connu de son vivant, mais en plus, elle permet de voir que Lukács souligne l'importance des relations dialectiques entre essence, existence et effectivité pour le projet de Marx : « Cette distinction entre l'existence (qui se décompose en ses moments dialectiques d'apparence [*Schein*], de phénomène [*Erscheinung*] et d'essence [*Wesen*]) et l'effectivité provient de la *Logique* de Hegel. On ne peut malheureusement développer ici combien toute la conceptualisation du *Capital* s'inspire de ces distinctions. » Voir *ibid.*, p. 25, note en bas de page.

87. Lukács, Georg, « La réification et la conscience du prolétariat », dans *Histoire et conscience de classe*, traduit par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Les Éditions de Minuit, 1960, p. 229.

88. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, p. 100.

89. Marx, *Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel*, p. 36.

la satisfaction des besoins) pourrait très bien ne pas se réaliser en raison desdits faits.

À la lumière de tout ce qui précède et en guise de conclusion, j'aimerais répondre à la question qui donne le ton à la critique de Pierre-François Noppen : « Pourquoi [Iain Macdonald] ne se satisfait-il pas des termes dans [lesquels] Adorno formule le problème — ici : dissolution de l'existence dans la pensée [pure]⁹⁰ ? Pourquoi lui faut-il encore articuler le problème dans les termes du possible ? »

Répondre présuppose que l'on ait pris la juste mesure de ce qui, au niveau de l'existence, ne se laisse pas dissoudre dans la pensée pure, c'est-à-dire dans les catégories hégéliennes de la pensée. D'après ce que nous venons de voir, l'existence réelle n'est pas à concevoir comme une réalité simplement donnée, mais à déchiffrer dans sa résistance aux discours dominants et souvent intéressés qui prétendent la représenter. Or, cette résistance prend une forme déterminée, quoique virtuelle : l'existence peut renfermer un potentiel entravé, dont le caractère réel peut malgré tout être constaté à même l'existence. D'ailleurs, à ce sujet, même Hegel est d'accord pour dire que la possibilité réelle doit, en ce sens, être comprise comme une « *existence immédiate* » (*unmittelbare Existenz*), d'où son caractère « réel »⁹¹.

En revanche, d'un point de vue adornien et contre Hegel, ce possible existant n'est pas à reléguer par pure convention dans la catégorie de la possibilité seulement formelle simplement parce qu'il est entravé et ne se réalise pas. Au contraire, il constitue un reste de l'existence qui cadre mal avec les identités trop lisses de la pensée pure. Nous nous trouvons donc devant un non-identique (ici : le potentiel des forces productives) qui ne se fonde pas dans l'identité de la possibilité et de l'effectivité réelles, sans pour autant rester au niveau de la possibilité purement formelle ; par conséquent, il ne se fonde pas plus dans l'identité de l'existence et de la pensée pure, dans la mesure où ce genre de possibilité appelle à une refonte de la typologie hégélienne des possibles (ce qui signale en fin de compte l'échec de celle-ci). Voilà pourquoi on ne peut affronter le problème de la dissolution de l'existence dans la pensée pure sans tôt ou tard se référer à la possibilité.

90. Je me permets d'ajouter l'adjectif « pure » ici parce que Pierre-François Noppen réfère à un passage d'Adorno qu'il cite précédemment.

91. Hegel, *Science de la logique*, t. 2, p. 196.

**Lucy Allais et John J. Callanan (dir.), *Kant and Animals*,
Oxford, Oxford University Press, 2020, 258 p.**

Virginie Simoneau-Gilbert

Volume 48, numéro 2, automne 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1085679ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1085679ar>

[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

Simoneau-Gilbert, V. (2021). Compte rendu de [Lucy Allais et John J. Callanan (dir.), *Kant and Animals*, Oxford, Oxford University Press, 2020, 258 p.] *Philosophiques*, 48(2), 413–418. <https://doi.org/10.7202/1085679ar>

Comptes rendus

Lucy Allais et John J. Callanan (dir.), *Kant and Animals*, Oxford, Oxford University Press, 2020, 258 p.

Kant and Animals, un ouvrage collectif dirigé par Lucy Allais et John J. Callanan, est l'un des premiers livres d'envergure entièrement consacrés à la place qu'occupent les animaux dans le corpus kantien. Bien qu'Emmanuel Kant ne pense pas la question animale de manière systématique, le philosophe mentionne les animaux à plusieurs reprises dans ses trois *Critiques*, dans sa *Métaphysique des Mœurs*, ou encore dans ses *Leçons d'éthique*. En effet, Kant y examine des débats qui relèvent des capacités cognitives des animaux, de leur statut moral, ou encore du traitement qui doit leur être réservé. *Kant and Animals* aborde ces enjeux en deux temps, en les regroupant sous deux parties ou thèmes : les animaux dans la philosophie théorique et dans la philosophie pratique de Kant.

Un ouvrage complet et fouillé sur Kant et les animaux est d'autant nécessaire que plusieurs chercheurs œuvrant en éthique animale ont émis des critiques féroces à l'endroit du philosophe de Königsberg depuis les années 1970. Des auteurs déontologistes comme Tom Regan et Christine Korsgaard ont notamment reproché à Kant d'exclure arbitrairement les animaux de la catégorie de « fins en soi » et ont argumenté en faveur d'une inclusion des animaux au sein du royaume des fins. *Kant and Animals* propose un tour d'horizon nuancé du corpus kantien et nous invite à redécouvrir le potentiel pratique d'une approche kantienne de la question animale.

Les animaux dans la philosophie théorique de Kant

La première partie de l'ouvrage offre un résumé de la pensée théorique de Kant et traite des enjeux qui relèvent des capacités intellectuelles des animaux. Possèdent-ils la sensibilité, l'entendement et la faculté de désirer ? Kant attribue-t-il une vie mentale aux animaux ? Quelles sont les différences majeures entre la cognition humaine et non humaine¹ ? Tels sont certains des questionnements qu'explore la première partie *Kant and Animals*. Celle-ci comporte six contributions.

John J. Callanan ouvre cette section avec un essai intitulé « The Comparison of Animals », dans lequel il offre un résumé du débat sur l'esprit des animaux tel qu'il s'est développé aux 17^e et 18^e siècles. Ce portrait nous permet également de mieux saisir les influences rousseauistes de Kant dans

1. Allais, Lucy et John J. Callanan (dir.), *Kant and Animals*, Oxford, Oxford University Press, 2020, p. 2.

sa manière d'aborder la cognition animale. Après avoir présenté la question de la conscience animale dans le *Dictionnaire historique et critique* (1697) de Bayle, *l'Essai sur l'entendement humain* (1695) de Locke et chez des matérialistes français comme Condillac, La Mettrie et Helvétius², Callanan examine l'apport original de Rousseau au débat, une contribution qui ne peut manquer de faire grande impression sur Kant. Dans *Émile ou De l'éducation* (1762), Rousseau soutient que la thèse de la continuité entre la cognition animale et humaine échoue lorsque vient le temps d'aborder la manière dont les animaux et les êtres humains comparent différents contenus de représentation. Plus précisément, la critique de Rousseau se base sur une distinction entre la représentation de contenus différents et la représentation de la différence entre ces contenus³. Dans son article, Callanan soutient que l'influence de Rousseau permet d'expliquer l'approche presque cartésienne de Kant en ce qui concerne les différences entre les esprits animal et humain. Selon Kant, les animaux « sentent », « imaginent » et peut-être même « raisonnent », dans un sens analogue, mais jamais identique, aux êtres humains⁴.

Dans « Animals and Objectivity », Colin McLear examine le problème de savoir si la philosophie de l'esprit de Kant peut reconnaître que les animaux sont capables d'une représentation objective du monde. Comme le fait valoir McLear, l'édifice théorique de Kant semble exclure cette possibilité et restreindre la représentation objective du monde à des êtres possédant des capacités cognitives spécifiques, soit la synthèse, l'aperception et l'application des catégories⁵. En d'autres mots, McLear soutient que la conception kantienne de la relation aux objets est assez exigeante, car liée à la capacité de représentation et de jugement conceptuels⁶. Toutefois, l'auteur fait valoir qu'il peut exister plusieurs types d'objectivité, et que la théorie kantienne n'exclut pas entièrement de reconnaître certains états objectifs aux animaux. Cela dit, ces derniers ne peuvent se représenter des objets dans un sens plus exigeant⁷.

L'essai « What Do Animals See? Intentionality, Objects and Kantian Nonconceptualism » de Sacha Golob aborde le type de perception d'objets dont les animaux sont capables, selon Kant. Contrairement à McLear, Golob ne se limite pas seulement à la représentation objective du monde, mais aborde également la possibilité d'octroyer aux animaux des capacités de perception spatio-temporelle et intentionnelle⁸. Plus précisément, l'auteur affirme que Kant peut attribuer la perception d'objets spatio-temporels

2. *Ibid.*, p. 22.

3. *Ibid.*, p. 23.

4. *Ibid.*, p. 24.

5. *Ibid.*, p. 8.

6. *Ibid.*, p. 45.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, p. 8.

aux animaux, mais qu'une telle thèse implique de soutenir une interprétation non conceptualiste de la philosophie de l'esprit de Kant. Le non-conceptualisme peut être défini, selon Golob, comme « la thèse selon laquelle un sujet peut posséder des intuitions empiriques de particuliers spatio-temporels, même si ce sujet est entièrement dépourvu de capacités conceptuelles et, en fait, de tout intellect [...] »⁹ (traduction personnelle). Autrement dit, une lecture non conceptualiste de la perception chez Kant nous permet de conserver une certaine richesse dans la théorie kantienne de l'esprit des animaux, en reconnaissant à ces derniers une perception spatio-temporelle distincte de l'application des catégories.

Par la suite, Ina Goy explore le rôle que joue la notion de Dieu dans la *Critique de la faculté de juger* (1793). Dans son essai « Kant on Non-Human Animals and God », Goy examine la manière dont les animaux sont non seulement soumis aux lois mécaniques du mouvement et aux lois téléologiques les orientant vers des buts naturels, mais également à la croyance des êtres humains en Dieu¹⁰. L'autrice argumente que Kant tente de développer une conception cohérente des lois mécaniques, téléologiques et morales qui garantit la cohérence et l'harmonie de ces lois avec l'idée régulatrice de Dieu et de sa Création¹¹. En d'autres termes, ces trois sortes de lois sont elles-mêmes incohérentes selon Kant, mais elles peuvent être pensées de manière harmonieuse avec l'idée de Dieu si ce dernier crée la conscience humaine et le monde tel qu'il lui apparaît¹².

Dans son article « Animality in Kant's Theory of Human Nature », David Baumeister aborde le rôle que joue l'animalité dans la définition kantienne de la nature humaine. En effet, l'auteur soutient que l'animalité, bien qu'entrant souvent en tension avec les objectifs de la moralité humaine et ses exigences d'universalité, demeure une composante indéniable de la nature humaine et peut contribuer de manière positive au bien-être humain¹³. Après avoir examiné l'animalité dans la théorie de la religion, la théorie de l'éducation et la théorie du progrès historique de Kant¹⁴, Baumeister conclut que la part animale de l'être humain ne doit pas être vue simplement comme un obstacle au développement moral de l'être humain. Au contraire, la nature animale de l'être humain doit être conçue comme une de ses caractéristiques essentielles, et cette compréhension plus nuancée peut nous inciter à réviser notre manière de voir la relation entre les êtres humains et les autres animaux dans la philosophie kantienne¹⁵.

9. *Ibid.*, p. 68.

10. *Ibid.*, p. 9.

11. *Ibid.*, p. 90.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, p. 106.

14. *Ibid.*, p. 106-107.

15. *Ibid.*, p. 107.

Dans « Kant on Evolution: A Re-evaluation », dernier chapitre de cette première partie, Alix Cohen analyse la philosophie de la biologie de Kant et se demande si celle-ci peut s'adapter à la théorie de l'évolution des espèces telle que proposée par Darwin. Cohen soutient de manière surprenante que la vision kantienne de la nature, notamment exposée dans la *Critique de la faculté de juger* (1793), n'est pas strictement incompatible avec le darwinisme. Après avoir résumé les grands traits de l'histoire des vivants chez Kant, Cohen conclut que la théorie de l'évolution pourrait être une hypothèse possible, mais farfelue pour Kant, et que le darwinisme n'aurait pas éliminé le besoin de reconnaître des lois téléologiques dans la nature, comme le soutient Kant¹⁶.

Les animaux dans la philosophie pratique de Kant

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée aux animaux dans la philosophie pratique de Kant. Cet aspect du corpus kantien a fait l'objet de moult critiques et commentaires, en particulier certains extraits de la *Critique de la raison pratique*, dans lesquels Kant soutient que nous devons nous abstenir de nous montrer cruels envers les animaux pour éviter que de tels gestes heurtent notre propre caractère moral. En d'autres mots, les animaux, parce qu'ils ne sont pas des personnes, ne peuvent jamais faire l'objet de devoirs *directs*, mais seulement *indirects*¹⁷. Ces propos ont retenu l'attention des auteurs ayant contribué aux cinq chapitres qui forment la seconde partie de l'ouvrage.

Dans le premier article de cette section, « Directionality and Virtuous Ends », Arthur Ripstein et Sergio Tenenbaum abordent la théorie des devoirs indirects de Kant. Celle-ci se base sur une définition précise de ce qu'est un devoir moral: une obligation qui va d'une personne à une autre et qui est donc « directionnelle ». L'objectif des auteurs est de défendre la conception kantienne de la directionnalité des devoirs et de la déployer pour argumenter en faveur de l'affirmation selon laquelle nos devoirs envers les animaux sont des devoirs envers nous-mêmes¹⁸. Pour ce faire, Ripstein et Tenenbaum examinent trois objections adressées à la théorie des devoirs indirects, soit que cette conception souffrirait d'un contenu erroné, instrumentaliserait les animaux et constituerait un devoir contingent plutôt qu'universel. Or, pour les auteurs, aucune de ces objections n'est fatale pour la théorie de Kant¹⁹.

Dans « Kant and Responsibility for Animals », Helga Varden défend également la conception kantienne des devoirs indirects et argumente que celle-ci peut être maintenue à l'aide d'une distinction entre les devoirs « envers » (*to*) les animaux et les devoirs « à l'égard » (*with regard*) des ani-

16. *Ibid.*, p. 123.

17. *Ibid.*, p. 10-11.

18. *Ibid.*, p. 139.

19. *Ibid.*

maux. Selon l'analyse de Varden, les seconds sont possibles, contrairement aux premiers, lesquels concernent uniquement les personnes²⁰. La philosophie de la religion de Kant, telle qu'exposée dans *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793), se trouve au cœur de l'interprétation de Varden, car elle permet d'expliquer pourquoi nous avons des devoirs à l'égard des animaux et pourquoi nous considérons les actes de cruauté comme des exemples d'échec moral. Varden argumente qu'à la lumière de la philosophie de la religion de Kant, la théorie des devoirs indirects n'est ni incohérente ni contre-intuitive²¹.

Carol Hay poursuit la discussion dans son chapitre « What Do We Owe to Animals? Kant on Non-Intrinsic Value », où elle défend l'affirmation de Kant selon laquelle les animaux n'ont aucune valeur en soi. Néanmoins, selon Hay, nous pouvons tout de même admettre des devoirs moraux robustes à l'endroit des animaux et argumenter que les non-humains ont des intérêts que nous devons moralement prendre au sérieux²². Pour ce faire, nous pouvons nous appuyer sur des considérations liées à la nature et à l'origine des valeurs morales, à la manière dont notre comportement est contraint par les fins en soi, et comment notre comportement est encadré par les êtres qui ne possèdent pas cette valeur en soi²³. Selon Hay, la reconnaissance que certaines choses n'ont pas de valeur en soi n'est pas incompatible avec l'adoption de devoirs moraux favorables aux animaux.

Dans « Against the Construction of Animal Ethical Standing », Jon Garthoff critique l'approche kantienne de Christine Korsgaard en éthique animale, qui considère qu'un être possède un statut moral s'il peut apprécier les choses qui revêtent une valeur pour lui²⁴. Toutefois, selon Garthoff, le statut moral des animaux ne découle pas de leur appréciation subjective du monde, mais plus largement de la conscience. La théorie de Garthoff nous conduit donc à rejeter l'importance de l'autorégulation rationnelle comme fondement du statut moral des individus dans le système kantien. Cependant, Garthoff soutient qu'une telle modification est de mise si nous voulons aborder la question du traitement des animaux de manière robuste et plausible²⁵.

Dans le dernier essai de ce recueil, « Hope and the Threshold Chicken: A Kantian Argument Against Purchasing Meat », Andrew Chignell s'intéresse à la théorie kantienne de l'espoir et du désespoir pour examiner la question de nos responsabilités envers les animaux que l'on élève et tue pour leur viande. Selon Chignell, un végétalien peut se sentir découragé lorsqu'il

20. *Ibid.*, p. 157.

21. *Ibid.*, p. 158.

22. *Ibid.*, p. 176.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*, p. 194.

25. *Ibid.*, p. 193.

est confronté aux conséquences minimales de ses efforts. Autrement dit, la façon dont la perception de notre inefficacité peut conduire à un certain désespoir qui risque de fragiliser nos décisions morales²⁶. La théorie des devoirs indirects de Kant ne peut être défendue, selon Chignell, mais son argument moral et psychologique contre le désespoir peut être appliqué pour justifier diverses stratégies de maintien de la détermination morale²⁷. Il s'agit notamment d'espérer qu'un événement fasse en sorte qu'au moins une de nos actions entraîne des conséquences positives importantes²⁸.

Remarques conclusives

En somme, *Kant and Animals* est une contribution majeure à la recherche en éthique animale et en histoire de la philosophie. Cet ouvrage collectif offre un résumé clair, riche, varié et détaillé de la question animale dans la philosophie théorique et pratique de Kant. Par ailleurs, le livre comporte de nombreux chapitres originaux dont l'apport au débat est inestimable. Malgré la complexité conceptuelle de sa première partie, l'ouvrage réussit également son pari d'offrir un livre relativement clair et accessible à tout chercheur ayant étudié l'œuvre de Kant.

Toutefois, on reprochera à *Kant and Animals* d'opter pour une approche trop historique de la question animale dans l'œuvre de Kant. En effet, l'angle privilégié s'avère surtout historique dans la mesure où l'ouvrage demeure souvent cantonné à de simples descriptions des propos du philosophe. Par le fait même, le livre ne remplit pas entièrement sa mission de faire valoir la pertinence actuelle d'une approche kantienne en éthique animale. Hormis la contribution d'Andrew Chignell, *Kant and Animals* offre peu de pistes de réflexion nous permettant de répondre aux défis éthiques que pose l'exploitation animale.

VIRGINIE SIMONEAU-GILBERT

Université d'Oxford

Florian Michel, *Étienne Gilson. Une biographie intellectuelle et politique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2018, 457 p.

Historien des idées, Florian Michel l'est aussi indirectement de la philosophie. Dans la biographie qu'il consacre au grand médiéviste Étienne Gilson, figure de proue de la pensée catholique en Europe et en Amérique du Nord, il présente à la fois les convictions humanistes de ce penseur d'exception et ses engagements politiques et sociaux. À travers cinq chapitres richement documentés, il brosse le portrait complexe d'un homme dont la pensée

26. *Ibid.*, p. 16.

27. *Ibid.*, p. 237.

28. *Ibid.*

Florian Michel, *Étienne Gilson. Une biographie intellectuelle et politique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2018, 457 p.

Georges Leroux

Volume 48, numéro 2, automne 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1085680ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1085680ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Leroux, G. (2021). Compte rendu de [Florian Michel, *Étienne Gilson. Une biographie intellectuelle et politique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2018, 457 p.] *Philosophiques*, 48(2), 418–422. <https://doi.org/10.7202/1085680ar>

est confronté aux conséquences minimales de ses efforts. Autrement dit, la façon dont la perception de notre inefficacité peut conduire à un certain désespoir qui risque de fragiliser nos décisions morales²⁶. La théorie des devoirs indirects de Kant ne peut être défendue, selon Chignell, mais son argument moral et psychologique contre le désespoir peut être appliqué pour justifier diverses stratégies de maintien de la détermination morale²⁷. Il s'agit notamment d'espérer qu'un événement fasse en sorte qu'au moins une de nos actions entraîne des conséquences positives importantes²⁸.

Remarques conclusives

En somme, *Kant and Animals* est une contribution majeure à la recherche en éthique animale et en histoire de la philosophie. Cet ouvrage collectif offre un résumé clair, riche, varié et détaillé de la question animale dans la philosophie théorique et pratique de Kant. Par ailleurs, le livre comporte de nombreux chapitres originaux dont l'apport au débat est inestimable. Malgré la complexité conceptuelle de sa première partie, l'ouvrage réussit également son pari d'offrir un livre relativement clair et accessible à tout chercheur ayant étudié l'œuvre de Kant.

Toutefois, on reprochera à *Kant and Animals* d'opter pour une approche trop historique de la question animale dans l'œuvre de Kant. En effet, l'angle privilégié s'avère surtout historique dans la mesure où l'ouvrage demeure souvent cantonné à de simples descriptions des propos du philosophe. Par le fait même, le livre ne remplit pas entièrement sa mission de faire valoir la pertinence actuelle d'une approche kantienne en éthique animale. Hormis la contribution d'Andrew Chignell, *Kant and Animals* offre peu de pistes de réflexion nous permettant de répondre aux défis éthiques que pose l'exploitation animale.

VIRGINIE SIMONEAU-GILBERT

Université d'Oxford

Florian Michel, *Étienne Gilson. Une biographie intellectuelle et politique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2018, 457 p.

Historien des idées, Florian Michel l'est aussi indirectement de la philosophie. Dans la biographie qu'il consacre au grand médiéviste Étienne Gilson, figure de proue de la pensée catholique en Europe et en Amérique du Nord, il présente à la fois les convictions humanistes de ce penseur d'exception et ses engagements politiques et sociaux. À travers cinq chapitres richement documentés, il brosse le portrait complexe d'un homme dont la pensée

26. *Ibid.*, p. 16.

27. *Ibid.*, p. 237.

28. *Ibid.*

catholique n'a guère fourni d'exemple aussi puissant au vingtième siècle, à l'exception peut-être de Jacques Maritain. Par ailleurs, cette biographie « intellectuelle et politique » intéresse au premier chef l'histoire de la philosophie au Canada et au Québec, qui furent pour Étienne Gilson des lieux privilégiés d'engagement.

Il ne faut certes pas se méprendre sur la signification de cet engagement *politique*: placé sous la bannière de l'humanisme intégral défendu par Jacques Maritain, cet engagement est demeuré profondément philosophique, dans la mesure où il a toujours constitué la mise en œuvre de positions fondées sur la doctrine philosophique du thomisme, dont Gilson était, et cela depuis sa jeunesse, à la fois un spécialiste et un apôtre. Thomiste, cela voulait dire d'abord, à l'exemple de saint Thomas d'Aquin, la fidélité au lien fondamental de la philosophie et de la théologie, tel que Gilson l'avait dégagé dans ses grandes études sur la pensée de Thomas d'Aquin. Florian Michel montre comment, dans tous les débats auxquels il a participé, qu'il s'agisse de la laïcité, du libéralisme, de la neutralité politique durant la Seconde Guerre mondiale, Gilson a multiplié les interventions susceptibles d'orienter à partir de ces principes l'action des catholiques engagés comme lui au service de la foi. L'inventaire détaillé que l'historien reconstitue permet de mesurer la générosité et la vitalité d'un intellectuel qui n'a reculé devant aucune occasion d'être autant philosophe que militant chrétien.

Ce livre fouillé illustre dans le détail comment un spécialiste de la pensée médiévale, auteur d'études nombreuses et considérables sur les philosophes appelés à devenir docteurs de l'Église comme Augustin, Thomas d'Aquin, Bonaventure, Albert le Grand, a franchi la barrière qui sépare le monde académique de celui des intellectuels et des politiques. La bibliographie rassemblée pour exposer cet itinéraire force l'admiration: on y trouve non seulement les grandes études savantes, mais l'ensemble des publications et correspondances de Gilson étalées sur plusieurs décennies, dont une intéressante section d'annexes fournit de riches exemples. Aucun fonds d'archives n'a été négligé, et l'annotation ne laisse rien de côté. Mais, comme si cela n'était pas assez, il faut aussi compter avec les missions d'Étienne Gilson dans les institutions universitaires d'Amérique du Nord, d'abord aux États-Unis et ensuite, avec la grande aventure de l'Institut pontifical de Toronto et de son chirurgien montréalais, l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal. Il faut insister sur le fait que tout cela a partie liée, autant par le réseau des universitaires et intellectuels mobilisés par Gilson que par la communauté fondamentale qu'il n'a de cesse d'animer autour de la philosophie de Thomas d'Aquin. Le renouveau de l'Église et de la chrétienté en dépend, telle est la finalité de base.

Pour s'en convaincre, il faut d'abord retourner au livre précédent de Florian Michel, qui examine l'action de Gilson en Amérique du Nord, notamment à l'Institut pontifical et à l'Université Laval. Cette étude permet de dégager certaines constantes présentes dans sa biographie de Gilson:

d'abord la confrontation avec la modernité, l'analyse de ses conséquences sur l'avenir de l'Église et de la pensée chrétienne, mais aussi un engagement fondamental au service de la transmission. Gilson n'a ménagé aucun effort pour soutenir la relève à laquelle il proposait sa vision éclairée du libéralisme chrétien. Florian Michel cite à cet égard son influence sur Henri-Irénée Marrou, sur Paul Vignaux, sur Jean Guitton et nombre d'autres. Que cette action ait trouvé à Rome tous les encouragements nécessaires, sur le plan des moyens, ne fait aucun doute. Il avait l'écoute du Vatican et même si le thomisme connu après Vatican II un moment de déclin officiel, Gilson ne cessa jamais d'en défendre les principes, au point d'écrire en 1965 qu'il était peut-être en train de devenir lui-même schismatique.

Florian Michel présente son ouvrage comme un « essai biographique », moins soucieux de produire une biographie linéaire détaillée que d'éclairer l'énigme d'une personnalité complexe présentant la figure paradoxale d'un défenseur d'un thomisme intemporel, celui de la *philosophia perennis*, qui fait en même temps l'apologie du pluralisme philosophique. La réception de l'œuvre d'Étienne Gilson est en effet marquée par des jugements si contradictoires et souvent si véhéments qu'on se demande parfois s'il ne s'agit pas seulement d'une rhétorique propre au discours de l'institution française. Ce livre montre que tel n'est pas le cas : Gilson a été dès le début un point de contradiction pour ses lecteurs et interprètes, pris comme lui dans des débats idéologiques souvent virulents, et l'intérêt de ce livre magistral est justement, comme son auteur le souligne, de faire entendre les voix critiques qui ont accompagné la diffusion de son œuvre. Le prix à payer pour cela peut paraître exorbitant : il consiste à laisser de côté les aspects proprement scientifiques de l'œuvre de Gilson, qu'il s'agisse de l'histoire de la métaphysique, des discussions théologiques, des filiations et des sources de la pensée médiévale et de l'herméneutique déployée dans une œuvre admirable à tous égards. L'historien méthodique de la philosophie médiévale ne trouvera pas ici de discussion de ces questions. À la différence de la biographie de Laurence Shook, Florian Michel cherche plutôt à reconstituer le portrait d'une vie intellectuelle habitée de part en part par les débats de son temps. Il se concentre sur les circonstances et les enjeux d'une biographie mouvementée, marquée par une générosité incomparable. Comment ce savant méticuleux, que tout portait à demeurer dans son cabinet, a trouvé le temps et l'énergie pour s'engager dans autant de causes, telle est l'énigme de la vie d'Étienne Gilson.

Les cinq chapitres présentent ce portrait en suivant un parcours thématique, qui fait voir comment chaque période se caractérise par un contexte d'engagement distinct. Le premier chapitre rappelle la formation d'un intellectuel catholique, d'abord soucieux de montrer le lien fondamental de la philosophie et de la théologie, comme Gilson l'a rappelé lui-même dans son récit autobiographique. Ce programme, en soi traditionnel, prend un relief nouveau quand on examine toutes les actions et tous les lieux investis par Gilson pour le diffuser et le mettre en œuvre : publications et collections,

grandes éditions, mais aussi choix des éditeurs (notamment la maison Vrin, si importante pour sa carrière) et grandes solidarités intellectuelles. Tout ici fait bloc autour de la critique du modernisme et de la sécularisation matérialiste. La formation à la Sorbonne, la grande thèse sur Descartes et la scolastique, étapes obligées du parcours académique français, vont rapidement conduire le jeune Gilson au sommet de l'institution, comme en témoignent ses postes à l'Université, son élection au Collège de France et ensuite à l'Académie française. Ce chapitre se termine par une section passionnante sur les rencontres et les amitiés de Gilson dans cette première période de sa vie, sans oublier les controverses et polémiques nombreuses qui l'ont jalonnée. Notons ici les pages importantes consacrées à l'amitié qui unit durant ces années Maritain et Gilson. Dans cette section, Florian Michel se révèle un historien attentif aux réseaux, aux sociabilités, et il offre ce qu'il y a de meilleur dans l'histoire des idées : la vie des débats sur le terrain des amitiés et des rivalités humaines.

Le deuxième chapitre se concentre sur les débats provoqués par les idéologies séculières : l'engagement de Gilson est à cet égard constant. Sa critique de l'athéisme, du capitalisme industrialiste, du léninisme, pour ne nommer que les adversaires les plus importants, est certes marquée par le déploiement d'arguments mis au service du maintien de la chrétienté, mais d'abord par un humanisme moral exemplaire. Contre vents et marées, il se révèle le défenseur de la démocratie, mais cette défense repose pour lui, comme pour Maritain, sur la primauté du spirituel. Tant d'interventions contre l'idéologie nazie, à la défense des intellectuels juifs allemands, ne peuvent passer inaperçues. Je note ici le soutien apporté à Alexandre Koyré, à Emmanuel Levinas, parmi tant d'autres, au nombre desquels je voudrais rappeler celui apporté à Raymond Klibansky, réfugié à Londres en 1933, dans une lettre conservée aux archives de l'Academic Council. Florian Michel ne manque pas de noter par ailleurs la critique de Gilson à l'endroit de toutes les droites conservatrices en France, notamment la pensée de Charles Maurras. Que Gilson soit demeuré, dans tous ces combats, un philosophe de la chrétienté, comme déjà Jacques Maritain l'avait souligné dans sa préface au livre hommage collectif paru sous ce titre en 1949, cela ne peut se comprendre qu'à travers la poursuite de cet idéal d'une rechristianisation de la société contre tous les dévoiements du matérialisme du vingtième siècle.

Étienne Gilson fut un intellectuel « atlantique » : de 1926 à 1973, à l'exception des années de guerre, il fit un aller-retour en Amérique du Nord chaque année. Les missions d'enseignement qu'il acceptait régulièrement le montrent actif d'abord aux États-Unis (Harvard) et ensuite au Canada (Montréal, Toronto et Ottawa). Florian Michel rappelle sa participation à un congrès à Montréal en avril 1926. La liste de ses contacts et nouveaux collègues américains ne laisse d'impressionner, et dès 1928, il s'embarque dans la grande aventure de l'Institut d'études médiévales de Toronto, qui maintient son héritage vivant encore aujourd'hui. Le chapitre consacré à ces

missions n'est rien moins que passionnant. Au fil des correspondances citées ici, on comprend que les raisons de Gilson sont autant scientifiques que missionnaires: il évoque une « entreprise pour l'Église ». Nommé en 1937 président de l'Institut scientifique franco-canadien, fondé notamment par le juriste Édouard Montpetit et chargé de resserrer les liens entre la France et le Canada français, Gilson s'y investit sans relâche jusqu'en 1951, date à laquelle il sera remplacé par Henri-Irénée Marrou. Mais cet engagement ne doit pas faire oublier son travail à l'UNESCO, dont il collabore à rédiger la constitution. Malgré plusieurs épisodes turbulents, ces années furent marquées par un engagement sans faille au service de la coopération et de la solidarité universitaires.

Les deux derniers chapitres permettent de préciser le portrait moral de Gilson: s'agissant de ses positions durant la guerre, il demeure en France, contrairement à Maritain, exilé aux États-Unis, et poursuit un combat de résistance intérieure, reconnu par tous à la Libération. Ses publications pendant cette période témoignent de sa générosité. Après la guerre, on le voit actif au sein du Mouvement républicain populaire et au Conseil de la République. On peut sans doute, comme Florian Michel nous y invite, juger que l'ensemble de ses engagements pour cette période n'a pas conduit aux résultats escomptés. Désabusé devant les conséquences de la guerre et le triomphe d'un libéralisme débridé, le philosophe doit reconnaître les limites de l'action des intellectuels. Lorsqu'il publie son autobiographie en 1960, il évoque « les marches et contremarches d'un historien fourvoyé dans le passé dont il prend les événements à contresens ». La réception enthousiaste de ce livre sincère et lucide peut servir de conclusion à l'ouvrage de Florian Michel.

L'existence de Gilson fut-elle d'abord cléricale, comme l'écrivait le Père Duployé à la parution de son autobiographie? Clerc, il le fut profondément au sens médiéval de ce terme, lui dont toute la vie a été vouée à servir les institutions universitaires. Mais il le fut aussi au sens religieux, dans la mesure où cet engagement servait ultimement la cause de la philosophie chrétienne et les missions de l'Église. Après la mort de Maritain en avril 1973, il devient le seul témoin de cet engagement. Il s'éteint à Auxerre, le 19 septembre 1978, laissant derrière lui une œuvre immense, dont l'héritage est repris par une nouvelle génération de médiévistes, notamment aux États-Unis. Que convient-il de retenir de Gilson, demande Florian Michel? L'effacement de l'idéal de chrétienté qui l'animait mène à un constat désemparé. La pensée et l'action de Gilson s'inscrivaient dans « la longue durée chrétienne », au sein de laquelle le Moyen Âge faisait figure de communauté idéale, sous la figure du thème augustinien des deux cités. On peut parler de la disparition d'une époque de l'histoire autant que d'une époque de la philosophie, mais sur un front comme sur l'autre, Gilson a apporté une contribution décisive, et à bien des égards, unique.

GEORGES LEROUX

Université du Québec à Montréal

David Papineau, *The Metaphysics of Sensory Experience*,
New York, Oxford University Press, 2021, 176 pages

Thierry Laisney

Volume 48, numéro 2, automne 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1085681ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1085681ar>

[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

Laisney, T. (2021). Compte rendu de [David Papineau, *The Metaphysics of Sensory Experience*, New York, Oxford University Press, 2021, 176 pages]. *Philosophiques*, 48(2), 423–426. <https://doi.org/10.7202/1085681ar>

David Papineau, *The Metaphysics of Sensory Experience*, New York, Oxford University Press, 2021, 176 pages

Quelle est la structure de l'expérience sensible ? C'est à cette question, qui relève de la philosophie de la perception, qu'est consacré le dernier livre de David Papineau, professeur au King's College de Londres. Il y défend le point de vue original selon lequel les propriétés sensibles conscientes des sujets n'ont aucune relation constitutive à quoi que ce soit d'extérieur à eux (*qualitative view*).

L'auteur souligne qu'il s'intéresse à ce problème métaphysique pour lui-même et non, en particulier, pour ses implications épistémologiques. Précisons que sa position ne doit pas être confondue avec une conception idéaliste ou subjectiviste — pour lui, il n'existe pas d'entités autres que physiques, et ce n'est pas la réalité mais l'expérience qui est subjective. Simplement, Papineau rejette l'idée d'un pont qui relierait comme par magie l'esprit au monde. Ainsi qu'il le remarque lui-même, sa façon de voir est à la fois contre-intuitive et contraire à l'orthodoxie philosophique contemporaine : elle s'oppose au « réalisme naïf » comme au représentationnalisme.

Comment, d'après l'auteur, le réalisme naïf conçoit-il mon expérience visuelle de la balle jaune qui roule tout le long du livre (elle se trouve, le plus souvent, sur la pelouse du jardin) ? Comme étant constituée par ma perception¹ du fait que la balle est jaune. Ce réalisme direct n'est pas sans se heurter à des difficultés. Celle, par exemple, du décalage temporel : certains phénomènes sont perçus longtemps après qu'ils ont cessé d'exister. Autre difficulté, les similitudes observées entre les expériences sensibles ne coïncident pas toujours avec les similitudes existant entre les faits perçus. Par exemple, les surfaces bleues, en termes physiques, sont beaucoup plus proches des surfaces vertes que des violettes ; c'est l'inverse dans l'expérience qu'on peut en faire.

Surtout, le réalisme naïf est confronté à « l'argument de l'illusion » : s'il n'y a pas d'intermédiaire entre les choses et nous, comment expliquer que les expériences hallucinatoires puissent avoir les mêmes qualités perceptuelles que les cas plus « favorables » ? Les réalistes naïfs sont amenés à adopter un « disjonctivisme » des propriétés sensibles conscientes : elles seraient différentes selon que la balle est ou non effectivement présente devant ceux qui la perçoivent (si l'on admet que *percevoir* s'applique aux « mauvais » comme aux « bons » cas). Mais le problème, c'est que cette différence, aucun sujet n'est en mesure de la déceler c'est ce qu'on appelle « l'indétectabilité introspective ».

1. Notons que la distinction entre sensation et perception, laquelle perception inclurait des concepts, est étrangère à l'auteur.

Ainsi que l'observe David Papineau, l'argument de l'illusion a conduit la plupart des philosophes à préférer au réalisme direct (l'expérience sensible nous relie à des *faits*) une théorie représentationnelle de la perception (l'expérience sensible nous relie à des *propriétés*). Je me souviens à ce propos d'un livre où un auteur américain, adepte d'un « réalisme relationnel² », dénonçait le « mythe du théâtre » qu'incarnaient selon lui toutes les conceptions postulant l'existence d'un intermédiaire entre le sujet percevant et la chose perçue³. Le réalisme naïf n'étant plus très en vogue aujourd'hui, c'est le représentationnalisme qui constitue la cible principale de Papineau : à son avis, cette thèse « repose sur des fondations métaphysiques fragiles » (p. 31). L'auteur n'a rien à objecter à un représentationnalisme « contingent », mais il récuse un représentationnalisme « essentiel ».

Il faut s'arrêter sur cette distinction, qui est au cœur du livre de David Papineau. Pour nous la faire comprendre, il recourt à une analogie avec le langage. Prenons n'importe quelle phrase, par exemple celle dont se sert l'auteur : « Elvis Presley s'est rendu une fois à Paris. » Ces signes sur le papier représentent-ils *essentiellement* le fait qu'un jour, Elvis est allé à Paris ? Bien sûr que non, répond Papineau, ils ne signifient cela que par l'intermédiaire de multiples conventions lexicales et syntaxiques : pris en eux-mêmes, ces signes n'ont pas de signification particulière (les conventions linguistiques eussent-elles été différentes, ils pourraient vouloir dire tout autre chose). Selon l'auteur, les propriétés sensibles sont comme les signes sur le papier : « En elles-mêmes, elles sont les arrangements muets de signes sans contenu. Si elles représentent des faits du monde, c'est seulement en vertu d'autres faits contingents relatifs à la façon dont elles sont incluses dans un monde plus large » (p. 5). Peut-être Papineau aurait-il dû rendre cette analogie plus éclairante. L'idée que les signes sur le papier ne signifient pas *par essence* la proposition qu'on leur associe est parfaitement intelligible. Mais l'idée que les expériences sensibles n'ont de pouvoir représentationnel qu'en fonction de leur intrication dans un environnement particulier devrait être davantage explicitée : à quoi correspondent pour la perception les conventions linguistiques qui font le lien entre les signes sur le papier et le sens qu'on leur attache ? Il y a dans l'idée d'intrication des propriétés sensibles dans le monde quelque chose de trop abstrait ; sans jeu de mots, on a du mal à se représenter ce que cela veut dire.

Toujours est-il que les représentationnalistes, d'après Papineau, considèrent que les expériences sensibles sont *essentiellement* représentationnelles, ce qui lui fait juger leur thèse encore moins plausible que le réalisme naïf. L'auteur reconnaît cependant quelques avantages au représentationnalisme : cette théorie rend compte des « bons » et des « mauvais » cas (la balle

2. Un adjectif qui ne risque pas de caractériser la position de Papineau.

3. Felt, James W., *Human Knowing. A Prelude to Metaphysics*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005.

existe réellement ou est l'objet d'une hallucination); en outre, elle nous délivre d'entités aussi douteuses aux yeux de l'auteur que les *sense-data*. Mais Papineau ne conçoit pas qu'un lien entre le véhicule de la représentation et une condition extérieure puisse influencer sur la façon dont l'expérience est ressentie: «Je trouve difficile de prendre au sérieux l'idée que ma sensation ici et maintenant provienne d'une corrélation tellement distante» (p. 51). Selon lui, c'est à une *condition de vérité* complète plutôt qu'à une propriété qu'il faudrait pouvoir relier un tel véhicule («jaune» ne dit rien encore, c'est un objet spécifique qui est jaune).

Selon l'auteur, l'argument de la transparence — l'expérience est représentationnelle par le seul fait qu'elle implique de façon constitutive des propriétés du monde — n'a pas de valeur. Cet argument a pu être utilisé contre la reconnaissance de *qualia* dans l'expérience; mais Papineau renvoie dos à dos partisans et détracteurs des *qualia*: pour lui, il n'y a pas une seule caractéristique de l'expérience qui ne soit qualitative. D'autre part, il n'admet pas que des propriétés puissent être présentes dans l'expérience sans être aucunement *instanciées*. Cela signifierait que nous pouvons avoir la représentation d'une balle jaune alors même qu'elle est verte ou qu'il n'y a pas de balle du tout. «Aucune balle n'est jaune, je ne suis pas jaune, mon expérience n'est pas jaune, ni mon esprit ni mon cerveau ne sont jaunes. Rien dans le voisinage n'est jaune» (p. 61). Papineau estime qu'une telle abstraction est difficile à comprendre.

Ayant rejeté le réalisme direct et le représentationnalisme, David Papineau peut exposer son propre «point de vue qualitatif». Il l'exprime, par exemple, de la façon suivante: «Selon moi, les propriétés sensibles conscientes sont des propriétés qualitatives intrinsèques des sujets. Il n'est pas essentiel aux expériences sensibles qu'elles relient des sujets à des objets ou à des propriétés au-delà d'eux-mêmes» (p. 83). Pour l'auteur, la structure relationnelle apparente de l'expérience est une sorte d'illusion. Il remarque que son point de vue coïncide dans une large mesure avec l'*adverbialisme* du milieu du xx^e siècle. Mais ce courant, d'après lui, a été discrédité par la façon dont il parlait des expériences sensibles; peut-on admettre, comme les adverbialistes, que voir une balle jaune revienne à expérimenter visuellement *d'une manière jaune et ronde*?

David Papineau relève qu'aux yeux de nombreux philosophes les expériences sensibles sont toujours dirigées vers un «objet intentionnel». Pour certains, il y aurait des choses qui n'existent pas. Attaché au «sens robuste de la réalité» que Russell exigeait des logiciens, Papineau ne partage pas ce point de vue. Soucieux d'économie ontologique, il confie: «Je n'aime pas postuler des entités dont la seule vertu est de rendre certaines les choses que nous disons vraies» (p. 102). Ainsi, et malgré les apparences, une affirmation comme «John a expérimenté visuellement un éléphant rose dans le jardin» ne peut, selon l'auteur, être tenue pour littéralement vraie. Ce qui n'empêche pas, précise-t-il, que de telles assertions nous livrent des informa-

tions sur ce que pensent les sujets. Il faut veiller, écrit Papineau, à ne pas confondre les objets intentionnels (qui peuvent exister ou ne pas exister) avec ce qu'on nomme les « quasi objets » (éléments dont la présence est « garantie » dans un certain type d'expérience).

Quant à l'introspection, elle n'ajoute pas, selon Papineau, des éléments qualitatifs à d'autres qui ne le seraient pas; elle détermine seulement *quels* états qualitatifs vont être présents dans l'expérience. En ce qui concerne les débats relatifs aux « contenus riches » de l'expérience (la question de savoir, par exemple, si un ornithologue et un individu lambda perçoivent la même chose au contact d'un oiseau), l'auteur ne souscrit pas à l'opinion dominante selon laquelle certaines expériences et pas d'autres « présentent » telle ou telle propriété. Pour lui, l'expert et le candide diffèrent du point de vue de la conscience, mais pas nécessairement sous le rapport représentationnel.

À la toute fin de son livre, David Papineau en exprime une dernière fois l'idée centrale: « Les contenus représentationnels des états sensibles proviennent du rôle contingent qu'ils jouent en nous aidant à interagir avec notre environnement entendu largement, pas de leur nature consciente intrinsèque » (p. 152). C'est cette conception qui l'a conduit à déclarer l'indépendance radicale du caractère et du contenu de l'expérience. On ne peut qu'admirer la rigueur de l'argumentation de l'auteur dans cet ouvrage, tout en regrettant l'abstraction de certains de ses développements, en particulier lorsqu'il s'agit, comme nous l'avons vu, de caractériser le pouvoir représentationnel des propriétés sensibles.

THIERRY LAISNEY

Université de Paris

François Duchesneau, *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2018, 522 pages

Avec *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant*, François Duchesneau poursuit sa vaste entreprise de recherche tant d'ordre historique qu'épistémologique sur la genèse des modèles du vivant à l'époque moderne. Après *Les Modèles du vivant de Descartes à Leibniz*¹, et *Leibniz. Le vivant et l'organisme*², il tente ici de montrer l'influence, parfois diffuse, parfois directe, qu'a pu avoir la conception leibnizienne de l'organisme et du corps organique sur « le développement des modèles théoriques du vivant au XVIII^e siècle » (p. 14), y compris chez Kant qui inspirera à son tour la biologie naissante, par l'intermédiaire, notamment, de sa troisième critique (p. 425). Ici, l'auteur fait en partie siennes les conclusions défendues par

1. Duchesneau, F., *Les Modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris, Vrin, 1998.

2. Duchesneau, F., *Leibniz. Le vivant et l'organisme*, Paris, Vrin, 2010.

Philosophiques

philosophiques

François Duchesneau, *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2018, 522 pages

Emmanuel Chaput

Volume 48, numéro 2, automne 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1085682ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1085682ar>

[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

Chaput, E. (2021). Compte rendu de [François Duchesneau, *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2018, 522 pages]. *Philosophiques*, 48(2), 426–429. <https://doi.org/10.7202/1085682ar>

tions sur ce que pensent les sujets. Il faut veiller, écrit Papineau, à ne pas confondre les objets intentionnels (qui peuvent exister ou ne pas exister) avec ce qu'on nomme les « quasi objets » (éléments dont la présence est « garantie » dans un certain type d'expérience).

Quant à l'introspection, elle n'ajoute pas, selon Papineau, des éléments qualitatifs à d'autres qui ne le seraient pas; elle détermine seulement *quels* états qualitatifs vont être présents dans l'expérience. En ce qui concerne les débats relatifs aux « contenus riches » de l'expérience (la question de savoir, par exemple, si un ornithologue et un individu lambda perçoivent la même chose au contact d'un oiseau), l'auteur ne souscrit pas à l'opinion dominante selon laquelle certaines expériences et pas d'autres « présentent » telle ou telle propriété. Pour lui, l'expert et le candide diffèrent du point de vue de la conscience, mais pas nécessairement sous le rapport représentationnel.

À la toute fin de son livre, David Papineau en exprime une dernière fois l'idée centrale: « Les contenus représentationnels des états sensibles proviennent du rôle contingent qu'ils jouent en nous aidant à interagir avec notre environnement entendu largement, pas de leur nature consciente intrinsèque » (p. 152). C'est cette conception qui l'a conduit à déclarer l'indépendance radicale du caractère et du contenu de l'expérience. On ne peut qu'admirer la rigueur de l'argumentation de l'auteur dans cet ouvrage, tout en regrettant l'abstraction de certains de ses développements, en particulier lorsqu'il s'agit, comme nous l'avons vu, de caractériser le pouvoir représentationnel des propriétés sensibles.

THIERRY LAISNEY

Université de Paris

François Duchesneau, *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2018, 522 pages

Avec *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant*, François Duchesneau poursuit sa vaste entreprise de recherche tant d'ordre historique qu'épistémologique sur la genèse des modèles du vivant à l'époque moderne. Après *Les Modèles du vivant de Descartes à Leibniz*¹, et *Leibniz. Le vivant et l'organisme*², il tente ici de montrer l'influence, parfois diffuse, parfois directe, qu'a pu avoir la conception leibnizienne de l'organisme et du corps organique sur « le développement des modèles théoriques du vivant au XVIII^e siècle » (p. 14), y compris chez Kant qui inspirera à son tour la biologie naissante, par l'intermédiaire, notamment, de sa troisième critique (p. 425). Ici, l'auteur fait en partie siennes les conclusions défendues par

1. Duchesneau, F., *Les Modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris, Vrin, 1998.

2. Duchesneau, F., *Leibniz. Le vivant et l'organisme*, Paris, Vrin, 2010.

Timothy Lenoir dans *The Strategy of Life*³. En partie seulement, car si l'auteur reconnaît l'influence positive qu'a pu exercer Kant sur la biologie naissante, il considère « douteux le rattachement à Kant du téléomécanisme que Timothy Lenoir lui attribue » (p. 463, n. 3). Pour une posture qui conteste à la fois l'attribution à Kant d'une posture téléomécaniste et l'idée d'une influence positive d'envergure de ce dernier sur la biologie, voir la position défendue par Robert J. Richards⁴ qui présente plutôt Kant comme celui auquel les biologistes tentent de répondre notamment quant au statut de scientificité de leur pratique, ce qui supposerait une influence plutôt négative que positive sur la constitution de la biologie comme science.

Quoi qu'il en soit, il y a certes quelque chose de paradoxal à retracer cette grande histoire du concept d'organisme à l'heure même où le privilège épistémologique de celui-ci est de plus en plus remis en question. C'est là un paradoxe que Duchesneau soulève d'entrée de jeu. Malgré tout, il ne lui semble pas vain « de découvrir les multiples options que recélaient les doctrines du passé dont certaines comporteraient même un air de famille avec des orientations de recherches actuelles » (p. 9). Cela étant dit, c'est d'avantage une plongée dans l'histoire des idées qu'un dialogue entre le présent et le passé que nous offre l'auteur.

L'ouvrage, en effet, est extrêmement riche dans sa description des postures menant successivement de Leibniz à Kant. Et à l'exception d'un bref retour sur la controverse entre Lenoir et Richards sur l'affinité entre la physiologie de Blumenbach et la posture kantienne (p. 409-411, 468), ou sur l'origine du concept de « biologie » tantôt attribué à Lamarck, tantôt à Treviranus, mais déjà formulé un demi-siècle plus tôt par Michael Christoph Hanov (1695-1773) (p. 311), il ne s'agit pas pour l'auteur de polémiquer ou de prendre position par rapport aux débats contemporains entre les divers spécialistes en histoire des sciences et des idées. L'objectif est plus descriptif. On retrace dans toute leur complexité les déplacements successifs qu'opère le concept d'organisme chez Leibniz (ch. 1) en passant par les Wolfffiens (Wolff, Bilfinger, Canz, Winckler) (ch. 2), souvent vus comme les héritiers de Leibniz, mais dont on peut dire à la suite de l'examen des textes auquel nous convie l'auteur qu'il se « révèle un écart considérable entre leur doctrine et celle de Leibniz » (p. 119). Avec Bourguet (ch. 3), correspondant et disciple de Leibniz, nous assistons à un élargissement de la position leibnizienne qui exercera une certaine influence, malgré son parti-pris préformationniste, sur les partisans de l'épigenèse que furent Maupertuis et Buffon (p. 145).

Avec Maupertuis et Buffon (ch. 4), à la fois influencés par l'approche monadologique de Leibniz et critiques devant celle-ci, nous assistons dans

3. Lenoir, T., *The Strategy of Life. Teleology and Mechanics in Nineteenth Century German Biology*, Dordrecht, Reidel, 1982.

4. Richards, R. J., *The Romantic Conception of Life*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002.

les faits à « une sorte de transposition matérialiste » (p. 186) de l'approche de Leibniz qui maintenait le dualisme entre le corps et son principe immatériel d'organisation, l'âme (non pas au sens de Stahl, mais bien sous la forme d'une monade dominante) (p. 477-78).

Chez Leibniz, en effet, l'organisme est constitué d'un corps organique, de nature physique, prenant la forme d'une machine de la nature « dont les structures, intégrées à l'infini, se révèlent en changement constant » (p. 69). Mais le « principe d'organisation de ce corps, principe qui en assure l'unité, l'intégration et l'incessante transformation, réside en la monade dominante » (p. 69), d'ordre métaphysique. C'est justement ce dualisme qui est contesté par Maupertuis et Buffon : « Nous assistons de fait à une "naturalisation" de la monade » (p. 186). De principe métaphysique d'organisation, la monade devient un élément physique, ce que Duchesneau rebaptisa, dans son ouvrage *La Physiologie des Lumières*⁵, une « monade physiologique ».

Une telle « naturalisation » permettra encore davantage aux thèses leibniziennes d'être discutées, élaborées et reprises par les tenants de la science expérimentale et de l'observation empirique. Duchesneau souligne ainsi l'influence qu'a pu avoir Leibniz sur la pensée de Needham (ch. 5). Ce sera également le cas pour Bonnet (ch. 6) : « Bonnet construit sa théorie des corps organisés suivant un modèle assez voisin de celui que Leibniz avait dessiné, mais il y intègre des considérations issues d'observations et d'expériences récentes auxquelles les naturalistes contemporains ont eu accès » (p. 293). Duchesneau entend également montrer, toujours au chapitre 6, que Haller lui-même, malgré son refus, de manière générale, de spéculer sur les questions d'ordre métaphysique relatives au vivant, semblait néanmoins adopter, contre l'animisme de Stahl ou l'occasionalisme des cartésiens, une posture favorable à Leibniz, à l'instar de son maître Boerhaave (p. 272-74).

Une attention particulière doit également être faite à Hanov (ch. 7), véritable nœud dans cette histoire. Disciple de Wolff, il est naturellement influencé par les thèses leibniziennes, à ceci près qu'il en proposera une version épigénétique qui sera précisément celle que le jeune Kant fera sienne. Hanov aurait ainsi exercé une influence directe sur les positions du Kant précritique quant au vivant, positions qui se seraient maintenues et auraient perduré jusqu'à la période de la troisième critique (p. 312). Hanov aurait également, en un sens, influencé Kant indirectement cette fois, dans la mesure où il aurait anticipé certains éléments de la pensée de Blumenbach qui, à son tour, influença grandement Kant (p. 335).

Parallèlement, Diderot et La Métherie (ch. 8) accentueront encore davantage ce processus de « naturalisation » de la biologie « monadologique » de Leibniz par une série de « décalages conceptuels » (p. 375) qui mèneront par exemple à l'atomisme leibnizien de La Métherie (p. 350). La

5. Duchesneau, F., *La Physiologie des Lumières*, Paris, Garnier, 2012.

monade est redéfinie comme une « entité physiologique élémentaire, relevant intégralement de l'ordre phénoménal » (p. 375).

Quant à la présence d'une quelconque influence leibnizienne sur Blumenbach et Kiemeyer (ch. 9), elle semble beaucoup plus diffuse. En fait, il nous semble qu'il s'agit surtout de situer les éléments qui permettent à l'auteur de montrer que, malgré l'influence manifeste de Blumenbach sur Kant, celui-ci avait déjà des vues analogues ou s'accordant à celles de Blumenbach, mais dans les faits, héritées de Leibniz, bien que modifiées, à travers Hanov (p. 425-29). Ce faisant, l'auteur montre plutôt la continuité qu'une éventuelle rupture entre les positions défendues par Kant durant sa période critique et précritique sur la question de l'organisme vivant (p. 423-26).

Il serait évidemment fastidieux et vain de vouloir restituer l'argument de l'auteur dans le détail. La démonstration, marquée par sa grande érudition, est souvent très dense. Le lecteur dispose toutefois heureusement à la fin de chaque chapitre d'un résumé permettant de retrouver le fil d'Ariane reliant les chapitres les uns aux autres. Ce fil, c'est le concept d'organisme qui se définit et se transforme progressivement à partir du cadre monadologique de Leibniz. Évidemment, cette genèse du concept d'organisme a pu connaître d'autres influences, d'autres inflexions théoriques ou pratiques que celles abordées par l'auteur. Duchesneau ne prétend pas ici épuiser les diverses sources d'une telle notion centrale à la biologie du XIX^e siècle, il n'est pas « question d'exclure la possibilité, d'ailleurs bien réelle, que d'autres concepts et d'autres pratiques, élaborés par d'autres auteurs, aient contribué à cette évolution » du concept (p. 476). L'entreprise de Duchesneau consiste dès lors davantage à souligner l'importance de Leibniz dans cette histoire du concept d'organisme qu'à réduire celle-ci à son seul moment leibnizien. En retraçant la marque de Leibniz jusqu'à Kant, l'auteur accomplit ce travail d'une main de maître.

EMMANUEL CHAPUT

Université d'Ottawa

Claude Romano, *La Liberté intérieure, une esquisse*, Paris, Hermann, 2020, 100 pages.

Dans *La liberté intérieure, une esquisse*, Claude Romano instruit le problème de la liberté. Il formule ce dernier sous la forme d'une alternative dès les premières pages de son essai : « La liberté est-elle ce pouvoir neutre et indifférencié de choix et d'action qui est octroyé à tout individu, et qu'il exerce identiquement avec tout autre, ou n'est-elle pas plutôt une capacité qui n'échoit qu'à lui seul d'accomplir son être propre dans ce qu'il a d'unique ? » (p. 6-7). La thèse qu'il entend soutenir dans son livre est qu'être libre, c'est être autonome. Or, C. Romano propose une définition particulière de l'autonomie, à savoir que la volonté et la décision d'une personne

Claude Romano, *La Liberté intérieure, une esquisse*, Paris, Hermann, 2020, 100 pages

Yoann Malinge

Volume 48, numéro 2, automne 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1085683ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1085683ar>

[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

Malinge, Y. (2021). Compte rendu de [Claude Romano, *La Liberté intérieure, une esquisse*, Paris, Hermann, 2020, 100 pages]. *Philosophiques*, 48(2), 429–433.
<https://doi.org/10.7202/1085683ar>

monade est redéfinie comme une « entité physiologique élémentaire, relevant intégralement de l'ordre phénoménal » (p. 375).

Quant à la présence d'une quelconque influence leibnizienne sur Blumenbach et Kiehmeyer (ch. 9), elle semble beaucoup plus diffuse. En fait, il nous semble qu'il s'agit surtout de situer les éléments qui permettent à l'auteur de montrer que, malgré l'influence manifeste de Blumenbach sur Kant, celui-ci avait déjà des vues analogues ou s'accordant à celles de Blumenbach, mais dans les faits, héritées de Leibniz, bien que modifiées, à travers Hanov (p. 425-29). Ce faisant, l'auteur montre plutôt la continuité qu'une éventuelle rupture entre les positions défendues par Kant durant sa période critique et précritique sur la question de l'organisme vivant (p. 423-26).

Il serait évidemment fastidieux et vain de vouloir restituer l'argument de l'auteur dans le détail. La démonstration, marquée par sa grande érudition, est souvent très dense. Le lecteur dispose toutefois heureusement à la fin de chaque chapitre d'un résumé permettant de retrouver le fil d'Ariane reliant les chapitres les uns aux autres. Ce fil, c'est le concept d'organisme qui se définit et se transforme progressivement à partir du cadre monadologique de Leibniz. Évidemment, cette genèse du concept d'organisme a pu connaître d'autres influences, d'autres inflexions théoriques ou pratiques que celles abordées par l'auteur. Duchesneau ne prétend pas ici épuiser les diverses sources d'une telle notion centrale à la biologie du XIX^e siècle, il n'est pas « question d'exclure la possibilité, d'ailleurs bien réelle, que d'autres concepts et d'autres pratiques, élaborés par d'autres auteurs, aient contribué à cette évolution » du concept (p. 476). L'entreprise de Duchesneau consiste dès lors davantage à souligner l'importance de Leibniz dans cette histoire du concept d'organisme qu'à réduire celle-ci à son seul moment leibnizien. En retraçant la marque de Leibniz jusqu'à Kant, l'auteur accomplit ce travail d'une main de maître.

EMMANUEL CHAPUT

Université d'Ottawa

Claude Romano, *La Liberté intérieure, une esquisse*, Paris, Hermann, 2020, 100 pages.

Dans *La liberté intérieure, une esquisse*, Claude Romano instruit le problème de la liberté. Il formule ce dernier sous la forme d'une alternative dès les premières pages de son essai : « La liberté est-elle ce pouvoir neutre et indifférencié de choix et d'action qui est octroyé à tout individu, et qu'il exerce identiquement avec tout autre, ou n'est-elle pas plutôt une capacité qui n'échoit qu'à lui seul d'accomplir son être propre dans ce qu'il a d'unique ? » (p. 6-7). La thèse qu'il entend soutenir dans son livre est qu'être libre, c'est être autonome. Or, C. Romano propose une définition particulière de l'autonomie, à savoir que la volonté et la décision d'une personne

« expriment l'être » de celle-ci et « manifestent un accord de cet être avec lui-même » (p. 7).

Dans un premier chapitre, l'auteur explique sa thèse de l'autonomie par opposition à deux thèses opposées qu'il distingue de la sienne. Il poursuit son analyse en étudiant la liberté comme capacité à faire ce que l'on veut vraiment. Puis, dans un troisième et dans un quatrième chapitre, C. Romano propose sa définition de l'autonomie qui doit être recherchée pour devenir l'expression de soi dans l'action, ce dont il donne une illustration par son analyse du roman *La Princesse de Clèves*, qui fait l'objet du dernier chapitre de son livre.

Tout au long de son essai, C. Romano déploie sa thèse en l'opposant à celles de différents adversaires, certains dont il suit les analyses assez précisément et d'autres dont l'approche est plus sommairement évoquée. Une des thèses principales à laquelle il s'oppose est celle qui consiste à établir une hiérarchie des états mentaux « pour placer au sommet ceux avec lesquels nous avons tendance à nous identifier » (p. 8), en particulier ceux qui sont rationnels. Cette hiérarchie des états mentaux serait, selon C. Romano, celle qui « s'impose en Occident [...] des stoïciens à Descartes, de Kant à Sartre et même à Frankfurt » (p. 16). Dans son introduction, rappelant la tripartition de l'âme proposée dans le livre III de la *République*, il montre comment Platon accorde au *noûs* un rôle fondamental pour établir l'harmonie de l'âme et permettre à la personne d'être maîtresse d'elle-même, de s'identifier à ses décisions. Une telle approche « dénie à la sensibilité et à l'affectivité toute contribution à l'autonomie » (p. 15), souligne C. Romano. Toutefois, c'est précisément cette dimension de la vie psychique qu'il entend réhabiliter pour l'intégrer à ce dont le sujet doit tenir compte pour prendre une décision qui soit l'expression complète de ce qu'il est. Selon C. Romano, « la liberté intérieure n'est pas à penser sur le modèle d'un pouvoir sur soi-même qui pourrait être dévolu à une faculté maîtresse ». « Le véritable gouvernement de soi est à penser en termes holistes, comme une fidélité à la totalité des mouvements qui nous guident, à notre propre complexité intérieure » (p. 17). Dès lors que la compréhension de la liberté fait droit à la complexité de nos états mentaux sans les hiérarchiser, les rapports de ces états mentaux entre eux ne doivent plus être considérés comme un conflit à résoudre, par exemple avec le triomphe d'une faculté mentale sur une autre (la raison contre la partie désirante de l'âme, comme chez Platon). La liberté consiste en « la disparition du conflit, l'état de paix intérieure » (p. 18). Mais cet accord avec soi n'est pas sous le pouvoir de la volonté. C'est plutôt un effet secondaire par essence, un « *by-product* » ainsi que le conceptualise C. Romano avec Jon Elster (p. 19).

Après une introduction qui propose les grandes étapes de son cheminement argumentatif, C. Romano entend, dans un premier chapitre, situer sa position en l'opposant à une réflexion philosophique sur les circonstances de l'action. Sa thèse concerne le rapport à soi de la personne et non le pro-

cessus de l'action et son rapport au monde. En cela, le titre de l'essai est expliqué. Il ne saurait ici être question de « citadelle intérieure¹ » telle que Pierre Hadot la conceptualisait dans son étude sur la philosophie stoïcienne de Marc Aurèle, puisque les événements du monde, les déterminismes sociaux ne sont pas pris en compte dans cette approche de la liberté. Si on comprend le souci de bien délimiter le champ de sa thèse, les lecteurs pourront trouver que le geste écartant ce déterminisme aurait gagné à étudier plus le rapport (parfois causal) entre les états mentaux, les événements et les structures du monde. En effet, en quoi la décision d'une personne est-elle complètement la sienne si les états mentaux qu'elle synthétise sont les effets des structures du monde extérieur ?

Pour répondre à cette éventuelle critique, C. Romano rappelle que sa recherche se déploie dans le cadre de la question de l'autonomie, définie comme la capacité à ce que la volonté de la personne soit la *sienne*, qu'elle « découle de [s]es tendances et de [s]on caractère » (p. 23). Ainsi, pour les stoïciens déjà, être la cause de son assentiment n'exclut pas que ce dernier soit déterminé. Telle est la thèse que C. Romano qualifie de « compatibiliste » (p. 26). À cette thèse, C. Romano oppose celle qu'il nomme « l'antcompatibilisme » (p. 27). Il affirme la retrouver chez Sartre dont il aborde la philosophie de la liberté de façon bien moins précise que celle des stoïciens : Sartre défendrait une liberté qui pourrait effectuer un choix absolu, fondateur de choix particuliers sans cesse repris par la volonté, tel le Dieu cartésien.

À la fin de ce premier chapitre, C. Romano met dos à dos les compatibilistes et les antcompatibilistes : chez les premiers, l'autonomie est triviale parce qu'elle consiste à être la cause de ses états mentaux, mais elle est réduite à rien dans la mesure où le sujet est intégralement déterminé. Chez les seconds, l'autonomie est impossible parce qu'un choix de sa personnalité, complètement indépendant, ne devient le choix de personne et il est vécu « comme s'il était accompli par un autre » (p. 28).

Face à cette antinomie, C. Romano reformule, dans un deuxième chapitre, le problème pour examiner le rapport que l'être humain adulte² entretient avec sa volonté : la liberté consisterait à faire ce qu'on veut *vraiment* (p. 32). Examinant les thèses d'Harry Frankfurt dans plusieurs de ses articles, C. Romano y reconnaît d'abord son approche d'un accord avec soi-même³. Cependant, la hiérarchie que Frankfurt établit entre les désirs de premier ordre et ceux de second ordre pose plusieurs problèmes, dont celui

1. Hadot, Pierre, *La citadelle intérieure, introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992.

2. « Qu'en serait-il de l'enfant ? » pourraient se demander les lecteurs. Être devenu adulte peut-il être complètement détaché de la façon dont, enfant, le sujet était en rapport avec ses propres états mentaux ? Ce serait là un problème difficile qui exigerait des développements qui excèdent le format de l'essai étudié ici.

3. Claude Romano avait déployé les analyses de l'accord avec soi-même dans *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 2018.

de savoir ce qui rend les désirs de second ordre autonomes (p. 35). C. Romano suit les tentatives de cet auteur pour résoudre les difficultés de sa thèse, mais montre que la division intérieure ne peut être surmontée par « un simple décret » (p. 40), fût-il celui qui serait issu d'un examen rationnel. En outre, rien ne justifie qu'un tel décret rationnel soit, plus que les désirs, l'expression de soi d'un sujet.

Il faut donc renoncer à l'idée qu'une faculté puisse conférer à elle seule l'autonomie. Celle-ci doit plutôt être recherchée comme une « unité intérieure », une « adéquation à soi » dans lesquelles « l'affectivité a un rôle *essentiel* à jouer » (p. 49). Dès lors, C. Romano propose une approche dynamique de l'accord avec soi-même, qui réside davantage dans la « durée⁴ » que dans l'instant d'une décision, davantage dans une *recherche* que dans un décret rationnel. Il faut donc chercher à *intégrer* nos désirs de différents ordres en une unité qui ne peut se décider, mais qui est atteinte de façon spontanée et indirecte. Cette spontanéité doit être recherchée sans être provoquée. Elle consiste en l'expression des tendances qui peuvent être innées ou acquises, sans que la différence soit importante. Encore une fois, les lecteurs pourront penser qu'en écartant une telle distinction, C. Romano ne peut pas répondre à l'objection selon laquelle la spontanéité peut être l'expression d'un conditionnement, voire d'un déterminisme. La spontanéité est-elle encore l'expression d'un *soi singulier* quand les affections et tendances qu'elle révèle sont les effets d'un conditionnement social ? On peut se demander si se reconnaître soi-même implique ou non une indépendance de la constitution des éléments de ce soi.

Quoi qu'il en soit, dans un troisième chapitre, C. Romano suggère que l'autonomie repose à la fois sur un examen objectif des raisons d'agir et sur un examen subjectif de l'affectivité et des désirs singuliers du sujet. Le premier examen aboutit à une « *décision* », tandis que le second conduit à une « *découverte* » (p. 56), ainsi que le distingue C. Romano pour souligner encore une fois le caractère non volontariste du second. Dans un quatrième chapitre, l'auteur soutient qu'il faut donc concevoir la liberté intérieure comme une « idée régulatrice » (p. 70) qui consiste à « se replacer en quelque sorte au cœur de ses propres motivations en totalité, aussi contradictoires soient-elles, sans en écarter aucune et sans même chercher à faire taire l'ambivalence » (p. 68). En faisant droit à la complexité des états psychiques d'une personne, C. Romano gagne une compréhension de l'autonomie qui est à la fois une liberté et une expression de soi dans l'action. Il termine justement son essai par un chapitre consacré à un exemple, celui du personnage de la Princesse de Clèves. La résolution de ne pas épouser le Duc de Nemours devient compréhensible comme résolution libre, exprimant synthétiquement différents motifs propres à la Princesse malgré leur opposition : la fidélité à

4. Ce n'est pas la conceptualisation proposée par Claude Romano. À la fin de cette recension, nous reviendrons sur cette question de la temporalité.

son défunt mari, l'inclination éprouvée pour le Duc, son aspiration au repos. Cet exemple tiré de l'histoire du roman de Madame de Lafayette illustre ainsi très bien la complexité de la recherche d'une unité dans l'expression de soi.

Les développements de cet essai sont menés avec une grande clarté et une distinction, et il est très stimulant de les suivre. Le format de cet essai implique qu'il ne mène pas une discussion suivie avec les auteurs qu'il mentionne, mais plutôt qu'il en établisse la position afin de s'en démarquer. À ce titre, l'objectif est parfaitement atteint quand il s'agit pour C. Romano de distinguer sa thèse de celles de Platon et de Frankfurt en tant que défenseurs d'une théorie hiérarchisant les différents états mentaux, et de celles des stoïciens comme défenseurs d'assertions compatibilistes. En revanche, l'opposition avec Sartre et Kant est plus rapidement menée. Elle est alors moins convaincante. De même, les rapprochements avec Husserl, Scheler et Pascal (p. 61) sur le rôle déterminant des affects dans la motivation auraient pu être plus développés — mais, là encore, le format de l'essai explique ce choix. En ce qui concerne le choix des auteurs avec lesquels C. Romano entre en dialogue, il peut sembler que Bergson est le grand absent de cet essai. En effet, C. Romano écrit qu'une des dimensions essentielles de la liberté est d'être « un choix qui reflète nos aspirations véritables et un choix qui reflète nos inclinations *profondes*, telles qu'elles peuvent nous échapper si nous en jugeons hâtivement » (p. 62-63). Les lecteurs de Bergson penseront évidemment à la thèse défendue dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* selon laquelle l'acte libre « répond à l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées et de nos aspirations les plus intimes, à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée⁵ ». Il serait alors intéressant de mesurer en quoi la thèse de C. Romano diffère de celle de Bergson. Cela excède les limites de cette recension, mais il faudrait certainement étudier la temporalité pour comprendre que, chez Bergson, la durée est le principe d'explication de la synthèse produite par la réalisation de l'action libre. Dans l'essai de C. Romano, il faudrait plutôt se reporter à son livre *Être soi-même, une autre histoire de la philosophie* pour trouver le principe unificateur dont cet essai étudie les conditions de possibilité.

Finalement, les lecteurs trouveront, dans cet essai, à la fois une invitation et une orientation pour faire l'expérience par eux-mêmes de cette liberté intérieure, celle par laquelle s'exprime « la justesse d'une décision existentielle singulière » (p. 78).

YOANN MALINGE

Professeur agrégé de philosophie, Lycée Bellevue, Le Mans

5. Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2007, p. 128.

Liste des livres disponibles pour une recension

Volume 48, numéro 2, automne 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1085684ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1085684ar>

[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

(2021). Liste des livres disponibles pour une recension. *Philosophiques*, 48(2), 435–436. <https://doi.org/10.7202/1085684ar>

Liste des livres disponibles pour une recension

- Paul Amserek, *De l'art de raconter n'importe quoi en philosophie*, Paris, Dalloz, 2019, 45 pages
- Isabelle Aubert, Élodie Djordjevic et Gilles Marmasse (dir.), *La pensée et les normes. Hommage à Jean-François Kervégan*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2021, 361 pages
- Michel Boileau, *La vie... Quel mode d'emploi?*, Québec, Crescendo!, 2021, 331 pages
- Franz Brentano, *Essais et conférences. Tome II. La philosophie et ses ramifications*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2021, 349 pages
- Louis Carré, Guillaume Fagniez, Quentin Landenne (dir.), *Philosophies allemandes de l'histoire*, Argenteuil, Le Cercle herméneutique, 2019, 289 pages
- Serge Cantin, *La distance et la mémoire. Essai d'interprétation de l'œuvre de Fernand Dumont*, préface de J. Beauchemin, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, 392 pages
- Leila Celis, Dia Dabby, Dominique Leydet, et Vincent Romani (dir.), *Modération ou extrémisme? Regards critiques sur la loi 21*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020, 257 pages
- Jean-Yves Cornachon, *Libertés en péril*, Paris, L'Harmattan, 2020, 163 pages
- Daniel Desroches, *La philosophie comme mode de vie*, 2^e éd., Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, 465 pages
- Aurélien Dijan, *Husserl et l'horizon comme problème. Une contribution à l'histoire de la phénoménologie*. Villeneuve d'Ascq, Septentrion, 2021, 289 pages
- Pascal Engel, *Les vices du savoir. Essai d'éthique intellectuelle*, Marseille, Agone, 2019, 615 pages
- Guillaume Fagniez, *Comprendre l'historicité. Heidegger et Dilthey*, Paris, Hermann, 2019, 468 pages
- Pierre Fasula, *L'homme du possible: Robert Musil et la question de la vie juste*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2021, 186 pages
- Jean-Baptiste Fournier, *Carnap et la question transcendantale*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2021, 326 pages
- Didier Franck, *La constitution du temps*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2020, 120 pages
- Caroline Gravel, *L'amour virtuel, un amour véritable?*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, 229 pages
- Jean Grondin, *La beauté de la métaphysique: essai sur les piliers herméneutiques*, Paris, Éditions du Cerf, 2019, 192 pages
- Edmund Husserl, *Normativité et déconstruction: Disgression dans Les leçons sur l'éthique de 1920*, trad. M.-H. Desmeules et J. Farges, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2020, 201 pages
- Marco Jean, *Penser la laïcité avec Habermas. La place et le rôle de la religion dans la démocratie selon Jürgen Habermas*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, 310 pages
- Marco Jean, *La philosophie aujourd'hui: un plaidoyer*, Montréal, Nota Bene, 2021, 170 pages

- Jean-François Kervégan, *Explorations allemandes*, Paris, CNRS Éditions, 2019, 462 pages
- Laura Kipnis, *Le sexe polémique: quand la paranoïa s'empare des campus américains*, Montréal, Liber, 2019, 301 pages
- André Lacroix (dir.), *La philosophie pratique: un passage obligé pour penser la société*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020, 252 pages
- Adrien Louis, *Leo Strauss, philosophe politique*, Paris, CNRS éditions, 2019, 351 pages
- Gilles Marmasse et Roberta Picardi (dir.), *Ricœur et la pensée allemande. De Kant à Dilthey*, Paris, CNRS Éditions, 2019, 296 pages
- Olivier Massin et Kevin Mulligan, *Décrire. La psychologie de Franz Brentano*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2021, 326 pages
- Nicolas Pineau, *La cigale par les ailes. Zénon d'Élée par ses surnoms*, Lyon, Æthalidès, 2019, 184 pages
- Francesca Poggiolesi et Pierre Wagner, *Précis de philosophie de la logique et des mathématiques. Vol. 1: Philosophie de la logique*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2021, 479 pages.
- Richard Popkin, *Histoire du scepticisme. De la fin du Moyen-Âge à l'aube du XIX^e siècle*, trad. B. Gaultier, Marseille, Agone, 2019, 912 pages
- Dominique Pradelle, *Intuition et idéalités*, Paris, Presses universitaires de France, 2020, 744 pages
- Dominique Pradelle et Julien Farges (dir.), *Husserl: Phénoménologie et fondements des sciences*, Paris, Hermann, 2019, 511 pages
- Michel Seymour, *Raison, déraison et religion*, Montréal: Les Éditions Écosociété, 2021, 284 pages
- Thomas Skorucak, *Le courage des gouvernés. Michel Foucault et Hannah Arendt*, Paris, CNRS éditions, 2019, 378 pages
- Claude Thérien et Suzanne Foisy (dir.), *Temporalités esthétiques et artistiques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2019, 190 pages
- Massimiliano Traversino Di Cristo, « Sur les épaules des géants » : éthique, théologie, philosophie dans *Divus Thomas, Anno 122 – 2019 – settembre-dicembre*, Bologne, 2021, 383 pages
- Antony Vigneault, Yves Couture et Lawrence Olivier (dir.), *Penser sans absolu. Douze essais sur le nihilisme*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020, 300 pages